REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

In Verbindung mit

FRANZ JOSEPH DÖLGER † UND HANS LIETZMANN †

und unter besonderer Mitwirkung von

JAN HENDRIK WASZINK UND LEOPOLD WENGER †

herausgegeben von

THEODOR KLAUSER

BAND II:

Bauer - Christus



1 9 5 4

HIERSEMANN VERLAG · STUTTGART

PRINTED IN GERMANY
DRUCK: ALLGÄUER HEIMATVERLAG GMBH., KEMPTEN

Vorwort

Dem 1. Bande war eine Liste der Stichwörter und Mitarbeiter nicht beigegeben worden. Viele Benutzer des Reallexikons haben das bedauert. Daher wird das Versäumnis im vorliegenden 2. Bande nachgeholt. Die Leser werden gebeten, am Ende des 1. Bandes einen Hinweis darauf anzubringen, daß Stichwörter- und Mitarbeiterverzeichnis zum 1. Bande am Schluß des 2. Bandes stehen.

Daß der Unterzeichnete, der durch anderweitige Aufgaben stark beansprucht war, die Lieferungen des Reallexikons mit einiger Regelmäßigkeit zum Druck befördern konnte, verdankt er der verständnisvollen und opferwilligen Mitarbeit seiner Assistentin Dr. Maria Wellershoff - von Thadden.

Bonn, den 6. November 1954 THEODOR KLAUSER

Am 21. September 1953 starb in seiner Heimat Obervellach (Kärnten, Österreich), kurz nach Vollendung seines monumentalen Lebenswerkes „Die Quellen des Römischen Rechts“, im gesegneten Alter von 79 Jahren, einer der ältesten und tatkräftigsten Freunde des „Reallexikons für Antike und Christentum“, der ehemalige Ordinarius für Römisches Recht und Antike Rechtsgeschichte an den Universitäten Graz, München und Wien und einstige Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

PROFESSOR LEOPOLD WENGER

Die Schriftleitung des „Reallexikons“ wird das Andenken dieses bedeutenden Gelehrten und liebenswürdigen Menschen allezeit in hohen Ehren halten.

Bauer s. Landleben.

Baukunst s. Architektur.

Baum.

Der Baum hat von jeher im Sinnen u. Dichten der Völker eine bedeutsame Rolle gespielt u. tut es, wie etwa das Beispiel Paul Valérys zeigt, noch heute (E. R. Curtius, Französ. Geist im neuen Europa [1925] 177). Es kann nur versucht werden, aus der ungeheuren Fülle des Materials das für das Thema des Lexikons Wichtige hier zusammenzutragen.

A. Nichtchristlich. I. Iran. Das Awesta kennt den Baum Gaokərəna, den von Ahura Mazdāh geschaffenen Baum der zehntausend Heilmittel (Yašt 1, 30), der Vīspō biš, ,Allheiler', heißt, der im See Vourukaša steht, auf dem die Samen aller Pflanzen niedergelegt sind u. in dessen Zweigen der Vogel Saēna horstet (Yašt 12, 17; s. auch Sīh Rōčak 1, 7; 2, 7; Vend. 20, 4). Eine größere Rolle spielt der Haoma, der die Lebewesen Fördernde, den Tod Abwehrende (Yasna 9, 2; 10, 21), der auf dem Harā bĕrĕzaiti Gebirge (Elburz) wächst (Yasna 10, 10), von wo ihn die heiligen Vögel nach verschiedenen Richtungen weggetragen haben (10, 11), der auf den Höhen der Berge u. in den Tälern der Flüsse wächst (10, 17), der vielartige, milchreiche, goldfarbene (10, 12), der hochgewachsene (10, 21), wohlriechende (10, 5), mit biegsamen Schößlingen (9, 16), dessen Zweige den Mörser füllen (10, 2), dessen Äste u. Wurzeln das Gebet des Frommen sich vermehren läßt (10, 5). Trotz seiner häufigen Nennung in den Texten ist jedoch nicht eindeutig zu erkennen, ob es sich beim Haoma um einen Baum oder eine Pflanze handelt. Vielfach ist nicht einmal sicher, ob von der Pflanze oder dem aus ihr gewonnenen berauschenden Trank (dem späteren Soma s. u.) die Rede ist. An einzelnen Stellen tritt auch eine Göttergestalt gleichen Namens auf. Von Zarathustra wurde der Haomakult bekämpft (Yasna 48, 10), vom späteren Zoroastrismus wieder anerkannt (Yasna 42, 5). — In späterer Zeit unterscheidet man zwei Bäume, den ,Baum der tausend Samen' u. den Baum Gōkard (auch Gōkarn), in dessen Namen der Gaokərəna weiterlebt, der aber mit dem ,weißen Hōm' gleichgesetzt wird (die Pehlevi-Übertragung erläutert gōkarn draxt mit hōm i spēt). Beide Bäume enthalten Elemente des Gaokərəna. Der Baum Gōkard wächst in einem weiten Ozean (bzw. nach Bundahišn 17, 4 an der Quelle Arēdvīvsūr). Um ihm zu schaden, ließ Ahriman eine Eidechse (?) entstehen, worauf Ahura Mazdāh zehn Kara-Fische schuf, die unablässig so um den Baum schwimmen, daß immer einer von ihnen seinen Kopf dem von Ahriman geschaffenen feindlichen Wesen zugewandt hält (Bund. 18, 1/6). Auch er trägt den Namen ,Todabwehrer', aber er verleiht auch Unsterblichkeit (Bund. 9, 6; 18, 1; 24, 27; 27, 4; Zād-sparam 8, 5). Der ,Baum der tausend Samen', der in seiner Nähe steht (Bund. 9, 6), nur durch ein Tal von ihm getrennt (Bund. 18, 10), ist in einer Periode der Trockenheit aus den Pflanzen der ganzen Welt von Amĕrĕtāt mit Hilfe des Wassers, das Tīstar brachte, geschaffen worden (Bund. 9, 1ff). Er wächst ebenfalls in einem See u. ist der Ursprung aller Vegetation auf Erden (Bund. 27, 2), indem der Vogel Kāmrōs sich auf seinen Zweigen niederläßt, diese dabei bricht u. die Samen in das Wasser mischt, das Tīstar auf die Erde regnen läßt (Bund. 27, 3).

Nach einer anderen Version (Mēnōkē xrat 62, 37ff) bricht der Vogel Sīnamrū (saēna, Simurgh, Senmurw) die Zweige, während der Vogel Kāmrōs die Samen sammelt u. dem Wasser beimengt (s. auch Zād-sparam 8, 3/4). Der Name dieses Baumes ist Jad-bēsh, ‚Übelabwehrer', (Mēnōkē xrat 62, 37), seine Heimat ist Airyanem Vaējah (Bund. 29, 5). Der Vend. 5, 19 genannte Baum hvāpī ist wohl auch identisch mit dem Vīspō biš der älteren Texte, obwohl die Pehlevi-Übertragung angibt, sein Name werde von einigen als ‚Baum mit drei Stämmen', von anderen als ‚Baum mit drei Wurzeln' interpretiert. Eine Einzeluntersuchung dieser Fragen steht u. W. noch aus. Die zugrunde liegende Vorstellung eines Urbaumes (Gaokərəna) überschneidet sich in späterer Zeit mit der Haomavorstellung (was u. U. dafür sprechen könnte, auch diesem Baumcharakter zuzuschreiben). Baum Gōkard = ‚weißer Hōm' u. ‚Baum der tausend Samen' stehen nebeneinander, wobei beide Elemente des Urbaums bewahren. Beim ‚Baum der tausend Samen' sind diese Verbindungen deutlicher; er ist offenbar der legitime Nachfolger des Gaokərəna, während der Baum Gōkard, der den Namen weiterführt, stärker vom Haoma bestimmt ist. Gleichzeitig ergibt sich (s. auch J. Darmesteter, Vendidad [1895] Einleitung 4, 28) eine Trennung der Haomavorstellung in einen irdischen Haoma, den goldfarbenen Haoma, der Gesundheit, Weisheit u. langes Leben gibt, u. einen himmlischen Haoma, den weißen, der Unsterblichkeit verleiht. Zum Haoma als dem altarischen Unsterblichkeitstrank vgl. H. S. Nyberg, Religionen des alten Iran (1938) 83ff. Aus welcher Pflanze dieser Rauschtrank im Altertum gewonnen wurde, ist nicht mehr feststellbar. Daß in späterer Zeit gelegentlich der Wein an seine Stelle trat, ist möglich, aber nicht sicher nachweisbar. Zu den heutigen Ersatzpflanzen vgl. E. W. West: SBE 18, 164; M. Haug, Essays[2] (1878) 398; J. Darmesteter, Zend Avesta 1 (1892) 78. — Der archäologische Befund reicht mit prähistorischen Keramiken, Siegeln u. Bronzen in erheblich tiefere Schichten zurück u. zeigt die Überschneidung bzw. Ablösung verschiedener Vorstellungskreise (erster Versuch einer Deutung vgl. Ph. Ackermann, Some problems of early iconography: A survey of Persian Art [Oxf. 1938/9] 831/95). In der achaemenidischen Kunst ist Baumdarstellung selten, eine kosmologische Bedeutung nicht eindeutig ersichtlich. Die zypressenartigen Laubbäume auf den Apadana-Reliefs in Persepolis geben wohl die baumbepflanzte Feststraße an, durch die der Zug der tributbringenden Völker des Reiches zum Palast schreitet; die gelegentlichen Palmen auf Siegelzylindern bedeuten vermutlich nur Außenraum. Dagegen haben die zahlreichen Baumdarstellungen der sasanidischen Kunst oft deutlich kosmologischen Charakter, ja wirken manchmal wie Illustrationen der jüngeren Texte: Silberschalen mit Darstellung des auf einem Berg an einem See mit Fischen stehenden Baums (K. Erdmann, Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden [1943] Abb. 72. 73. 75), Silberkanne mit zwei Saēna-Vögeln (Senmurwen) an einem B. (ebd. Abb. 77). Dabei ist der Befund der Bilder inhaltlich reicher als der der Texte. Eine andere Silberkanne (ebd. 76) zeigt neben dem B. zwei Gruppen springender, gekreuzter Löwen, bringt also einen solaren Zusammenhang. Auf der gleichen Kanne ist der ‚blühende' B. der Vorderseite einem ‚toten' B. auf der Rückseite gegenübergestellt. Eine Silbervase in Berlin (ebd. 78) verbindet B. u. Berg mit Wasservögeln, die mit dem Kult der Anāhit in Verbindung stehen, eine Stuckplatte (ebd. 38) substituiert einen Weinstock. Besonders eindrucksvoll sind die vier Meter hohen B. an den Pfeilern des Tāk i Bustān (ebd. 10). Typologisch ist der Befund der sasanidischen Zeit kompliziert, da sich altorientalische Elemente (Kronenbaum, Ständerbaum) mit hellenistischen Motiven (fortlaufende Ranke) überschneiden u. zu neuen Formen (Ständerrankenbaum, Rankenbaum) verbunden werden. — Baumverehrung ist gelegentlich nachweisbar. Xerxes gibt einer Platane in Lydien einen Mann seiner Leibgarde als Wächter (Herod. 7, 31). Vgl. auch die Platane u. den Weinstock aus Gold am Hof in Susa (ebd. 7, 27). Arabische Schriftsteller berichten (wohl nach Firdosi) von einer Zypresse in Kašmar in Chorasan, die Zarathustra gepflanzt haben soll u. die 846 nC. auf Befehl des Kalifen al-Mutawakkil gefällt wurde. — Daß die iranischen Feuerheiligtümer, wie die Paläste (zB. Pasargadae, Fīrūzābād, Sarwistan) in Gärten standen, ist wahrscheinlich. Für Susa hat es Dieulafoy (L'acropole de Suse [Par. 1893] 411ff) nachzuweisen versucht, für Firuzabad berichtet es Firdosi. Über die Stiftung von Gärten u. Feuerheiligtümern im Tal von Djerre durch Mihr Narse, den Wezir Bahrams V, vgl. Tabarī (111/2 Noeldecke). Ein ‚Tempelgarten' wird in der in Bīshāpūr gefundenen Inschrift des Apasai genannt (RevArtsAs 10 [1937] 122ff). In einem Garten bzw. einem baumbepflanzten Hof steht das Feuerheiligtum, das auf einer Bronzeschüssel in Berlin dargestellt ist (Erdmann aO. Abb. 85). Ähnliche Arkadenstellungen mit Bäumen, die wohl sakral gedeutet

werden müssen, lassen sich in der sasanidischen Kunst mehrfach nachweisen; s. a. *Paradies. — Im iranischen Kult spielt das barəsman (barsom) eine wichtige Rolle, ein Bündel von Zweigen, das während der Kulthandlung in der Hand gehalten wurde (u. a. Vend. 18, 2) u. zu dessen Aufbewahrung im Heiligtum halbmondförmige Ständer (barsom-dān) dienten. Die Zahl der Zweige schwankt, die niedrigste angegebene ist drei, meist sind es 5 bis 33, die höchste 551. Sie werden von einem Gürtel zusammengehalten, für den heute meist ein Dattelblatt verwendet wird. Welche Pflanze ursprünglich die Zweige lieferte, ist unbekannt. Strabo nennt Myrte u. Lorbeer (15, 752/3), Anquetil fand 1771 in Kirman Granatapfel, Tamarinde oder Dattel verwendet (2, 532), in Yazd werden heute Tamarindenzweige benutzt, die mit Maulbeerbaumrinde gebündelt sind, in Indien verwendet man vielfach Metallstäbe. Für das Schneiden der Barəsmanzweige bestanden besondere Vorschriften (zB. Yašt 12, 3). Ursprünglich dürfte das barəsman als Opferstreu gedient haben (vgl. Herod. 1, 131/2, dazu das Relief aus Erghili; E. Herzfeld, Am Tor von Asien [1920] Taf. 14, wo das Opfer auf einem Bett aus ‚zartem Gras' liegt, der Priester u. sein Begleiter außerdem Barsombündel in der Hand halten). Daher vedisch barhis = Göttersitz, jungawestisch bar zis = Kissen, Polster. Bei den nordiranischen Völkern dienten Tamarisken- oder Weidenzweige zur Divination (Herod. 4, 67). Ein Barsombündel hält der Adorant auf dem medischen (?) Felsrelief von Kel i Dāūd bei Sarpul in der Hand (F. Sarre-E. Herzfeld, Iranische Felsreliefs [1910] 62). Die achaemenidischen Großkönige sind auf ihren Grabreliefs, die sie bei der Verehrung des Feuers zeigen, ohne Barsom dargestellt, doch scheint die in der ‚daēva-Inschrift' des Xerxes verwendete Formel ‚artāča barzmaniya' seinen Gebrauch zu beweisen. Vgl. auch die Darstellung von Männern, wohl Priestern, mit Barsom in Erghili (s. o.) u. auf Goldplatten des Oxusschatzes (O. M. Dalton, The treasure of the Oxus [Lond. 1926] nr. 48. 49. 51. 69. 70). Auch der König aus dem Hause der Fratadara auf dem Relief des am Fuß der Palastterrasse von Persepolis neu entdeckten Feuerheiligtums ist mit dem Barsom dargestellt. In sasanidischer Zeit tritt das B. besonders als Attribut in der Hand der Götter auf. So Ahura Mazdāh auf den Investitur-Reliefs Ardashīrs I in Fīrūzābād, Naqsh i Radjab u. Naqsh i Rustam, Mithra auf dem Relief Ardashīrs II am Tāk i Bustān. Barsom dürften auch die Zweige darstellen, die auf den Silberschalen des Brit. Mus. (Dalton, aO. nr. 211) u. der Eremitage (F. Sarre, Die Kunst des Alten Persien [1923] Taf. 110) unter der Kline des wohl nicht ‚beim Gelage', sondern bei einer Haoma-Kelterung dargestellten Königs liegen. — Bei der zentralen Bedeutung des Feuers in der iranischen Religion spielte die Beschaffung, bzw. Spende von geeignetem Brennholz eine wichtige Rolle (Nirangistan 91 Waag). Sie wird der Spende von Barəsmanzweigen gleichgestellt. Welches Material für den Unterhalt der hl. Flamme benutzt wurde, ist unbekannt. Die Angabe bei Pausanias (5, 27, 3ff), die Asche sei von ungewöhnlicher Farbe gewesen, spricht für die Verwendung besonderer Holzarten, die ein langsames Glimmen ermöglichten (vgl. die Pflanze hadhānaēpala, Yasna 62, 7 u. Nirangistan 90 Waag).

II. B a b y l o n i e n. Als Fruchtbäume wuchsen in den Gärten: Dattelpalme, Feige, Granatapfel usw. ‚Bäume, die Wolle tragen', ließ Sanherib anpflanzen (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 209; Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the Brit. Mus. [Lond. 1896] 26. 30. 56). Es kommen weiter vor: Tamariske, Zypresse, Euphratpappel u. andere Bäume, die dem Namen nach bekannt sind, sich aber nicht mit Sicherheit bestimmen lassen. Beschädigung von Bäumen wurde nicht nur durch eine Geldbuße gesühnt, sondern galt auch als Sünde, die den ‚Bann' nach sich zog (Meissner aO. 206f).

a. R e l i g i o n. In der pflanzenarmen Ebene Babyloniens bildet eine Baumgruppe oder auch schon ein einzelner B. eine weithin sichtbare Landmarke. Bäume zeigen das Vorhandensein von Wasser an, spenden Schatten, sind nützlich durch ihr Holz, die Fruchtbäume obendrein durch ihre Früchte. So konnte es nicht ausbleiben, daß der B. unter dem Einfluß der Naturreligion* zu einem Gegenstand religiöser Scheu wurde u. schließlich auch im Kult Bedeutung gewann. Doch sind Bäume niemals direktes Objekt eines Kultes gewesen, sondern nur als Symbol der Fruchtbarkeit mit Göttern in Verbindung gebracht worden. In einem Beschwörungstext wird ein ‚schwarzer Kiškanû-Baum' erwähnt, der in Eridu steht u. dem Gott Ea heilig ist; ‚sein Anblick ist wie glänzender Lapislazuli, er ist ausgebreitet über den Ozean' (Jeremias, ATAO 92). Botanisch läßt er sich vorläufig nicht bestimmen; doch ist er kein reiner Phantasiebaum, da es von ihm, wie auch von anderen Bäumen, zB. der Dattelpalme, außer der schwarzen noch eine weiße, rote u. gelbe Abart gibt (MittVGes 18 [1913] 2, 14). Ein Gegenstück zum

Kiškanû-B. ist der Ḫuluppu-B. (Weide?), von dem ein sumerischer Mythos des 2. Jtsds. aus dem Sagenkreis um Gilgameš erzählt. Er steht im Garten der Ištar zu Uruk (S. N. Kramer, Gilgamesh and the Ḫuluppu-Tree [Chicago 1938]). Göttersymbole oder mythische Bäume, sofern sie am Himmelstor lokalisiert werden, sind der ‚B. des Lebens' (giš-ti) und der ‚B. des Himmelstores' (giš-ká-an-na; F. Thureau-Dangin, Sumerische u. akkadische Königsinschriften [1907] 117) am Eingang des Tempels Êninnû zu Lagaš. Wenn man die Götter Tamuz u. Gizzida, die nach dem Adapa-Mythos am Himmelstor stehen (Amarna-Taf. 967, 39 Knudtz.), mit Ungnad (ZDMG 79 [1925] 111/8) zu den Bäumen am Tempeltor in Lagaš in Beziehung setzen darf, so wäre Tamuz der Gott des Lebensbaums u. Gizzida (‚B. der Wahrheit') der personifizierte Himmelstorbaum. Eng verwandt mit ihm ist der von Gudea eifrig verehrte Ningizzida (‚Herr des B. der Wahrheit'). Tamuz selbst war geboren unter einer Zeder in Êanna, dem Tempelbezirk von Uruk (H. Zimmern, Babylon. Hymnen 2 [1918] 15). Dem Charakter des Neujahrsfestes als eines Frühlings- u. Vegetationsfestes entsprechend stand das Neujahrsfesthaus zu Assur in einem Park, u. der Innenhof des Tempels war mit Bäumen oder Sträuchern, wahrscheinlich Granatäpfeln, bepflanzt (W. Andrae, Das wiedererstandene Assur [1938] 151/4). Ähnlich war das Neujahrsfesthaus in den übrigen religiösen Zentren des Landes eingerichtet. In Babylon, von wo Sanherib die Feier des Festes übernahm, stand es in einem Zedernhain; die Prozessionsstraße dahin war von Bäumen eingefaßt (E. Unger, Babylon [1931] 160). Auch bei anderen Tempeln gab es Parks u. hl. Haine. Im 7. Jh. vC. wird ein Park Assurs in Assur erwähnt (R. F. Harper, Assyrian and Babylonian Letters [Lond. 1902] nr. 142); in einem Park Anus zu Uruk spielen Zeremonien des Nabû-Festes (E. Behrens, Assyr.-babylon. Briefe kult. Inhalts aus der Sargonidenzeit [1908] 38). Ein Teil des Enlil-Tempels in Nippur hieß ‚erhabener Garten' (F. Nötscher, Ellil [1927] 67). Die bildliche Darstellung eines Tempelturms in einem Park gibt Meissner aO. 1, 311 Abb. 117 wieder. Auch in Elam standen Bäume bei den Tempeln, vgl. das Kultrelief aus Susa aus der Zeit um 1100 vC. (Gressmann, Bild. nr. 468). Im 7. Jh. berichtet Assurbanipal, daß er in Susa die Götterhaine niederbrannte (M. Streck, Assurbanipal [1916] 55). Daß zur Zeit der 3. Dyn. von Ur auch die Terrassen der Tempeltürme mit Bäumen bepflanzt gewesen seien, wie C. L. Woolley (Ur u. die Sintflut [1930] 77f) vermutet, läßt sich vorläufig nicht beweisen. In späterer Zeit waren sie gewiß nicht bepflanzt; denn dann wären die ‚Hängenden Gärten' keine besondere Sehenswürdigkeit gewesen. — Zweige u. Früchte werden als Opfer dargebracht. Gudea stellt eine Vase mit einem Pflanzenbüschel auf einen Altar (Gressmann, Bild. nr. 441); Urnammu bringt einen Zweig u. Früchte von der Dattelpalme dar (HdbArch 1 Taf. 147, 3), ebenso ein König auf einem in Susa gefundenen Relief (E. Unger, Sumer.-akkad. Kunst [1926] Abb. 59). Als Opfer vor der Gottheit sind wohl auch die in Vasen aufgestellten Zweige u. Früchte auf den Siegeln u. dem Relief bei A. Deimel: Verbum Domini 4 (1924) 285f zu deuten. Gudea trägt bei seiner Einführung vor Ningirsu durch Ningizzida einen Palmzweig (HdbArch 1 Taf. 146, 1). Der Wahrsagepriester bringt Šamaš u. Adad Zedern-, Zypressen- u. anderes Holz dar (H. Zimmern, Beiträge z. Kenntnis d. babylon. Relig. [1899/01] 191, 6f); beim Opfer eines Schafes legt er vor dessen Maul ‚reines Zedernholz' (ebd. 217, 39). Auch Zweige vom Feigenbaum werden beim Opfer verwendet (Meissner aO. 1, 207). — Bestimmte Hölzer, insbesondere Zeder, Tamariske u. Zypresse, sind zur Ausführung von allerlei magischen Riten im Kult u. bei Beschwörung von Krankheiten u. sonstigen Übeln erforderlich. Zum Ritual des Neujahrsfestes gehört die Verbrennung zweier mit einem Palmzweig umgürteter Statuen aus Zedern- u. Tamariskenholz (F. Thureau-Dangin, Rituels accadiens [Par. 1921] 132f). Auch bei privaten Beschwörungen werden solche Bilder verwendet (H. Zimmern, Beiträge [1899/01] 149, 59; 155, 10ff; 157, 12; E. Ebeling, Quellen z. Kenntnis d. babylon. Relig. 1 [1918/9] 31, 10). Bei einer Beschwörung gegen Früh- u. Fehlgeburten werden 60 hölzerne Gegenstände aus Tamarisken- u. Musukkânu-Holz benötigt (E. Ebeling, Tagewerk eines assyr. Zauberpriesters [1931] 6, 2). Zypressenholz braucht man neben anderen Substanzen, um den Zorn eines Menschen zu besänftigen (ebd. 18, 10), Tamariskenholz bei Reinigungszeremonien (H. Zimmern, Beiträge [1899/01] 113, 5; 191, 16ff). Weit verbreitet ist das rituelle Räuchern mit Zedern- u. Zypressenholz (ebd. 101, 53; 99, 35; 127, 35ff; 155, 5; 193, 56ff), mit Zypressenholz insbesondere beim Auszug Bels am Neujahrsfest (H. Zimmern, Babylon. Hymnen 1 [1907] 9), bei der Beschwörung am Krankenbett (E. Behrens, Assyr.-babylon. Briefe [1908] 18; E. Ebeling, Tod u. Leben 1 [1931] 50), zur Sühnung eines Hauses (E. Ebeling, Tagewerk [1931] 51f), auch zur Verbreitung von

Wohlgeruch im Hause (Gilgameš-Epos 6, 13). Durch Analogiezauber bewirkt das Zerzupfen u. Verbrennen einer Palmenrispe Heilung von Krankheit u. Beseitigung anderer Übel (H. Zimmern, Beiträge [1899/01] 29, 83ff).

b. Dichtung. Ein Märchenwald ist der Zedernwald des Chumbaba im Gilgameš-Epos 5. Einen Wundergarten, in dem Edelsteine auf Bäumen wachsen, erreicht Gilgameš auf der Wanderung zu seinem Ahn Utnapištim (Taf. 9). Edelsteinbäume sind der Mêsu- u. der Bûṣu-Baum (RLAss 1, 435). In der Fabel streiten sich Tamariske u. Dattelpalme um den Vorrang wegen ihres Nutzens für Götter u. Menschen (E. Ebeling, Die babylon. Fabel u. ihre Bedeutung für die Literaturgesch. [1927] 6/13). Die dichterische Sprache bedient sich der Bäume zu Vergleichen u. Bildern. Der König wird mit der Zypresse verglichen (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 428); er ist das ‚Schattendach' des Landes oder seiner Mannen (A. Schott, Die Vergleiche in den akkad. Königsinschriften [1926] 72). Ein Mensch im Unglück gleicht einem einsamen Maulbeerbaum, einem Lorbeer auf trockenem Boden, einer einsamen Tamariske im Südsturm (A. Ungnad, Die Religion der Babylonier u. Assyrer [1921] 216). Der sterbende Tamuz ist wie eine Tamariske in der Steppe, wie ein B., der nicht am Wasser gepflanzt ist (H. Zimmern, Babylon. Hymnen 1 [1907] 10f). Nach einer Beschwörung gegen Krankheit soll der Dämon wie eine ausgerissene Tamariske nicht zurückkehren (E. Ebeling, Quellen 2 [1919] 12). Die Liebe ist wie der Wohlgeruch der Zeder (Gressmann, Texte 326).

c. Kunst. Bäume u. Sträucher finden sich in realistischer Darstellung oder mehr oder weniger stilisiert auf den Siegeln u. Reliefs von der ältesten bis in die jüngste Zeit. Mit Sicherheit ist nur die Dattelpalme an den Fruchtständen zu erkennen, während sich bei den übrigen, auch den häufiger vorkommenden Nadelbäumen, die Spezies nicht sicher bestimmen läßt. Der Milieuschilderung dienende Landschaftselemente sind die Bäume auf der Siegesstele des Naramsin u. auf den Reliefs assyr. Paläste. Das gleiche gilt vielfach von den Bäumen auf Siegelbildern. Anderwärts dient ein B. zur Füllung oder zur Trennung der bei Abrollung des Siegels sich endlos wiederholenden Szene. Auch bei mythischen oder religiösen Darstellungen wird ein B. in solchen Fällen nicht ohne weiteres in die mythische oder religiöse Sphäre gehoben. Anders dort, wo er, meistens stark stilisiert, zwischen mythischen Gestalten oder Adoranten im Mittelpunkt der Szene steht. Hier ergibt sich aus der Umgebung sein Charakter als mythischer B. oder religiöses Symbol. In dem gewöhnlich ‚Lebensbaum' genannten Phantasiebaum, der im 1. Jtsd. in Assyrien besonders beliebt war, sind Elemente der Dattelpalme u. des Granatapfels vereinigt. Oft schwebt über ihm die Flügelsonne (A. Moortgat, Vorderasiat. Rollsiegel [1939] nr. 606f. 632. 675. 749; auf Reliefs Assurnasirpals: M. Jastrow, Bildermappe z. Rel. Babyloniens u. Assyriens [1912] nr. 55/7. 63b/4; Andrae 50 Abb. 43). Auch er kann wie der einfache B. zur Füllung oder zur Trennung der Szene verwendet werden (Moortgat aO. nr. 608). Aus zeitgenössischen Quellen ist die Deutung dieses Gebildes als ‚Lebensbaum' nicht belegt. Doch ist sie durchaus möglich. Bereits in der Dschemdet-Nasr-Zeit wird der B. als Nahrungs- u. damit als Lebensquelle der Tiere betont (V. Christian, Altertumskunde des Zweistroml. 1 [1940] Taf. 114, 2; 120, 4). Von da an geht das Motiv der beiden Tiere, die den in der Ebene oder auf einem Bergpostament stehenden B. von rechts und links anspringen, durch alle Perioden (A. Moortgat, Frühe Bildkunst in Sumer [1935] Taf. 2, 3; 7, 2; 8; Ur Excavations 3 [Oxf. 1936] nr. 197. 213. 226; Danthine nr. 693. 50. 727f. 415. 793. 811. 807. 813). Der stilisierte Berg vertritt das Gebirge, die beiden Tiere das im Gebirge schweifende Wild, wozu bereits ein Siegelbild der Uruk-Zeit zu vergleichen ist (Christian aO. Taf. 118, 1). An die Stelle des Gebirges kann die *πότνια θηρῶν* treten wie in Ugarit (Syria 10 [1929] Pl. 56) oder ein Berggott wie auf dem Relief aus Assur (W. Andrae, Das wiedererstandene Assur [1938] Taf. 52c). Daß solche Darstellungen nicht ursprünglich im Flachlande entstanden sein können, sondern in dem Kreise der Bergvölker in den östlichen Randgebirgen von Babylonien u. Assyrien ihre Heimat haben müssen, ist klar. Aber sie wirkten im Flachland weiter. Aus dem auf dem Berggipfel hoch aufragenden B. mag der alles überschattende Weltenbaum geworden sein. Und da auf den Bergen die Quellen entspringen, mögen sie auch die Grundlage für die Gedankenverbindung des Weltberges, Weltbaumes u. des unter ihm entspringenden Stromes geliefert haben, wie auf dem Relief aus Assur (Andrae aO. Taf. 52c) Quellgottheiten zu Füßen des Berggottes stehen (vgl. unten IVa, 2). Daß im menschlichen Bereich die Dattelpalme die Hauptelemente zum ‚Lebensbaum' beisteuerte, ergibt sich aus der Rolle, die sie für die Volksernährung in Babylonien spielte. — Aus der stilisierten Dattelpalme entwickelt sich schließlich die Urform der

jonischen Säule; die Voluten sind die Fruchtstände der Dattelpalme (Meissner aO. 1, 219 Abb. 49; Tf.-Abb. 184). Verdoppelt sind sie auf dem assyrischen Relief ebd. 202 Abb. 42; verdreifacht auf einem Siegel aus Nuzi aus der 1. Hälfte des 2. Jtsds. (R. F. S. Starr, Nuzi 2 [Cambridge 1937] Pl. 119C), auf Elfenbeinarbeiten des 13. Jh. aus Assur (Andrae, Säule 13 Abb. 16a. b) u. im Thronsaal Nebukadnezars zu Babylon (ebd. Taf. 7b).

III. Ägypten. Seit den ältesten Zeiten sind Bäume Gegenstand selbständiger Verehrung. Noch im Neuen Reich wird ein ‚B. auf der Widderstraße' in Theben neben Amon u. anderen göttlichen Wesen genannt (Erman, Rel. 143). Doch verbinden sie sich in geschichtlicher Zeit immer fester mit bestimmten Gottheiten, an deren Verehrung sie teilhaben. So ist die Sykomore der Himmelsgöttin Nut (Roeder, Urk. 259) u. verschiedenen Erscheinungsformen der Hathor (Erman, Rel. 154), der Persea-B. dem Amon heilig (ebd. 143). Heilig sind nach einem Ausspruch Thots in einer Inschrift aus Edfu aus der Ptolemäerzeit auch Akazie, Sykomore u. Palme (Roeder, Urk. 125. 132). — Wie die Götter haben auch die Gaue Ägyptens ihre hl. Bäume, ein Glaube, der sich am reichsten in der Ptolemäerzeit entfaltet (Kees 85). Einzeln oder in hl. Hainen stehen sie bei den Tempeln (A. Wiedemann, Das alte Ägypten [1920] 273f). Auf die Blätter eines solchen hl. Baumes zu Heliopolis schreiben die Götter den Namen Ramses' II (Gressmann, Bild.nr. 101). — Den Bäumen am Eingang von Tempeln u. Palästen entsprechend (Wiedemann aO. 276; Erman, Lit. 208), stehen am Himmelstor 2 Sykomoren aus Türkis, zwischen denen Rê aufgeht (Kees: Bertholet, Leseb. 10, 52), oder ein Isched-B. (Roeder, Urk. 91). Im Osten des Himmels steht die hohe Sykomore, auf der die Götter sitzen, u. der Lebensbaum, von dessen Früchten die Götter u. Seligen leben (Erman, Rel. 215). — Auch in der Nähe der Gräber wurden Bäume angepflanzt (ebd. Abb. 104; Erman, Lit. 28). Auf ihnen sitzen die Seelen der Toten (Erman, Rel. Abb. 155; Gressmann, Bild. nr. 204. 246), wie die Seele des Osiris auf dem Mente-B. bei seinem Grab in Philae (Roeder, Urk. 32f. 20), u. aus den Zweigen der Bäume reicht eine Göttin den Toten Speise u. Trank (Erman, Rel. Abb. 62; Kees Taf. 3a; Jeremias, ATAO Abb. 26).

IV. Judentum. a. Altes Testament. Der wichtigste Fruchtbaum Palästinas, seiner Bedeutung nach der Dattelpalme Babyloniens entsprechend, ist der Ölbaum. Daneben sind Feige u. Granatapfel sehr geschätzt (Dtn. 8, 8); der ärmeren Bevölkerung dient auch die Maulbeerfeige zur Nahrung (Am. 7, 14). Die Schonung der Fruchtbäume im Kriege wird Dtn. 20, 19 verordnet, eine Vorschrift, die älteren Zeiten noch fremd war (2 Reg. 3, 19. 25). Wie von dem Ertrag der Felder, so ist auch von den Fruchtbäumen der Zehnte zu entrichten (Lev. 27, 30). Doch sollen von jungen Bäumen in den ersten drei Jahren die Früchte nicht geerntet werden; im 4. Jahr gehört der gesamte Ertrag Jahwe; im 5. darf der Eigentümer erstmalig für sich ernten (Lev. 19, 23/5). Nutzholz für die königlichen Bauten liefern Zeder u. Zypresse, die von auswärts eingeführt werden (1 Reg. 5, 20/4; Jer. 22, 14f). Zur Herstellung von kultischen Geräten wird Akazien- u. Ölbaumholz verwendet (Ex. 25, 10. 23; 1 Reg. 6, 23. 31). Vermögendere Leute hatten bei ihrem Haus einen Baumgarten (Sus. 7. 54. 58).

1. Religion. Wie die Kultstätten der Kanaaniter, so lagen auch die altisraelitischen Jahweheiligtümer bis zu den Reformen des Hiskia u. Josia neben oder unter hl. Bäumen (Gen. 12, 6f; 13, 18; 21, 33; Jos. 24, 26; Jdc. 6, 11/24; 1 Reg. 14, 23; 2 Reg. 16, 4; Jes. 1, 29; Hos. 4, 13). Entscheidend für die Auswahl des B. ist nicht seine botanische Art, sondern der imponierende Eindruck, den er durch seine Höhe auf den Beschauer macht; denn in dem sprossenden Grün seiner Zweige (Dtn. 12, 2; Jes. 57, 5; Jer. 2, 20; Ez. 6, 13) u. in seinem erquickenden Schatten (Hos. 4, 13) tut sich Baal oder Jahwe als die Personifikation der fruchtbaren, segenspendenden Natur kund. Der B. hat seine Heiligkeit also nicht aus sich selbst, sondern von der Gottheit, die an der Kultstätte verehrt wird. Hier offenbart sie sich durch Erscheinungen (Gen. 12, 7; 18, 1; Jdc. 6, 11) oder Orakel (Gen. 12, 6; Dtn. 11, 30; Jdc. 9, 37). Doch sind Offenbarungen auch durch Bäume u. Sträucher möglich, die nicht mit einer Kultstätte in direkter Verbindung stehen (Ex. 3, 2; 2 Sam. 5, 24). Hierher gehört auch der Stab, der zum blühenden Ast eines Mandelbaums wird u. dadurch die göttliche Auserwählung Aarons bekundet (Num. 17, 17. 23). Spezielle Verwendung im Kult findet das Holz der Zeder bei gewissen Reinigungen (Lev. 14, 4/6; Num. 19, 6).

2. Dichtung. In der Literatur dient der B. zu mannigfachen Bildern u. Vergleichen. Das Heilsvolk wird langlebig sein wie die Bäume (Jes. 65, 22). Der Mensch ist, einmal hingerafft, für immer tot; für den gefällten B. dagegen ist immer noch Hoffnung, da er wieder ausschlagen kann (Job

14, 7/10). Anderseits gilt für den Menschen das gleiche Gesetz wie für den B.: er bleibt liegen, wohin er fällt (Eccles. 11, 3). Jes. 55, 12 u. Ps. 95, 12 begegnet das kühne Bild von den ‚beifallklatschenden Bäumen‘ u. den ‚jauchzenden Wäldern‘. Nebukadnezar ist in seinem Traumgesicht wie ein hoher, bis an den Himmel reichender, die ganze Erde überspannender B., von dem alle Wesen leben (Dan. 4, 1ff). Ähnliche Züge weist die Zeder auf, die Ez. 31 als Bild Pharaos auftritt, wobei ihre Höhe als verwerflicher Stolz gedeutet wird (nach Bousset, Rel. 489, stünde hinter der Bildersprache von Dan. u. Ez. die mythische Vorstellung von einem Welten- oder Himmelsbaum, die auch Jes. 34, 4; Zach. 4, 1ff usw. anklingen u. babylonischen Ursprungs sein mag). Ps. 92, 13 deutet die Zeder durch ihren hohen Wuchs die Gnade Jahwes an; zum Bild der Amoriter wird sie durch ihre Stärke (Am. 2, 9). Mit einem Ölbaum wird Israel verglichen (Hos. 14, 7), mit einer Zypresse Jahwe (ebd. 14, 9). Der Gerechte ist wie eine Palme (Ps. 92, 13), der weißhaarige Greis wie ein blühender Mandelbaum (Eccles. 12, 5). Besonders beliebt ist das Bild des Baumes, der am Wasser steht u. deswegen reiche Frucht bringt (Ps. 1, 3; Jer. 17, 8); dagegen ist der Böse wie eine Terebinthe, die wegen Wassermangel verwelkt (Jes. 1, 30). Sir. 24, 13/7 wird die Weisheit mit Zeder, Zypresse, Palme, Ölbaum, Platane, Terebinthe u. Weinstock verglichen. Als Zeichen der Festfreude erscheint die Palme am Laubhüttenfest neben Zweigen von anderen belaubten Bäumen (Lev. 23, 40); Friedens- u. Siegeszeichen ist sie 1 Macc. 13, 37. 51; 2 Macc. 10, 7. — Palästina ist ein baumarmes Land. Deswegen weiß man den Wert der Bäume zu schätzen u. deswegen wird das Kennzeichen der messianischen Zeit ein reicher Baumbestand sein, in dessen Schatten Israel wohnen wird (Jes. 41, 19; Bar. 5, 8). Umgekehrt ist die schonungslose Vernichtung der Bäume eines der Bilder, mit denen das Gottesgericht veranschaulicht wird (Jes. 10, 18; Jer. 11, 16; 46 [26], 23; Ez. 21, 2f; Joel 1, 7. 12 u. ö.). In der Fabel Jdc. 9, 8/15 rangiert der Ölbaum vor Feige u. Weinstock sowie vor dem nur ironisch gemeinten Rhamnos; in der Fabel 2 Reg. 14, 9 ist dagegen die Zeder der erste der Bäume. — Fruchtbäume der dichterischen Sphäre sind auch die beiden Paradiesesbäume von Gen. 2, 9. 16f; 3, 1/24: der ‚B. des Lebens in der Mitte des Gartens‘, dessen Frucht unsterblich macht, u. der ‚B. des Erkennens von Gut u. Böse‘, von dem zu essen den Stammeltern unter Androhung der Todesstrafe verboten wird (zum literarkritischen Problem s. etwa E. König, Genesis² [1925] 226f; K. Budde, Die bibl. Paradiesesgeschichte [1932] 16/20; religionsgeschichtl. Parallelen notiert H. Gunkel, Genesis übersetzt u. erklärt⁵ [1922] 718; Volz 415). Daß das Paradies u. mit ihm die Paradiesesbäume sich auf einem Berg oder einer Hochebene befinden u. daß der Fluß, der das Paradies bewässert u. sich in 4 Ströme teilt, in der Mitte des Paradieses, also am B. des Lebens, entspringt, ist im Text nicht gesagt, aber später herausgelesen worden (vgl. schon Ez. 28, 13. 14; 47, 1/12; ferner *Paradies u. unten A IVb; B IIb. f). Der B. des Lebens wird in der Folge beliebtes Bild: das Heilsvolk wird unvergänglich sein wie der Lebensbaum (Jes. 65, 22 LXX); Tugenden u. Handlungen werden als Lebensbaum bezeichnet, weil sie wie er ewiges Leben vermitteln (Prov. 3, 18: Weisheit; 11, 30: Gerechtigkeit; 13, 12: rechtes Verlangen; 15, 4: Gelindigkeit der Zunge; 4 Macc. 18, 16: Weisheit; vgl. G. Bertram: ThWb 2, 855f). Ez. 47, 1/12 werden Strom u. Bäume des Paradieses verwendet, um den Segen zu schildern, der vom Sion der Zukunft ausgehen wird.

b. Spätjudentum. Die Gedanken u. Bilder des AT werden in der spätjüd. Literatur aufgenommen u. weitergesponnen. Besonderes Interesse gilt den Paradiesesbäumen. Nach Hen. 24f steht der ‚Paradiesesbaum‘ auf dem höchsten der 7 Weltberge (vgl. Strack-B. 4, 2, 1129f); der Lohn der Seligen wird darin bestehen, daß sie vom B. des Lebens essen dürfen (Hen. 25, 5). Das setzt wohl voraus, daß das Paradies u. mit ihm der Lebensbaum in den Himmel aufgenommen ist, eine Auffassung, die sl. Hen. 8/9; 4 Esdr. 7, 36/8 u. ö. wiederbegegnet (vgl. Strack-B. 3, 792f; Volz 414; Bousset, Rel. 282/5; Bergema 261/5). Daß der Paradiesesquell lebendigen Wassers unter dem Lebensbaum entspringt, sagt Targ. z. Cant. 4, 12 (3, 436 Walton). An iranische Vorstellungen erinnert sl. Hen. 8, 3: ‚Er (der Lebensbaum) bedeckt die ganze Erde; er hat von allen Pflanzungen der Bäume u. von allen Früchten‘ (vgl. Bousset, Rel. 488; Strack-B. 4, 2, 1143). — Der B. der Erkenntnis war nach der griech. Apc. Bar. 4 der Weinstock, nach V. Adae et Ev. 20f der Feigenbaum (vgl. Gen. 3, 7; Strack-B. 4, 2, 1124f); von diesem Feigenbaum macht sich Eva, da alle anderen Bäume ihr Laub abgeworfen haben, Gurte (V. Ad. et Ev. 20). — Der Baum des Lebens ist der Ölbaum nach sl. Hen. 8, 3 (Rez. B: ‚u. der andere B. daneben ein Ölbaum, fließen lassend Öl immerdar‘; zur Erklärung der Ölbaumdeutung vgl. L. Troje, Adam u. Zoe: SbH 1916, 17, 83/8;

Nachwirkung der Vorstellung: H. Speyer, Die bibl. Erzählungen im Qoran [1931] 62f). PsSal. 14, 3 genügen zum Vergleich mit dem Frommen nicht mehr die natürlichen Bäume; sie werden hier ‚Lebensbäume' genannt. Die Rabbinen der späten Kaiserzeit bezeichnen gerne die Tora als ‚Lebensbaum' (Stellensammlung: Strack-B. 3, 131). — Eine Baumfabel steht 4 Esdr. 4, 14/21: Kampf des Waldes gegen das Meer; eine andere syr. Apc. Bar. 36/40: die Fabel von Wald, Weinstock, Quelle u. Zeder. — Nach Philo ist der Bericht über das Paradies ausschließlich geistig zu verstehen: das Paradies ist die Seele, die Bäume bedeuten die Tugenden, der Lebensbaum ist die Weisheit oder Gottesfurcht, der Erkenntnisbaum die Einsicht (leg. alleg. 1, 56/62; opific. mundi 153f). Volkstümliche Vorstellungen vom Baum sammelt J. Scheftelowitz, Altpalästinens. Bauernglaube (1925) 19ff.

c. Kunst. Bei der Bilderfeindlichkeit der israelitischen Religion können wir nicht viele bildliche Darstellungen erwarten (*Bild I). Doch waren das Innere u. die Türflügel des Allerheiligsten mit Friesen von Palmen u. Keruben geschmückt (1 Reg. 7, 29. 32; Ez. 41, 18f). Der B., der am Wasser gepflanzt ist, ist ein beliebtes Motiv auf keramischen Schalen aus Gezer (I. Benzinger, Hebräische Archäologie[3] [1927] 237).

V. Griechisch-römisch. a. Religion und Volksglaube. Erst die Baumzucht, die jahrelange, hingebende Arbeit erfordert, begründet Seßhaftigkeit, Heimatgefühl, politische Vorstellungen, Kultur (V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere[8] [1911] 122/4). Umgekehrt ist die Vernichtung der Baumpflanzungen durch den Feind der ärgste, weil nachhaltigste Schlag, der gegen Wohlstand u. Existenz eines Volkes geführt werden kann (ebd. 129f; vgl. Apc. 7, 3). Um dieser ihrer Bedeutung willen muß sich der religiöse Sinn der Bewohner Griechenlands u. Italiens frühzeitig mit den Bäumen befaßt haben. Und zwar zunächst wohl mit den Fruchtbäumen, wie *Weinstock, *Öl-, *Apfel-, *Granatapfel- u. *Feigenbaum, die von Vorväterhand gepflanzt, segenspendend die Heimstätte des Siedlers umgaben; dann auch mit den übrigen Bäumen, wie *Eiche, *Platane, *Buche, *Ulme, *Lorbeer, *Pappel, *Pinie, *Zypresse u. *Palme, die wegen ihrer besonderen Größe, ihres hohen Alters, ihrer Seltenheit, ihres geheimnisvoll rauschenden u. tiefschattenden Blättermeeres die Aufmerksamkeit auf sich zogen u. irgendwie Göttliches erahnen ließen (vgl. Sen. ep. 4, 12). In Alt-Kreta hat man Bäume dieser Art ursprünglich wohl für selbst göttlich angesehen u. zum Gegenstand eines eigentlichen Baumkultus gemacht (vgl. A. J. Evans, The Mycenaean Tree- and Pillarcult: JHS 21 [1901] 99/204; Nilsson 1, 260/3). Von den Festlandbewohnern dürfte dagegen doch wohl nur ausnahmsweise, nämlich dort, wo kretischer Einfluß besonders wirksam war, ein B. als Gottheit angesehen u. verehrt worden sein (dieser Standpunkt hält die Mitte zwischen Wilamowitz, Gl. 1, 125 u. Nilsson 194). Die sog. hl. Bäume des Kontinents waren entweder nur Schützlinge, Eigentum, Symbol der Gottheit oder aber deren Wohnung. Im ersteren Sinn wurde der Weinstock mit *Dionysos, die Palme, der Ölbaum, der Lorbeer mit *Apollon, die Eiche mit *Zeus u. Juppiter, der *Keuschlamm mit *Hera, die Ulme mit *Juno in Verbindung gebracht; diese Bäume waren der betr. Gottheit ‚heilig', standen unter ihrem Schutz, waren bevorzugte Stätten ihrer Epiphanie. Dagegen erklären sich aus dem Verständnis des Baumes als einer Wohnung der Gottheit Attribute wie *Ἔνδενδρος* oder *Δενδρίτης* für Zeus u. Dionysos, *Φηγοναῖος* für Zeus, Fagutalis für Juppiter, *Κεδρεᾶτις* für Artemis (Belege u. weitere Beispiele bei Kern 157f). Die eine wie die andere Auffassung mußte aber den betreffenden B. zur Kultstätte werden lassen. Man brachte an seinem Fuß Wein- u. Ölspenden sowie blutige Opfer dar, umgab ihn mit einem hl. Bezirk, behängte seine Zweige u. Äste mit Binden, Kränzen, Votivtäfelchen, abgeschnittenen Haaren u. stellte Lichter u. Lampen vor oder in ihm auf. Die erstmalige Vornahme dieser Riten bedeutete eine Consecratio des Baumes; dazu gehörte wohl auch das Einschneiden einer Inschrift (G. Hock, Griech. Weihegebräuche [1905] 18/23; Kern 159; zu den Lampen Prudent. c. Symm. 2, 1010f). Nahe lag es dann auch, am Fuß des Baumes oder in einer Höhlung des Stammes ein formloses oder menschengestaltiges Bild der Gottheit aufzustellen. So wurde der B. zum Schutzdach für das Götterbild u. damit zum Vorläufer des Tempels (vgl. Plin. n. h. 12, 3). Auf dieser frühen Stufe der Götterverehrung ist die ländliche Kultpraxis bis über die Spätantike hinaus stehengeblieben (vgl. Plin. aO.), eine Tatsache, die u. a. durch das hellenistische u. römische Landschaftsbild bestätigt u. veranschaulicht wird, zu dessen stehenden Elementen der hl. B. gehört (M. Rostovtzeff, Die hellenistisch-röm. Architekturlandschaft: RM 26 [1911] 1/185; Nilsson Taf. 50, 1; Eitrem: SymbOsl 8 [1929] 31). Aber vereinzelte hl. Bäume haben sich auch in u. bei den Städten lange erhalten; besonders berühmt waren die Eichen des

Zeus von Dodona (Kern: PW 5, 1260f) u. der Ölbaum beim Erechtheion in Athen (W. Judeich, Topographie von Athen² [1931] 281). Das Rätsel, das diese hl. Bäume dem an den Tempelkult Gewöhnten aufgaben, suchten Legenden von wunderbaren Gottesoffenbarungen, die sich an dem betreffenden B. ereignet haben sollten oder sich auf ihn bezogen, zu lösen (vgl. zB. Paus. 8, 13, 2; weiteres Kern 157). Bäume sind indessen überhaupt ein beliebtes Motiv der religiösen Sagenbildung geworden. Erinnert sei an den Mythos von den Hesperidenäpfeln: die Erdgöttin läßt als Hochzeitsgeschenk für Hera im hesperischen Göttergarten einen B. aufsprossen, dessen goldene Äpfel ewige Jugend vermitteln; von den Hesperiden u. einer Schlange bewacht, werden sie gleichwohl eine Beute des Herakles beim letzten seiner Abenteuer (Sittig: PW 8, 1, 1243/8). Erinnert sei ferner an den Typus der Verwandlungssage, der im Mythos von der in einen Lorbeerbaum verwandelten Daphne eine besonders poetische Verkörperung gefunden hat (Ovid. met. 1, 452ff; V. Müller, Typen der Daphnedarstellungen: RM 44 [1929] 59/86). Erinnert sei vor allem an die Kultlegenden der eleusinischen u. orientalisch-hellenistischen Mysterienreligionen; hier haben insbesondere die immergrüne Pinie oder Fichte sowie der Myrrhenbaum in den die Vegetationsgottheiten Kore, Attis, Adonis, Osiris feiernden Liturgien eine Rolle gespielt (vgl. bes. Firm. Mat. err. 24, 1f). War der B. als Eigentum oder Wohnung der Gottheit heilig, dann war es natürlich Frevel, wenn man ihn antastete oder gar fällte (vgl. u. a. Symm. rel. 3, 17). Und heilig war dann alles, was von diesem B. stammte: die Früchte, die *Zweige, die aus den Zweigen geflochtenen Kränze; sie vermittelten Heiligung oder Segen. Daher wurden Zweige mit oder ohne Früchte vom hl. B. oder seinen Artgenossen bei Erntefesten u. allen wichtigen Gelegenheiten des Lebens mitgetragen oder am Hause aufgepflanzt (Nilsson 112/6). Und darum schmückten bei jedem Opfer u. jeder Festfeier die Teilnehmer ihr Haupt mit einem *Kranz. In einigen griech. u. röm. Kulten waren Baumprozessionen (*δενδροφορίαι*) üblich: man führte einen B., der den Gott repräsentierte oder sein Bild umschloß, in feierlichem Zuge herum; so im Dionysos-, Demeter-, Silvanus- u. Kybelekult. Die röm. Holzarbeitergilde trat bei der Silvanus-Dendrophorie, später bei der des Attis aktiv auf. So erklärt es sich, daß sich die Gilde als collegium dendrophorum bezeichnete u. unter dem Patronat des Silvanus, später dem des Attis stand (F. Cumont: PW 5, 216/9). Bei den großen Tempeln legte man gerne hl. *Haine an, Baumgärten, deren Stämme gleichfalls als unantastbar galten (Plin. n. h. 12, 1; Apul. met. 6, 3; Tert. apol. 9, 2). Nahe lag es, das Rauschen der hl. Bäume als Stimme der Gottheit zu verstehen. So hat zB. das Baumorakel der Zeuseiche von Dodona noch bis in christliche Zeit fortbestanden (Symm. rel. 3, 16; Kern: PW 5, 1263). — Die Bäume, die Schatten oder Frucht spenden, Vögel u. Bienen beherbergen (vgl. Verg. georg. 4, 24) u. die Weinreben stützen (Hor. c. 4, 5, 30; epod. 2, 10), sind von Anfang an notwendiges u. geliebtes Element des häuslichen Bereichs (vgl. zB. Hor. c. 2, 11, 13f). Da die Toten es in ihrer Grabeswohnung so haben wollen wie einst im Leben, werden ihnen Bäume oder gar ein ganzer Baumgarten an den Grabhügel gepflanzt (*Grabgarten). Diese uralte Sitte erhält in hellenistischer Zeit aus anderer Wurzel einen neuen Antrieb: die Bäume sind nun Gegenstand bewußten ästhetischen Genusses geworden; dieses Schönheitselement soll auch dem Grab nicht fehlen (zu einseitig betont von Kern 158). Endlich hat auch der unter orphischem Einfluß langsam vordringende Glaube an eine selige Existenz im Jenseits ein Wort mitgesprochen: man begann, solche Bäume an u. um das Grab zu pflanzen, die in ihrem Immergrün ein sprechendes Symbol des Unsterblichkeitsglaubens zu sein schienen. Als solches kam vor allem die Zypresse in Frage (zB. Hor. c. 2, 14, 23; epod. 5, 18). Spuren dieser Praxis sind vereinzelt auf Sepulkraldenkmälern anzutreffen (F. Cumont, La stèle du danseur d'Antibes [Paris 1942]; W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905] 262). — Bei der geschilderten Bedeutung der Bäume mußten sie auch im Leben u. Denken des Volkes, sowie in der wissenschaftlichen u. dichterischen Literatur eine große Rolle spielen. Das Volk dachte sich jeden B. von fühlenden, halbgöttlichen Wesen, den Dryaden, bewohnt u. beseelt, Wesen, die mit dem B. geboren wurden u. mit ihm starben (*Nymphen). Es vermutete zwischen B. u. Mensch eine enge Verwandtschaft u. Sympathie; es gab Bäume, die mit dem Schicksal eines einzelnen, einer Familie, einer größeren Gruppe so eng verbunden waren, daß beide zugleich blühten, litten u. starben u. an dem Los des einen das des anderen abzulesen war (vgl. zB. Plin. n. h. 15, 36; Tac. hist. 2, 78; Suet. v. Vesp. 5 u. ö.; Donat. v. Verg. 1, 3). Daher hat man denn auch gerne am Tag der Geburt eines Menschen einen B. gepflanzt, der sozusagen als sein alter ego mit ihm heranwuchs (Donat. ib. 1, 5). Merk-

würdige Dinge wußte die Volksmär von einem indischen B. Peridexion oder von einer Wunderesche zu erzählen: im Gezweig dieses Baumes sind die Tauben vor ihrem Todfeind, der Schlange, gesichert; denn diese fürchtet den Schatten des Baumes (Plin. n. h. 16, 64; Mély-Ruelle 2, 95, 20ff; M. Wellmann, Der Physiologus [1930] 52). Der Liebende schnitt den Namen seines Mädchens in die Baumrinde ein (Verg. ecl. 10, 53; Ovid. her. 5, 21/30). Eine Redensart sagte: Eher werden die Berge keine Bäume mehr haben, als daß dieses oder jenes geschieht (Ovid. ep. ex P. 4, 5, 41).

b. Literatur. Ethiker u. Dichter zogen den B. gern zur Veranschaulichung menschlicher Verhältnisse heran. Nach Sen. dial. 1, 4, 16 ist nur der den Winden ausgesetzte B. wahrhaft stark, u. so auch nur der Mensch, der vom Sturm des Schicksals geschüttelt wurde. Bei Apul. apol. 23, 5 begegnet das Bildwort vom ,unfruchtbaren B.'. Vgl. etwa noch G. Assfahl, Vergleich u. Metapher bei Quintilian (1932) 108f. Der Historiker benutzte das Bild vom B., der nicht ohne den Wind in Bewegung gerät, um den Sinn des Krieges im Völkerleben zu verdeutlichen (PsCallisth. v. Alex. 3, 6). — Dichter ließen die Bäume reden, erbleichen, lieben, streiten (Babr. fab. 64; Cougny, Epigr. 4, 37; Phaedr. 1 prol. 6; Plin. n. h. 17, 243; Rohde, Rom. 158_2). Vergil erdichtet den B. der eitlen Träume u. den B. des wundersamen goldenen Zweiges (Aen. 6, 283f. 136f). Die adulatorische Hofdichtung läßt wunderbare Erscheinungen unter der Einwirkung des kaiserlichen Numen an der Baumwelt auftreten (F. Sauter, Der Kaiserkult im Spiegel der röm. Dichtung [1935] 169f; Déonna: RevHistRel 83 [1921] 192ff). Griech. Zeugnisse zum Ganzen gesammelt bei Visser 94/127. E. R. Curtius: Roman. Forsch. 56 (1942) 219/56 zeigt, daß der Hain mit gemischtem Baumbestand seit Homer u. erst recht seit Vergil zu den Elementen der literarischen Ideallandschaft gehört u. seit Homer epische Schauplätze durch Bäume markiert werden. — Was die antike Wissenschaft über das Leben, die Aufzucht u. die Kulturgeschichte des B. wußte, hat vor allem Plin. n. h. 14/7 zusammengestellt. Vergil bietet georg. 2 praktische Anweisungen für Baumzüchter in dichterischem Gewand. Die Juristen sahen im B. ein geeignetes Mittel zur Veranschaulichung verwandtschaftlicher Verhältnisse; so entstand das, was man ,arbor iuris' nannte (E. Huschke, Iurisprudentiae anteiustinianae quae supersunt 2.1^6 [1911] 185/7).

c. Kunst. Der Baumkult im kretisch-mykenischen Bereich gab Anlaß zu zahlreichen Darstellungen von Baumheiligtümern in Malerei u. Kunstgewerbe. Nach diesen wurde der hl. Baum wohl ekstatisch-orgiastisch umtanzt, als Träger göttlicher Kräfte berührt u. geschüttelt. In Darstellungen außerhalb des kultischen Bereichs deuten Bäume, deren Gestaltung zwischen realistischer Naturnachahmung u. abstrahierender Reduktion schwankt, die Landschaft an (A. Evans, The Palace of Minos [1926/36] 214 s. v. Tree). Die Baumdarstellungen schwinden mit dem Niedergang der kretisch-mykenischen Kunst u. fehlen in der submykenischen u. geometrischen Epoche der griech. Vasenmalerei. Auch nach der Aufnahme orientalischer Kunstvorstellungen im 8. u. 7. Jh. kommt es noch nicht zu wirklichen Baumdarstellungen. Aus stehenden Palmettenornamenten entwickeln sich in den folgenden Jahrhunderten Palmettenwellenranken u. Palmettenbäume (P. Jacobsthal, Ornamente griech. Vasen [1927] 81/110), deren stilisierte Gestalt dem Griechen mit Leben erfüllte reale Vegetation veranschaulichte, wie ihre Einbeziehung in das Geschehen des Bildes u. ihr enges In- u. Nebeneinander mit realistischen Baumdarstellungen beweist (E. Buschor, Griech. Vasen [1940] Abb. 230; dazu P. Jacobsthal aO. Abb. 80c. 60b. 64a. 65a). Diese sind besonders in der episch-erzählenden schwarzfigurigen Malerei häufig. Der Weinstock erscheint als hl. Baum des Dionysos (Buschor aO. Abb. 144. 139), die Palme in Verbindung mit Apollon (Jacobsthal aO. 65c). Ein Baumheiligtum, bei dem sich ein dionysischer Thiasos vergnügt, zeigt ein vereinzeltes, minoischen u. hellenistischen Darstellungen genau entsprechendes Bild auf einer Vase aus Gela (Nilsson, Taf. 35, 1). Da der Baum, der anthropozentrischen Einstellung der Griechen entsprechend, nicht an sich heilig ist, sondern durch seine Zuordnung zu einem Gotte kultische Bedeutung gewinnt, so erscheint er als Attribut göttlicher Gestalten, zur Charakterisierung ihres Bereiches, an seinem Platz in bestimmten Mythen oder ohne tiefere Bedeutung zur topographischen Bestimmung, doch wird ihm keine eigene Darstellung gewidmet. — Die kultische Architektur, deren Reliefplastik die bindenden Gesetze des griech. Reliefs bestimmte, verzichtete auch aus formalen Gründen weitgehend auf landschaftliche Elemente. Nur auf je einem bedeutsamen Beispiel aus archaischer u. klassischer Zeit deuten Bäume die Umgebung an (Ölbaumgiebel: E. Buschor: AM 47 [1922] 81/91; Lysikrates-Monument: R. Pagenstecher: SbH [1919] 12). Auch auf Weih-

reliefs dient der Baum im allgem. zur Lokalbestimmung, auf Votiven an Asklepios wie auf Grabreliefs hellenistischer u. römischer Zeit als Sitz der Schlange (E. Pfuhl: JbInst 20 [1905] 93 u. Anm. 207). Rundplastische Baumdarstellungen, von denen uns nur das Kunstgewerbe noch eine Vorstellung zu geben vermag (J. Sieveking, Ant. Metallgeräte [o. J.] Taf. 18; Jacobsthal aO. Taf. 104d), fanden sich, wie die antike Literatur berichtet, als berühmte Weihgeschenke in Heiligtümern (Paus. 1, 26, 7; 10, 15, 4; Plut. Nic. 3, 13; dazu J. Overbeck, Schriftquellen [1868] 50/51). Innerhalb eines Bildwerkes hat der Baum nur selten Eigenwert (Corolla L. Curtius [1937] Taf. 37/38), doch ist er eine beliebte Statuenstütze. Verwandlungsdarstellungen von Menschen in Bäume oder baum-menschengestaltige Mischwesen sind erst in hellenistischer Zeit u. nicht ohne orientalischen Einfluß denkbar (V. Müller: RM 44 [1929] Abb. 11 u. Taf. 11). — Etruskische Wandgemälde geben keinerlei Anhaltspunkte für eine exakte Deutung der dort wiedergegebenen Bäume, soweit sie nicht auf Vorstellungen griech. Mythologie zurückgehen (F. Weege, Etruskische Malerei [1921] Taf. 95). Auf einigen dieser Bilder gehört der Baum wohl zu den Requisiten des Totenreiches (Weege aO. Taf. 14. 28. 31. 64. 86), auf anderen mag er lediglich zur Gliederung der Komposition dienen (Weege aO. Taf. 41. 76. 90). Mit der Entstehung einer echten Landschaftsmalerei im 2. Stil der röm.-campanischen Wandmalerei geht die Individualität der einzelnen dargestellten Bäume in der Gesamtkomposition unter. Zugleich sind nicht mehr bestimmte fixierbare Kulte, sondern allgemeine sakrale Motive dargestellt. Dies führt zu einer Verallgemeinerung des immer wieder verwandten Formschatzes, dessen Lieblingsmotiv, ein pavillonartiges Baumheiligtum in ländlicher Umgebung, mit geringen Abwandlungen bis zum 4. pompejanischen Stil erhalten bleibt (Rostovtzeff [s. A Va] Abb. 5. 53). Die gleiche rein sakrale Typik zeigen bis auf wenige Ausnahmen die zur röm.-campanischen Landschaftsmalerei hinüberreichenden sog. ‚hellenistischen Reliefbilder' (Pagenstecher aO. 21/35; Rostovtzeff 100/108). Auf den historischen Reliefs tritt im allgem. das landschaftliche Element ganz zurück, wie sich am Reliefbande der Trajanssäule deutlich verfolgen läßt. Während seine Bilder im ersten Teil mit reichen Baumdarstellungen durchsetzt sind, finden sie sich im zweiten immer spärlicher und dienen fast nur noch zur Trennung der einzelnen Bildthemen (K. Lehmann-Hartleben, Trajanssäule [1926] 135). Seit trajanischer Zeit erscheinen Bäume nur als raumfüllende Hintergrundsmotive. Eine Rückerinnerung an griech. Vorstellungen zeigt sich auf Medaillons des Konstantinbogens, ebenso wie am Kopenhagener Dionysos-Ariadne-Sarkophag, auf denen der Baum seine bestimmte mythische Bedeutung verloren hat u. zum Element einer allgem. mythologisierenden Stimmung geworden ist (G. Rodenwaldt, Kunst der Antike [1927] Abb. 632. 635. 641). Daneben finden sich auf anderen Grabdenkmälern mehrfach Darstellungen immergrüner Bäume, zB. Pinien, Zypressen, Lorbeer als Sinnbilder ewigen Lebens, Zeichen zunehmender Unsterblichkeitshoffnung oder Palmen als Siegeszeichen des Überwinders (F. Cumont, Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains [1942] 429_3).

B. Christlich. I. Neues Testament. Der Täufer u. Jesus verwenden den gesunden u. faulen B. als Bild für gute u. schlechte Menschen; insbesondere ist in ihrem Munde das Ende des unfruchtbaren Baumes Bild des Endschicksals der Sünder (Mt. 3, 10; 7, 17/20; 12, 33; Lc. 3, 9; 6, 43f; 13, 6/9; 23, 31). Jesus läßt den früchtelosen Feigenbaum verdorren u. weist durch diese symbolische Handlung auf das Gericht hin, das einst das Judenvolk treffen wird, wenn es religiös-ethisch unergiebig bleibt (Mt. 21, 19; Mc. 11, 13f). Das Himmelreich, sagt Jesus, ist anfangs wie ein Senfkorn, dann aber wie ein B. mit weitausladendem Gezweig (Mt. 13, 31f u. Par.). In der Kraft des Glaubens ist es möglich, durch bloßes Machtwort einen Maulbeerbaum ins Meer zu verpflanzen (Lc. 17, 6). Joh. 15, 1/6 drückt Jesus die mystische Einheit zwischen ihm und seinen Jüngern durch die Allegorie von *Weinstock und Ranken aus (W. Bauer: Hdb. z. NT 6³ [1933] 189/94; E. Schweizer, Ego eimi [1939] 41ff). Da aus einer guten Baumwurzel gute Zweige hervorgehen müssen, können nach Paulus die Nachkommen der Patriarchen nicht für immer verstockt bleiben (Rom. 11, 16). Er bezeichnet das Judenvolk als Ölbaum, die gegen Jesus sich sperrenden Juden entsprechen den abgehauenen Ölbaumästen, u. die Heidenchristen sind wie Oleasterzweige, die an Stelle der entfernten Äste auf den Ölbaum aufgepfropft wurden u. damit an der Ergiebigkeit der Ölbaumwurzel Anteil gewonnen haben (ebd. 11, 17/24). Jud. 12 werden die Falschlehrer als herbstliche u. entwurzelte Bäume bezeichnet. Die Schilderung des himmlischen Jerusalem in der Apc. (22, 1/2) läßt unter Verquickung von Motiven aus Gen. 2/3 u. Ez. 47 den ‚Strom lebendigen Wassers' am Thron Gottes u. des Lammes,

also im Zentrum der Stadt, entspringen u. in zwei Armen den Hauptplatz der Stadt umfließen, in dessen Mitte der ‚Lebensbaum' steht; dieser trägt zwölfmal im Jahr, allmonatlich, Früchte; seine Blätter sind als Heilmittel für die Völker bestimmt, während der Genuß der Früchte nach 2, 7 dem Sieger im irdischen Kampf für Gottes Sache zufallen wird (vgl. 22, 19; Strack-B. 3, 856f). Zu Apc. 7, 3 s. oben A V Sp. 15.

II. Väterzeit. a. Außerbibl. Bildersprache. In Ode Sal. 11 erscheint Gott als Baumgärtner, der die wilden Bäume durch Beschneiden u. Pfropfen veredelt. Die Erscheinung, daß die unfruchtbare Ulme dem an ihr rankenden Weinstock zur Fruchtbarkeit verhilft u. damit selbst sozusagen fruchtbar wird, ist bei Hermas s. 2 Bild des gottgewollten Austauschverhältnisses, das zwischen Reichen u. Armen bestehen soll. Gerechte u. Ungerechte, die sich hienieden ebensowenig unterscheiden wie Bäume im Winter, werden in der zukünftigen Welt wie sommerliche u. winterliche Bäume von einander verschieden sein (ebd. 3/4). Das alljährliche Absterben u. Wiederlebendigwerden der Bäume ist Analogie, Unterpfand, Zeugnis für die Auferstehung der Toten (Theophil. ad Autol. 1, 13; Tert. res. carn. 12 [2, 482 Oe.]; Cyrill. Hier. cat. 18, 7 usw.). Nach Clem. Al. strom. 1, 10, 4 ist die anregende Wirkung der Hl. Schrift auf Leser u. Hörer ähnlich der durch das Pfropfen erzeugten Beeinflussung des B.; ebenso die Einführung in die christl. Wahrheit u. Weisheit (ebd. 6, 117, 2/120, 2). Von der Notwendigkeit sorglicher Pflege junggepflanzter Bäume kann man lernen, daß man die Schößlinge der Sünden u. das Unkraut der Gedanken beseitigen muß, bis das Reis des Glaubens sich gefestigt hat (ebd. 2, 95, 1/96, 4). Seine ‚Teppiche', meint Clem. ebd. 7, 111, 1/3, seien nicht ein wohlgeordneter Baumgarten, sondern nur eine Berghalde mit regellos gemischtem Baumbestand. Wie ein Baumgarten Bäume mit süßem u. herbem Geschmack umschließt, so auch die Hl. Schrift süße u. herbe Worte, sagt Origenes (in Sam. hom. 1 [11, 289/91 L.]). Nach Cypr. mortal. 12 sind die in der Verfolgung erprobten Christen wie Bäume mit tiefen Wurzeln, die kein Sturmwind mehr erschüttern kann. Die Peridexion-Fabel deutet der Physiol. 34 ursprünglich so, daß der B. das Kreuz, der Schatten den Hl. Geist, die Baumfrüchte die pneumatischen Gaben darstellen. Eine jüngere Fassung gibt der Auslegung eine trinitarische Wendung: der B. ist der Vater, das Holz der Sohn, der Schatten der Hl. Geist (vgl. B. Fischer, Das Psalmenverständnis der Alten Kirche 1. Habil.-Schr. Bonn 1946, Masch.-Schr. 13f). Ephräm veranschaulicht an B. u. Frucht das Verhältnis Gottes des Vaters zum Sohn (adv. scrut. s. 76 [3, 141 Rahm.]; vgl. s. 77 u. s. 1b). Liebevolle Versenkung in die biologischen Eigentümlichkeiten der Bäume u. die Besonderheiten der Baumkultur mit entsprechender moralischer u. mystischer Ausdeutung findet sich bei Basil. hex. 5, 6/10 u., zT. in Abhängigkeit von Basil., bei Ambros. ex. 3, 47/69. Nach Greg. Naz. ist die Jungfräulichkeit unter den Tugenden, was der Ölbaum unter den Bäumen ist (carm. 1, 2, 2, 656 [PG 37, 630A]). Mit aufgezwungener Tugend geht es wie mit einem gewaltsam gebogenen B., der in die alte Lage zurückfällt, wenn der Druck aufhört (id. or. 2, 15). Optat. Milev. nennt 2, 11 die Gerechten, Enthaltsamen, Barmherzigen, Jungfrauen Bäume, die in den Gottesgarten der Ekklesia gepflanzt sind. Nach Aug. s. Mai 14, 3 (294, 30ff Morin) ist der Christ in dieser Welt dem winterlichen B., der Christ nach der Berührung durch den calidus aer adventus Christi dem sommerlichen B. vergleichbar. Anderswo bezeichnet Aug. das Menschengeschlecht als einen B.; die um den B. herum ausgeworfene Grube ist die Demut, der in diese gelegte Dünger die Bußtrauer (s. Wilmart 3, 3 [682, 20ff M.]). Wie der wertlose B. durch seinen Schatten die Saat verdirbt, so der schlechte Mensch durch sein Beispiel die Untergebenen, sagt Petr. Chrysol. (s. 106 [PL 52, 495]). Tatenlose Liebe ist wie ein unfruchtbarer B. in der Blütenpracht des Frühlings (id. s. 162 [PL 52, 626B]). Nach Fulg. Rusp. s. 1, 4 sind die Christen Bäume im Baumgarten des himmlischen agricola, die durch ihren Ertrag die Mühen des Züchters lohnen sollen; ‚Bäume Gottes' nennt sie ein Bischof auf der Synode zu Ephesus v. J. 449 (AbhG NF 15 [1917] 75, 47).

b. Bibelauslegung. 1. Baum der Erkenntnis. Der B. der Erkenntnis heißt so, weil man durch ihn den guten u. den bösen Menschen auseinanderkennt oder weil der Mensch durch ihn das Gute u. Böse in seinem Innern kennenlernt (Joh. Dam. fid. orth. 2, 11). Wie im Paradies Erkenntnis- u. Lebensbaum nahe beieinanderstehen, so sind auch im Christen Erkenntnis u. Leben untrennbar verbunden (Diogn. 12). Clem. Al. weist strom. 3, 104, 1f die Ansicht zurück, mit dem verbotenen Essen vom B. der Erkenntnis sei die eheliche geschlechtliche Vereinigung gemeint. — Besonders beliebt ist die Gegenüberstellung von Erkenntnisbaum u. Kreuz. Den am Erkenntnisbaum zutage getretenen Ungehorsam hat

Christus durch den am Kreuz bewiesenen Gehorsam geheilt (Iren. 5, 16, 3H.; 5, 17, 3; 5, 19, 1; Leo M. s. 57, 4 u. ö.). Was durch den Erkenntnisbaum einst gestorben war, wird durch den Kreuzesbaum u. die in der Taufe erfolgende Tränkung mit dem Wasser vom Kreuzesbaum Christi neu belebt (PsTert. adv. Jud. 13 [2, 735 Oe.]). Durch den Erkenntnisbaum kam die Sünde, durch den Kreuzesbaum wurde sie getötet (Ambr. in Ps. 35, 3). Per arborem mortui, per arborem vivificati (PsAmbr. s. 45, 3). Dem Erkenntnisbaum gegenüber ist der Kreuzesbaum als der himmelhohe, das All tragende, allen Zuflucht u. Heil gewährende B. eingepflanzt (Hippol. = PsJoh. Chrys. hom. 6, 5 [8, 271f Montf.]). Nicht der Erkenntnisbaum im Paradies trug wahreFrucht, sondern der Kreuzesbaum (PsTert. aO.). Zur Antithese vgl. ferner Firm. Mat. err. 25, 2; Orig. c. Cels. 6, 34. 36; Petr. Chrysol. s. 59, 60 (PL 52, 364A. 367C); die Praefatio de passione des Miss. Rom. (unbekannten Ursprungs, aber sicher altchristlich); die Kreuzhymnen Pange lingua, Vexilla regis, Crux benedicta (172/81 Walpole). — Bei Petr. Chrysol. s. 99 (PL 52, 478A/B) begegnet die Antithese arbor scientiae-arbor sinapis.

2. Baum des Lebens. Der Lebensbaum heißt so, weil er lebenspendende Kraft besaß oder weil nur die des Lebens Würdigen von ihm essen durften (Joh. Dam. fid. orth. 2, 11). Die typologische oder allegorische Auslegung hat im Lebensbaum gewöhnlich Christus, das Kreuz bzw. die Kreuzreliquie, seltener den christlichen Menschen oder die Anschauung Gottes gesehen (Christus: Just. M. dial. 86, 1; Ign. ad Trall. 11; Orig. in J. Nave 8, 6; Meth. conv. 9, 3; Ambr. Is. et an. 5, 43; Aug. civ. D. 13, 21 usw.; das Kreuz: Orig. aO.; Schatzhöhle 4, 3; Ambr. ps. 35, 3; Leo M. s. 57, 4; 70, 4; Joh. Dam. fid. orth. 2, 11 usw.; Kreuzreliquie: Greg. Nyss. v. Macrin.: PG 46, 789D; Ölampullen v. Monza [Bauerreiss 8f] usw.; Christ: Hilar. in Ps. 1, 18; Anschauung Gottes: Joh. Dam. aO.). Zur Gleichsetzung Lebensbaum-Christus einige bemerkenswerte Zeugnisse: Gute Früchte im Paradies der Ekklesia können nur Äste des Lebensbaums Christus tragen (Ign. aO.; vgl. H. Schlier, Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen [1928] 51ff). Der menschgewordene Logos ist als Lebensbaum im Paradies dieser Welt herangewachsen (Clem. Al. strom. 5, 72, 2f). Der Lebensbaum Christus wächst im Paradies der Ekklesia an den Wassern der Erlösung u. bietet als Frucht seine Lehre, die evangelische Lebensordnung u. die Unvergänglichkeit (Method. aO.; vgl. Ps. 1, 3). Zur Gleichung Lebensbaum-Kreuz folgende Beispiele: Der Lebensbaum des Kreuzes brachte die Erkenntnis des Guten u. Bösen, da an ihm der gute Christus u. der böse Teufel aufgehängt waren (Orig. aO.). Der Lebensbaum des Kreuzes ist mitten auf der Erde aufgerichtet (Schatzhöhle 4, 3; vgl. Gen. 2, 9). Nach Leo aO. soll der Christ sein sündhaftes Begehren auf dem ‚B. des Lebens' kreuzigen (vgl. Gal. 5, 24), damit er nicht aus dem Paradies der Ekklesia vertrieben werde. In diesen Zusammenhang gehört auch der Spruch, den der verstorbene Ophit beim Durchschreiten eines der Tore der 7 Archonten spricht: ‚Horaios, laß mich vorbei, da du das Zeichen deiner Macht aufgelöst siehst im Gepräge (τύπῳ) des Lebensholzes' (Orig. c. C. 6, 31 aE.). Auf der Gleichung Lebensbaum-Kreuz u. auf der Vorstellung, daß der Paradiesesstrom am Lebensbaum entsprang, beruhen die christl. Bildreden von Lebensbaum u. Lebenswasser. Nach Mart. Matth. 4/9 wird der Stab des Matthaeus, vor der Kirche in den Boden gesteckt, zu einem gewaltigen, früchtereichen Lebensbaum, an dessen Wurzeln eine Quelle entspringt. Daß unter diesem Quellwasser konkret die Taufe verstanden wurde, zeigt sich deutlich bei PsTert. adv. Jud. 13 (2, 735 Oe.): ‚wir lebten wieder auf, als wir das Taufwasser vom Kreuzesbaum tranken' (vgl. auch Hilar. in Ps. 1, 17). Die gleiche Vorstellung begegnet in der mandäischen Taufliturgie; zB.: ‚Ich verehre, verherrliche u. preise das gewaltige, fremde Leben ... u. den großen B., der ganz Heilungen ist' (Liturg. S. 15, 5ff; 76, 141 Lidzb.; Ginza 59, 15/60 Lidzb.; vgl. auch Lidzbarski, Liturgien XXI, wo darauf hingewiesen wird, daß bei den Mandäern die Lebensquelle immer zusammen mit einem B., gewöhnlich mit einer Pinie, dargestellt wurde). — Die spätjüdische Vorstellung, daß der Lebensbaum ein Ölbaum sei, wirkt im christl. Bereich weiter. Nach PsClem. recogn. 1, 45 ist der Mensch Jesus vor der Vereinigung mit dem Logos vom Vater zum Herrscher der oberen Welt gesalbt worden mit dem aus dem B. des Lebens gewonnenen Öl. Eine christl. Überarbeitung der V. Adae et Evae läßt den Erzengel Michael an Eva u. Seth die Verheißung richten, daß Christus nach seiner Taufe alle, die an ihn glauben, mit dem ‚Öl der Barmherzigkeit vom B. des Lebens' salben werde; er selbst wird diejenigen, die in sein Reich gelangen, mit dem gleichen Öl salben (2, 520 Kautzsch). Die Act. Thom. 157 sagen in einer der Taufe voraufgehenden Ölepiklese: ‚Jesus, es komme deine sieghafte Kraft u. lasse sich auf dieses Öl nieder, wie sie sich damals auf das

ihm verwandte Holz niederließ (AAA 2, 2, 267). 5 Esdr. 2, 12 (395 Hennecke) spricht davon, daß der Lebensbaum den Seligen im anderen Leben den Wohlgeruch der Salbe spende. Nach Orig. c. C. 6, 27 hat in einem Salbungsritus der Ophiten der Empfänger zu sprechen: ‚Ich bin gesalbt mit weißer Salbe aus dem Lebensholz'. — Zum Weiterleben des Lebensbaum-Motivs in der theologischen Literatur, in Legende u. Dichtung des MA vgl. Bauerreiss 4f.

3. Andere bibl. Baumstellen. Wie die Fruchtbäume nach Gen. 1, 12f Frucht u. Same in sich schließen, so müssen auch wir Frucht u. Samen aller guten Werke u. Tugenden in uns hegen (Orig. in Gen. hom. 1, 4 [8, 111 L.]). Der zum grünen B. gewordene Stab Aarons ist der Mensch, der in Christus wiedergeboren ist (Caes. Arel. s. 111, 5 [1, 1, 441 Morin]). In welchem Sinn der himmlische Vate als agricola in uns den Baumgarten der Tugenden züchtet, beschreibt ausführlich Orig. zu Lev. 26, 4 (in Lev. hom. 16, 4 [9, 435f L.]). Der Streit der Bäume im Richterbuch ergibt das Königtum des B. der Keuschheit, des Keuschlamms (ῥάμνος), u. damit den Vorrang der Keuschheit (Method. conv. 10, 2f). Die Baumzweige, welche man zum ‚himmlischen Laubhüttenfest' mitbringen muß, sind die Tugenden (ebd. 9, 3f). — Der ‚B. an Wasserbächen' aus Ps. 1 weist nach Barn. 11, 6/8 teils auf den christl. Menschen, teils auf Kreuz u. Taufwasser hin (vgl. B. Fischer aO. [Sp. 23u.] 12; Barn. gibt, mit einer Testimoniensammlung arbeitend, bereits traditionelle Auslegungen wieder). Die Deutung auf den Christen lebt zB. bei Tert. idol. 15 (CSEL 20, 49) weiter, der den christlichen Menschen als immergrünenden B. bezeichnet; vgl. ferner Hilar. in Ps. 1, 15. 18. Die Deutung auf das Kreuz kehrt wieder zB. bei PsCypr. mont. Sina 9 (CSEL 3, 3, 115), der in den Wasserbächen die aus der Seitenwunde Jesu fließenden Ströme lebendigen Wassers erkennt (Fischer aO. 13; J. v. Loewenich, Das Joh.-Verständnis im 2. Jh. [1932] 17 leitet das Motiv von Kreuz u. Wasser zu einseitig aus Joh. 7, 38 ab). Für andere Väter ist der fruchtbare B. an Wasserbächen, dessen Blätter nicht abfallen, Christus. So zB. Orig. sel. in Ps. 1 (11, 379ff L.); Hilar. in Ps. 1, 14ff; Didym. in Ps. 1, 3 (PG 39, 1158C); Hier. in Ps. 1 (Pl 26, 824); Aug. en. in Ps. 1, 3; Ambr. in Ps. 1, 35. 37. 40f. Näherhin erkennt Orig., gleich anderen Vätern den B. an Wasserbächen u. den paradiesischen Lebensbaum miteinander verquickend, in dem B. von Ps. 1 die präexistente menschliche Seele Christi, die zur Erleuchtung der Menschen ins Paradies verpflanzt wird; Früchte u. Blätter werden auf die je nach der Stufe der Gläubigen verschiedenen Lehren Christi gedeutet (über die Hintergründe der Exegese vgl. Fischer aO. 14_{49}). Für Didym. aO. ist der B. an Wasserbächen der Lebensbaum d. h. der Weinstock Christus, dessen Zweige u. Äste die Gerechten werden müssen, um wahre Frucht hervorbringen zu können. Nach Aug. aO. bringt der B. Christus Frucht durch Begründung der Ekklesia, nach Hier. aO. durch Übergabe seines Reiches an den Vater. Die Blätter sind nach Hilar. u. Hier. aO. die Worte der Glaubensverkündigung. — In Ps. 95, 10 haben die Juden, meint Justin. dial. 73, 1, die Worte ‚vom Holz herab' unterschlagen (vgl. dazu: Psalmi ed. A. Rahlfs = Septuaginta 10 [1930] 31). Der Lebensbaum von Prov. 3, 18 ist nach Didym. das Kreuz (zSt.: PG 39, 1625C). Die zugleich duftende u. wohlschmeckende Frucht des Apfelbaums in Cant. 2, 6 ist nach Orig. Bild Jesu (zSt.: 50, 13ff Baehr.; ebenso Ambr. in Ps. 118, 5, 9). Das von der hohen Zeder abgebrochene Reis aus Ez. 17, 23f ist nach Orig. die Ekklesia, die, auf dem hohen Berg Christus gepflanzt, sich zu einem gewaltigen B. auswächst (in Ez. hom. 12, 5). Das Wasser u. die Bäume in der Vision Ez. 47, 1/13 bedeuten für Barn. 11, 10/11 den Tauffluß u. die daraus emporsteigenden Christen; die Früchte der Bäume sind inkonsequenterweise die Worte Gottes, die ewiges Leben spenden. Die fruchttragenden Bäume im Park der Susanna erinnern Hippolyt an die Heiligen in der Ekklesia (in Dan. 1, 11). Der gute B. des Evangeliums ist nach Ambr. in Ps. 118, 9, 15 der wahrhaft gute Gott selbst, der die Engel u. Menschen als Früchte hervorbringt. Theodote war ein ‚schöner B.' im Sinn des Evangeliums, sagt der Verf. der Vita et mirac. Cosm. et Dam. 1, 11 Ruppr.

c. Baumkult. u. Baumriten. Clem. Al. strom. 7, 4; 26, 2 betont gegenüber der heidn. Vorstellung von heiligen Bäumen, daß Gott im geschöpflichen Bereich nur die Gesinnung des Gerechten als heilig anerkenne. Min. Fel. 20, 4 tut die Verwandlungssagen der Vorzeit als ‚Ammenmärchen' (aniles fabulae) ab. Den heidn. Baumriten u. Baummythen gegenüber arbeitet Firm. Mat. err. 27 die Bedeutung des B. in der christl. Heilsgeschichte heraus. Die hl. Bäume sind, wenigstens im Westen, auch in den späteren Jahrhunderten noch nicht verschwunden (vgl. G. Stara-Tedde: Ricerche sulla evoluzione del culto degli alberi dal principio del sec. IV in poi: Bull-Com 35 [1907] 129/81). Für den Osten scheint im negativen Sinn zu zeugen Joh. Chrys. in Jes. 1,

8 (6, 17 Montf.); im positiven dagegen Ephr. abren. 3 (3, 215 Rahm.): abrenuntio cunctis quae fiunt . . . in arboribus. Der Cod. Theod. 16, 10, 12, 2 verbietet das Schmücken der hl. Bäume mit vittae. Caesarius muß seine Gläubigen immer wieder ermahnen, die Darbringung von Vota an den hl. Bäumen zu unterlassen (s. 1, 12; 13, 5; 14, 4; 52, 1; 54, 5; 229, 2. 5 Morin). Aberglaube sei es, wenn man das Holz gestürzter Bäume dieser Art nicht als Brennholz benutzen möge (s. 54, 5 M.). Martin v. Bracara bezeichnet es als Teufelsdienst, wenn man an den hl. Bäumen Kerzen anzünde u. Frucht- u. Weinspenden auf den Stamm schütte (err. rust. 16 [29, 3 Casp.]; vgl. Dicta Pirmini 22 [172 Casp.]). Wer auf seinem Grundstück einen von Heiden u. irregeleiteten Christen verehrten B. stehen hat, ist nach Caesar. im Gewissen verpflichtet, ihn zu beseitigen (s. 14, 4; 54, 5 M.; vgl. 53, 2). Gregor d. Gr. fordert von der Königin Brunichilde i. J. 597, keinen Baumkult zu dulden (ep. 8, 4 [MG ep. 2, 1, 7, 22]); vom Bischof Agnellus v. Terracina verlangt er iJ. 598 strenge Bestrafung derer, die in seinem Gebiet Baumkult betreiben (ep. 8, 19 [ebd. 2, 1, 21, 12]). Da die hl. Bäume bei der bäuerlichen Bevölkerung die wichtigsten Kultorte sind, sind die christl. Missionare besonders darauf aus, diese zu vernichten (Callinic. v. Hypatii 103, 10 Bonn; Sulpic. Sev. v. Martini 13, 1/8; vgl. die Donareiche des Bonifatius: Willib. v. Bonif. 34 [ASS Jun. 1, 467]; weitere Zeugn. BullCom 35 [1907] 142/7). Über die Christianisierung hl. Bäume s. ebd. 156/63. Vgl. *Silvanus, *Grenze.

d. Totenkult. Daß auch die Christen ihre oberirdischen Grabplätze gern mit Bäumen, vor allem mit Zypressen, bepflanzten, ist u. W. in der Literatur nicht bezeugt, trotzdem wohl nicht zu bezweifeln; *Grabgarten. H. U. v. Schoenebeck: RivAC 14 (1937) 289ff sieht in den Bäumen u. Hirtenszenen gewisser Sarkophage von der Art des Sark. von La Gayolle Hinweise auf den Grabgarten; in diesem Sinn spricht er von der Gruppe der Paradeisossarkophage (s. aber unten f).

e. Dichtung. Daß der B. auch im christl. Bereich wesentliches Element der literarischen Ideallandschaft bleibt, zeigt E. R. Curtius a O.; vgl. Curtius, Europäische Literatur u. latein. Mittelalter (Bern 1948) 189/207.

f. Kunst. In der altchristl. Denkmälerwelt tritt der B. in vielfältiger Verwendung auf. Auf Grabplatten erscheint er gelegentlich als einziges, die Inschrift begleitendes bildliches Element (zB. De Rossi: RS 2, 323 mit Ölbaum; 3 Taf. 31, 48 mit Eiche; danach Leclercq Fig. 883f). Der B. könnte hier der Kennzeichnung des Grabes oder einer symbolischen Absicht dienen. Aber selbst, wenn das letztere feststände, wäre schwerlich auszumachen, ob Ölbaum oder Eiche auf Eigenschaften des Verstorbenen, auf die Auferstehung oder auf das Paradies hinweisen wollen. — Im 3. Jh. liebt man es, auf Sarkophagen ausführlich geschilderte Hirtenidyllen anzubringen; sie spielen sich unter locker verteilten Ölbäumen ab (zB. Later.-Sark. 150: Wilpert, Sark. Taf. 58; Gerke Taf. 3, 1). Hier hat der B. die Landschaft anzudeuten. Gleiches ist zu sagen, wenn auf Malereien, Sarkophagen, Goldgläsern usw. die isolierte Figur des ‚Guten Hirten‘ von einem oder mehreren Bäumen begleitet wird (zB. Grabplatte Later., Mus. Epigr., Wand 14, 4: DACL 13, 2, 2378 Fig. 9942; Goldglas: Garrucci, Stor. 175, 1). Wenn, wie vermutet wird, der ‚Gute Hirt‘ die Heimholung des erlösten Menschen ins Paradies u. das Hirtenidyll das selige Leben im Paradies selbst bezeichnen soll, nimmt der B. natürlich an dieser Symbolik teil. Sicher liegt diese Paradiesessymbolik vor bei gewissen Darstellungen, welche Heilige in einer blühenden Landschaft zeigen, so besonders bei dem Apsismosaik von S. Apollinare in Classe (Berchem-Cl. 158). Es gibt aber andere szenische Darstellungen, wo dem B. ebenso sicher jede symbolische Beziehung abgeht u. er eben nur die Aufgabe hat, die Landschaft zu vertreten (zB. Szene der Heilung der Blutflüssigen: Lipsanothek von Brescia: J. Kollwitz, Die Lips. v. Br. [1933] Taf. 2; Rom, S. M. Maggiore, Mosaikbild der Mosesvision: Wilpert, Mos. Taf. 17; Berchem-Cl. 28). — Das Bedürfnis nach einer gefälligen Abrundung der Komposition hat schon im 3. Jh. dazu geführt, den ‚Guten Hirten‘ genau in die Mitte zwischen zwei Ölbäume zu stellen (zB. Later.-Sark. 181: Wilpert, Sark. Taf. 1_1; Gerke, Taf. 51, 1; ferner Grabplatte im Lateran: O. Marucchi, I monumenti del Mus. crist. Pio-Lateran. [Mail. 1910] Taf. 57, 6. 13; danach DACL 13, 2, 2379). Hier übernimmt der B. außer der ikonographischen Aufgabe der Landschaftsandeutung die kompositorische Funktion eines Rahmenmotivs. In dieser letzteren ist der B. dann auch auf Darstellungen verwendet worden, wo er als Landschaftselement sicher nichts zu tun hat; so wird zB. die geläufige Gruppe des von Löwen flankierten Daniel mit Bäumen eingefaßt (Wilpert, Sark. Taf. 208, 9). Wenn man daher auf zahlreichen Darstellungen auch die Oransfigur von Bäumen eingefaßt findet, wird man die Bäume zunächst nur als Rahmen ver-

stehen dürfen; daß sie zugleich eine Landschaft sei es eine irdische, sei es eine himmlische, bezeichnen sollen, ist nicht ohne weiteres gegeben (vgl. zB. den Sark. von S. M. antica: Wilpert, Sark. Taf. 1, 2; Gerke Taf. 52, 2; ferner Goldgläser mit Agnes: Garrucci, Stor. Taf. 190, 2. 5; 191, 3. 4; weitere Beispiele DACL 12, 2301/5). Ähnliches gilt auch von den durch Bäume eingefaßten Darstellungen der sog. Gesetzesübergabe durch Christus. Es gibt aber eine Einzelheit, welche die Lokalisierung der meisten Vertreter dieses letzteren Bildtypus in das Paradies, d. h. das Jenseits, sicherstellt: das Auftreten des von den 4 Paradiesesströmen überfluteten Hügels als Standort Christi (s. u.). Ob man von da aus schon berechtigt ist, mit E. Weigand: ByzZ 41 (1941) 108 die Palme ganz allgemein als ,typischen Paradiesesbaum' zu bezeichnen, bleibt noch zu prüfen (*Palme B). Sicher ist jedenfalls, daß im 4. Jh. die Palmbaumumrahmung die Ölbaumumrahmung mehr u. mehr verdrängt (vgl. Gerke 168_1). — Auf Sarkophagen mit größerer Szenenfülle wird die Gesamtkomposition schon im 3. Jh. gelegentlich durch Bäume gegliedert (zB. auf dem Sark. von S. M. antica; weiteres bei Gerke 234/315). Daraus könnte sich der sog. Baumsarkophag entwickelt haben, bei dem die Bäume so eng aneinander treten, daß sich eine Folge von gleich großen Nischen bildet; in diese Nischen sind die einzelnen Szenen oder Apostelfiguren hineingestellt (zB. Later.-Sark. 164: Wilpert, Sark. Taf. 142_3; Sybel, Antike 2 Abb. 34; die Ableitung des Baumsarkophags vom Sarkophag mit Baumgliederung bestreitet E. Weigand: ByzZ 41 [1941] 420). Eine symbolische Auslegung kommt für die Bäume in beiden Fällen nicht in Frage; nur dann, wenn man in die Nischen den erhöhten Christus oder die Apostel stellte, könnte man sekundär an das Paradies gedacht haben. Anders ist es mit den Bäumen bei den himmlischen Heiligenprozessionen (S. Apollinare Nuovo u. Arianerbaptisterium in Ravenna: Berchem-Cl. 138. 172); hier wird die die Heiligengestalten trennende Dattelpalme entweder die Tugenden der Heiligen oder wahrscheinlicher das Paradies andeuten sollen. — Es gibt eine Reihe von bibl. Darstellungen, bei denen der B. auftritt, weil er nach dem Schrifttext zur Szene gehört. So erscheint neben oder zwischen dem Stammelternpaar der Erkenntnisbaum, in der Darstellung des Abrahamgastmahls die Eiche von Mambre, im Bilde des Einzugs Jesu in Jerusalem der B. des Zachaeus (vgl. etwa Sark. der Adelphia in Syrakus: Wilpert, Sark. Taf. 92; Mosaikbild des Abrahamgastmahls im Chor von S. Vitale-Ravenna: Berchem-Cl. 251). Bei der Wiedergabe der Gefangennahme Jesu auf der Lipsanothek v. B. deuten Bäume den Garten Gethsemane an (Kollwitz aO. Taf. 1). Vgl. hierzu auch die Darstellung des erhängten Judas (Kollwitz aO. Taf. 5). — Schon im 4. Jh. hat man das Kreuz als ,B. des Lebens' kennzeichnen wollen (vgl. L. v. Sybel, *Ξύλον ζωῆς*: ZNW 19 [1919/20] 85/91). Das Kreuz an der Brunnenwand in der Pontiankatakombe in Rom ist noch ein Zweige treibendes Gemmenkreuz (Wilpert, Mal. Taf. 259, 1). Dagegen ist das Kreuz auf zwei Ölampullen in Monza einer Palme angeglichen (RivAC 4 [1927] 117ff). Oft stehen Gemmen- u. Baumkreuz auf einem von den 4 Paradiesesströmen bewässerten Hügel. Dieser ,Paradiesesberg' begegnet mit dem Gemmenkreuz zB. auf dem der Komposition nach altchristlichen Mosaik der Lateranbasilika (Wilpert, Mos. 1, 190), ferner auf ravennatischen Sarkophagen (Wilpert, Sark. Taf. 243) u. auf der Silberschüssel Stroganoff (Wulff, Kunst 1, 199). Das Baumkreuz auf dem Paradiesesberg findet sich zB. auf den Ampullen von Monza (s. o.). — Aber auch die in der Literatur so häufige Identifizierung des Lebensbaumes mit Christus hat ihren Niederschlag in der Kunst gefunden. Hierher gehören alle Darstellungen, die den stehenden oder thronenden Christus auf dem ,Paradiesesberg' zeigen. Das früheste Denkmal dieser Art gehört noch der Mitte des 4. Jh. an: die Legem-dat-Szene im Mausoleum der Constantia (Wilpert, Mos. Taf. 4) mit einrahmenden Palmbäumen. Ein Beispiel mit sitzendem Christus ist die Darstellung der Huldigung des Petrus u. Paulus auf dem Sarkophag der Kathedrale von Ravenna (Wulff, Kunst 1 Taf. 13, 2). Statt der menschlichen Figuren sind gelegentlich Lämmer eingesetzt, zB. auf dem sog. Sarkophag Valentinians III in Ravenna (Wulff aO. 1, 181). Die Lebensbaum-Christus-Symbolik dürfte sich auch auf der Lipsanothek von Brescia (Kollwitz, aO. Taf. 6c) u. auf einem röm. Karneol (Dölger, Ichth. 1^2, 263f) finden. Über das Weiterleben dieser Motive im MA vgl. Bauerreiss. — Der Umstand, daß das Atrium der Gotteshäuser spätestens im frühen MA als paradisus bezeichnet wird (vgl. Ducange s. v.) u. daß der in der Mitte des Atriums stehende Brunnen gelegentlich symbolische Hinweise auf die Paradiesesströme trägt, hat in neuerer Zeit den Anstoß dazu gegeben, den Pinienzapfen, mit dem der Brunnen öfters ausgestattet war, als Lebensbaum zu deuten (vgl. Bauerreiss 26f. 66f; ältester bekannter Brunnen dieser Art ist der

aus dem Vorhof von Alt-St. Peter, wohl dem 5. Jh. angehörig). Ob mit Recht, ist zweifelhaft.

III. Gnosis u. Magie. Für die Gnosis des Justinus sind Paradies u. Paradiesesbäume nur allegorische Bezeichnungen für die aus dem Verkehr Elohims u. Edems hervorgegangenen 24 Engelwesen; der ,B. des Lebens' ist der dritte der 12 väterlichen Engel, Baruch, der ,B. der Erkenntnis' der dritte der 12 mütterlichen Engel, Naas (Hippol. ref. 5, 26). Die Pistis Sophia, das Buch Jeû u. ein unbekanntes Werk des gleichen Kreises nennen unter den Hypostasen des ,Lichtschatzes' neben den 7 ,Amen', den 3 ,Amen' u. den 7 ,Stimmen' 5 ,Bäume' (s. das Register der Ausgabe von Schmidt: GCS s. v. Baum); diese ,Bäume' müssen einer hohen Stufe in der Abfolge der Emanationen angehören (Unbek. gnost. Buch 4 [339 Schmidt]). — Der Magier Cyprian nährt sich 40 Tage u. 40 Nächte nur vom Mark der Bäume (F. Bilabel-A. Grohmann, Griech., kopt. u. arab. Texte z. Rel. u. relig. Lit. in Ägyptens Spätzeit [1934] 162). Über die magische Bannung in ,unfruchtbare Bäume' vgl. F. Pradel, Griech. u. süditalien. Gebete (1907) 357.

Z. Ameisenowa, The Tree of Life in Jewish Iconography. Journ. of the Warburg Inst. 2 (1938/39) 326/45. - W. Andrae, Die Jonische Säule (1933). - W. Bannier, Art. Arbor: ThesLL 2, 419/27. - R. Bauerreiss, Arbor vitae. Der Lebensbaum u. seine Verwendung in Liturgie, Kunst u. Brauchtum des Abendlandes (1938). - H. Bergema, De Boom des Levens in Schrift en Historie (Hilversum 1938). - R. Bernheimer, Romanische Tierplastik u. die Ursprünge ihrer Motive (1931) 85/8. - C. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen (1856). - W. Boette, Art. Lebensbaum: Bächtold-St. 5, 950/5. - K. Budde, Der B. der Erkenntnis in der Paradiesesgeschichte: ZDMG 86 (1933) 101/10. - A. C. Coomarasocamy, The Inverted Tree: Quart. Journ. Mythic Soc. 29 (1938) 111/49. - H. Danthine, Le palmier dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne. Texte et Album (Paris 1937). - S. Dorigny, Art. Téménos: DS 5, 83/8. - A. Deimel, Gen. cc. 2/3 cum monumentis Assyriis comparata: Verbum Domini 4 (1924) 284/7. 312/5 (behandelt die Parallelen zum atl. Lebensbaum). - R. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt (1910) Index. - J. Feldmann, Paradies und Sündenfall (1913). - J. Fergusson, Tree- and Serpent Worship (London 1873). - J. G. Frazer, Der goldene Zweig (1928). - F. Gerke, Die christl. Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit (1940), Register 384f. - U. Holmberg, Der B. des Lebens = Annales Acad. Fennicae, Ser. B 16 (1922/3). - G. Karo, Altkretische Kultstätten: ARW (1904) 142/45. - H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten (1941) 83/9. - O. Kern, Art. Baumkultus: PW 3, 1, 155/67. - G. Lechler, The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures: Ars Islamica 4 (1937) 370/415. - H. Leclercq, Art. Arbres: DACL 1, 2691/2709. - I. Löw, Die Flora der Juden (1928). - W. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte der Germanen² (1904/5). - H. Marzell, Art. B.: Bächtold-St. 1, 954/8. - Z. Mayani, L'arbre sacré et le rite de l'alliance chez les anciens Sémites (Paris 1935). - J. Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie (1890). - Nilsson, Gesch. 1, 194/7. 260/3. - A. Parrot, Le ,Refrigerium' dans l'au-delà (Paris 1937). - R. J. Peebles, The dry Tree, Symbol of Death: Vasar Medieval Studies (New Haven 1923). - N. Perrot, Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam (Paris 1937). - E. Peterich, Die Theologie der Hellenen (1938) 128/33. - J. H. Philpot, The sacred Tree or the Tree in Religion and Myth (London 1897). - F. Piper, Der Lebensbaum: Evangel. Kalender 1863, 17/94 (Väterstellen). - E. Saglio, Art. Arbores sacrae: DS 1, 356/62. - E. R. Schlee, Die Ikonographie der Paradiesesflüsse (1937). - E. Unger, Art. Lebensbaum: Ebert RL 7, 261f. - A. Ungnad, Die Paradiesesbäume: ZDMG 78 (1925) 111/8; 79 (1926) 201. - M. W. de Visser, De Graecorum diis non referentibus speciem humanam (Leiden 1900) 19/21. 94/128. 216f. - P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde (1934), Reg. s. v. Baum, Lebensbaum. - L. Weniger, Altgriechischer Baumkultus (1919). - A. J. Wensinck, Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia = Verhandelingen Akad. Amsterdam, Afd. Letterk. NR 22, 1 (1921). - A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum u. Lebenswasser altorientalischer Mythen: Ex Oriente Lux 1 (1905) 51/158.

A I: *K. Erdmann;* A II/IV: *Fr. Schmidtke;* A Va/b, B IIa.c/f III: *Th. Klauser;* A Vc: *H. E. Killy (M. Hoepfner);* B I/IIb: *O. Hagemeyer.*

Bdellion. Ein Produkt verschiedener Arten der Burserazeengattung Commiphora Jacq. Hebr. bdolaḥ; griech. βδέλλα, später βδέλλιοv (also sicher aus dem Semitischen entlehnt, nicht, wie J. Leunis, Synopsis der Pflanzenkunde 2³ [1885] 354_{22} vermutet, von βδελυρός abzuleiten; man hätte dies wohlriechende, freilich bitter schmekkende Harz wohl kaum ekelhaft genannt); lat. bdellium.

A. Nichtchristlich. Das Öl von Commiphora kataf. Roxb. wurde schon von den Ägyptern zum Einbalsamieren benutzt u. begegnet im Pap. Ebers auch als Heilmittel. — In der griech. Literatur muß Bd. zuerst in Aristobuls Alexanderzug erwähnt worden sein, da Arrian, der jenen ausschreibt, von Myrrhenbäumen Gedrosiens spricht, die größer als die gewöhnliche Myrrhe seien u. deren Harz man sammle (6, 22, 4). — Von Römern nennt Bd. zuerst Plautus im Curculio 101; hier tritt ein altes Weib auf, das erklärt, der Geruch des Weines sei ihm lieber als

der von stacte (Öl von Commiphora opobalsamum L.), cinnamomum (Zimt), rosa (Rose), crocinum (Safranöl), casia (Laurus cassia Ait.) u. Bdellium; Goetz-Schöll u. Ernout entscheiden sich in ihren Ausgaben an dieser Stelle freilich für die Lesart telinum. Celsus nennt Bd. 5, 4 als eröffnendes, 5, 5 als reinigendes, u. 5, 15 als erweichendes Mittel. Plinius n. h. 12, 35 u. Dioskorides 1, 67 berichten übereinstimmend nach ihrer Quelle Juba, Bd. werde auch maldakon genannt; als weitere Bezeichnungen erwähnt Dioskor. *βλοχόν*, Plin. brochon u. malacha (vgl. H. Lewy, Die semit. Fremdwörter im Griechischen [1895] 45). Das Bd. wird nach ihnen eingeführt aus Arabien (C. mukul. Engl.), Baktrien (C. Roxburghii Engl.) oder Indien (C. agallocha Engl.; vgl. *ἄκανθα Ἰνδική*: Theophr. h. pl. 9, 1, 2; Peripl. mar. Erythr. 39. 48. 49 erwähnt das Bd. als Handelsartikel indischer Herkunft). Es ist ein dunkler Baum von der Größe des Ölbaums mit eichenblattähnlichen Blättern u. feigenartigen Früchten; der Geschmack ist bitter. Verfälscht wurde das Bd. durch Gummi arabicum. In der Heilkunde wurde es angewandt bei Kropf, als geburtförderndes Mittel, gegen Steinbildung (so auch Rufus p. 26 D.-R.), als Diureticum, gegen Husten u. Biß giftiger Tiere, bei Brüchen, Krämpfen, Erkältungskrankheiten. — Interessant ist der Kaufauftrag POxy 1142, 3, der sich u. a. auf *βρέλλια* (die Ägypter konnten das bd. nicht aussprechen) u. *ὄνυξ* bezieht; beide Produkte werden auch Gen. 2, 11 nebeneinander genannt. Der Papyrus stammt aus der Zeit um 275 nC. Nach Galen. 13, 969 K. ist *βδέλλον* etwas anderes als *βδέλλιον*; denn er sagt von einem Rezept des Heras: *οὐ βδέλλον, ἀλλὰ βδελλίον*. Da Galen aber nur ein Zahlenverhältnis angibt, ist *βδέλλον* wohl nur ein Vielfaches von *βδέλλιον* gewesen (man denke an die provinziellen Gebäckbezeichnungen ‚Platz' u. ‚Plätzchen'). — Der Jahwist sagt Gen. 2, 12 vom Lande Hevila, dem einen Viertel des Gartens Eden, man finde dort Bd. u. den Edelstein šoham. Die LXX übersetzen: *ὁ ἄνθραξ καὶ ὁ λίθος ὁ πράσινος*, geben also bdolaḥ mit *ἄνθραξ*, d. i. Karfunkel, wieder; die Vulgata hat: bdellium et lapis onychinus (so auch Luther: ‚Bd. u. den Edelstein Onyx'); Hieron.: carbunculus et lapis prasinus. Die ursprüngliche Meinung war also offenbar, bdolaḥ sei ein Edelstein, weil šoham einer ist. W. H. Schoff, The Periplus of the Erythraean Sea (Lond. 1912) 164, bemerkt dazu: ‚Bdolaḥ, however, is thought by some Hebrew authorities to be a cristalline gem'; er verweist auf den Reisebericht des Benjamin v. Tudela (S. 98 Adler) u. die ‚Goldfelder v. Masudi' (S. 544 Sprenger), wo das Wort ebenfalls als Edelstein erscheine. Die zweite Bibelstelle ist Num. 11, 7, wo das Bd. zu einem Vergleich mit dem Manna (mān) herangezogen wird; dazu wieder Schoff aO.: ‚we may conclude that the author of Numbers meant to compare the small crystalline particles of the tamarisk-root syrup, which this manna probably was, to the »coriander seed, white«, while the large efflorescence was likened to the lumps of bdellium . . ., with which he was familiar in the Levitical ritual'. Die Lösung des Rätsels ist einfach: das Bdellium-Harz konnte in verhärtetem Zustand wegen seines Glanzes vom Volk gut als Mineral angesehen werden. Vgl. noch Jos. ant. 3, 28. Daß verhärtete Harze als Edelsteine gewertet werden, kommt in der antiken Literatur auch sonst vor.

B. Christlich. Das NT hat das Wort nicht, u. auch die Kirchenväter bringen nichts Wesentliches darüber bei. Hieronymus ist gewissenhaft genug, seiner Übersetzung beizufügen: ‚Pro carbunculo et lapide prasino *βδέλλιον* et *ὄνυχα* alii transtulerunt' (PL 23, 989 A). Augustinus hat in seinem Genesiskommentar 2, 12 unerklärt gelassen. Die christl. Ärzte resümieren im wesentlichen das von den Alten Gesagte (vgl. zB. Paulus Aegin. 7, 3); die Roßärzte wenden Bd. gegen Pferdekolik an (Hippiatr. 2, 74 Oder-Hoppe). Isidor or. 17, 8, 6 faßt das Wissen des Altertums kurz zusammen. — Aus den mittelalterl. Stellen verdient Arnold. Saxo de virtute universali 8, 12 Erwähnung: ‚in berillo et dolach i. e. cristallo'. Den hier eingetretenen Wegfall des b zeigen viele mittelalterl. Hss. Andere geben das ursprüngliche šwa durch -i- wieder u. schreiben ‚bidellium'. Das einflußreichste, unter dem Namen des Aristot. gehende, lateinisch, hebräisch u. arabisch erhaltene mittelalt. Steinbuch bezeugt in Kp. 1, daß bdolaḥ vielfach als Bezeichnung für Perle galt.

H. Bretzl, Botanische Forschungen des Alexanderzuges (1903) 282. – E. Glaser, Skizze der Geschichte u. Geographie Arabiens 2 (1890) 324. 364. – Hopfner, Offenbarungszauber 1, 546; 2, 217. – H. O. Lenz, Botanik der Griechen u. Römer (1859) 214. 671. – J. Löw, Aramäische Pflanzennamen (1881) 307. – S. Pott: Zs. f. d. Kunde des Morgenlandes 7, 1 (1850) 98. – G. Schweinfurth: Berichte der pharmazeutischen Gesellsch. z. Berlin Okt. 1893. – Stocks: Hockers's Journal of Botany and Kew Garden Miscellany 1899, 257.

H. Gossen † (M. Freundlieb).

Beamter s. Staatsdienst.

Becher.

Das Wort B. wird hier im Sinn der Dichtersprache als allgemeinste Bezeichnung für Trinkgefäße verstanden (vgl. ‚B. des Lebens', ‚Leidensbecher', ‚B. der Liebe'; Lotz: NkirchlZ 28 [1917] 396f); die griech. Entsprechung ist *ποτήριον*, die lateinische poculum oder calix. In der deutschen Umgangssprache bedeutet B. ein zylindrisches u. fußloses Trinkgeschirr; andere deutsche Spezialbezeichnungen sind Kelch, Pokal, Humpen, Glas, Tasse; hiervon werden wenigstens die drei erstgenannten dichterisch im gleichen Sinn wie hier B. genommen. Der Artikel kann nur einen flüchtigen Überblick über den ungeheuren Stoff bieten.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. 1. Bezeichnungen, Formen, Material. Die Griechen hatten für die Trinkgefäße viele Bezeichnungen; Athen. stellt sie samt Belegen in einem Lexikon zusammen (11, 782d/784d. 466c/503f). Die wichtigsten sind: *δέπας, κύπελλον, φιάλη, κύλιξ, σκύφος, κύαθος, κάνθαρος, κέρας, ῥυτόν*. Die Texte bei Athen., die inschriftlichen Schatzverzeichnisse griech. Heiligtümer sowie die Funde zeigen, daß die Trinkgefäße aus Holz, Metall, Ton, Halbedelsteinen u. Glas hergestellt wurden. Der Formenreichtum war groß: es gab weite Schalen u. enge Becher, Gefäße mit u. ohne Fuß, Gefäße mit u. ohne Henkel (Formenübersichten bei Krause Taf. 4f; Jahn Taf. 1, 1/33; Furtwängler 2 Taf. 4f; Kisa Taf. E/G usw.). Das Verhältnis von Namen u. Formen ist noch vielfach ungeklärt. Sicher gedeutet sind folgende wichtigere Benennungen: Phiale = flache, runde, henkellose Schale mit emporgewölbter oder emblemgeschmückter Mitte; Kylix = schalenförmiger Körper mit Fuß u. Henkeln; Skyphos = becherförmiger Körper mit Fußring u. waagerecht am oberen Rand sitzenden Henkeln; Kantharos = kelchförmiger Körper mit meist hohem Fuß u. senkrecht angeordneten großen Henkeln. Kostbarkeit des Materials u. erlesene künstlerische Ausstattung durch Malerei, Reliefplastik, Gravier- u. Einlegearbeit, Edelsteinverzierung usw. waren gerade bei den Trinkgefäßen häufig anzutreffen (vgl. Il. 11, 632/7; Athen. 5, 196. 197c; Clem. Alex. paed. 2, 3, 35, 1; Isid. etym. 16, 13, 1; Anth. Pal. 9, 541; 11, 48; A. Furtwängler, Die antiken Gemmen 3 [1900] 153f). Viele Spitzenleistungen sind erhalten. Dazu gehören an Trinkgefäßen aus hellenistischer Zeit: Ein Kantharos aus Onyx im Schatz von S. Marco in Venedig, in byzantinischer Zeit verändert (C. Albizzati: MemPont Acc 3, 1, 1 [1923] 37/43). Sodann ein gleichfalls veränderter Kristall-Skyphos am gleichen Ort (ebd. 43/6). Ferner die ‚Coupe des Ptolemées' im Cabinet des Médailles der Pariser Nationalbibliothek, einst im Schatz von St-Denis, ein mit bakchischen Reliefs geschmückter, aus einem Sardonyx geschnittener Kantharos (E. Babelon, Le cabinet des antiques à la Bibliothèque Nationale [Par. 1888] 145/50 u. Pl. 45). Schließlich ein silberner Kantharos im Louvre mit Reliefdarstellungen aus dem Leben der Störche, gefunden in Boscoreale (A. Héron de Villefosse, Le trésor de Boscor.: MonPiot 5 [1899]). Andere kostbare Silberbecher hellenistischer Zeit sind uns durch röm. Nachbildungen der frühen Kaiserzeit bekannt (vgl. E. Pernice-E. Winter, Der Hildesheimer Silberfund [1901]; Héron de Villefosse aO.; E. Babelon, Le trésor d'argenterie de Berthouville [Par. 1916]; P. Wuilleumier, Le trésor de Tarente [Par. 1930]; A. Maiuri, La casa del Menandro e il suo tesoro di argenteria [Rom 1933] 241/403; A. Adriani, Le gobelet en argent des amours vendangeuses du Musée d'Alexandrie [Alex. 1939]). Bezeichnend für den Luxus, der in hellenistischer Zeit mit Trinkgefäßen getrieben wurde, ist die Nachricht, daß sich in der Schatzkammer des Mithradates Eupator nicht weniger als 2000 goldverzierte Onyxbecher befanden (Appian. bell. Mithr. 115). Über Polemik philosophischer Kreise gegen den unsinnigen Luxus der goldenen Trinkgeschirre vgl. P. Wendland-O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griech. Philos. u. Relig. (1895) 29f. Daß manchmal Gäste wertvolle Becher mitgehen ließen, verrät Luc. conviv. 46. Übrigens rechneten bis zum Beginn der Kaiserzeit auch die besseren Glasgefäße noch zu den Kostbarkeiten (vgl. Plin. n. h. 36, 195). — Bei den Römern, die in erheblichem Umfang griech. Gefäße importierten, findet man die Formen der griech. Trinkgeräte sowie, als Fremd- u. Lehnwörter, ihre wichtigeren griech. Namen wieder (phiala, scyphus, cantharus; dagegen scheint calix nicht von *κύλιξ* abgeleitet zu sein). Neben den griech. Formen leben heimische unter ihrem alten Namen weiter: patera, capis, obba, trulla

usw. (vgl. Blümner, Röm. Priv. 405/7). Einige in Rom verbreitete Trinkgefäße einfachster Art hatten ihren Namen von ihrer Fassungskraft; man sprach von einem modiolus, triens, quincunx, einer hemina usw. (ebd. 403). Was über Material u. Ausstattung der griech. Trinkgefäße zu sagen war, gilt auch von den römischen. Der Luxus, der in der griech. Welt mit ihnen getrieben wurde, war mindestens seit der augusteischen Zeit auch im lateinischen Westen gang u. gäbe, bis der wirtschaftliche Niedergang seit etwa dem 5. Jh. zu wachsender Bescheidenheit zwang. Welche Kostbarkeiten selbst mittlere Provinzialhaushaltungen u. das Feldgepäck röm. Offiziere aufweisen konnten, haben die Schatzfunde von Boscoreale, Pompeji u. Hildesheim zur Genüge gezeigt (Lit. s. oben; vgl. auch Petron. sat. 52. 73). Einen reichdekorierten Becher aus Buchsbaum beschreibt Theocr. idyll. 1, 27/60; danach Vergil. ecl. 3, 36/43. Zur Anbringung obszöner Darstellungen auf Trinkgefäßen vgl. Plin. n. h. 33 prooem.; 14, 22; Hist. Aug. v. Elagab. 19. Von obszönen Becherformen handelt H. Herter, De Priapo [1932] 166 f.

2. Inschriften. Gern wurden die Trinkgeschirre bei den Griechen mit Inschriften versehen. So findet man darauf die Namen von Herstellern, Besitzern, Lieblingen; zB. *Εὐφρόνιος ἐποίησεν* (W. Klein, Die griech. Vasen mit Meistersignaturen² [1887] 118f); *Κηφισοφρῶντος ἡ κύλιξ* (Kaibel 1132); *Βράξας καλός* (W. Klein, Die griech. Vasen mit Lieblingsinschriften² [1898] 118f). Ferner begegnen Dedikationsformeln; zB. *Πρώταρχός με ἀνέθηκε τὠπόλλωνι* (Naukratis 1 [Lond. 1886] 61); *Μογέα δίδωτι τᾶι γυναικὶ δῶρον Εὐχαρί .. κότυλον* (Kaibel 1130). Weiter findet man Hinweise auf den besonderen Zweck des Gefäßes; zB. *Διὸς Σωτῆρος* auf einem B. für Spenden an Zeus Soter (Jahn CXI; vgl. Athen. 11, 466e). Häufig sind Segenswünsche u. Mahnungen anzutreffen; zB. *χαῖρε καὶ πίει εὖ* (Furtwängler nr. 1775); *πίε ζήσαις καλῶς* (Kisa 3, 907 Abb. 380); *καταχαῖρε καὶ εὐφραίνου* (Deissmann, LO 103/5. 447; RevArch 6, 16 [1940] 206 nr. 15); *κτω χρω* (WinckelmProgr 81 [1923]; *εὐτυχῶς* (Kisa 2, 433 Abb. 209). Gerne bringt man Sentenzen an; zB. *ἡδύς ὁ οἶνος* (Jahn CXII). Manchmal bittet der Hersteller den Käufer um ein Gedenken; zB. auf einem geblasenen sidonischen Glasbecher des 1. Jh. nC.: *Νείκιας ἐποίησεν μνήσθῃ ὁ ἀγοράσας* (Galerie Bachstitz 2 [1921] nr. 154; vgl. R. Dussaud: Syria 1 [1920] 230). Eine Seltenheit scheint die Warnung vor der Beschädigung des Gefäßes zu sein, die Kaibel 1132 notiert: *ἐὰν δέ τις καταξίῃ δραχμὴν ἀποτείσει* (ob es sich um den B. eines öffentlichen Brunnens handelte?). Sehr beliebt sind bilderklärende Beischriften (vgl. zB. Jahn CXIV/XX; Walters 2, 259/64). Gebetsformeln scheinen ganz zu fehlen. Zum Ganzen vgl. Jahn CV/XXXI. — In der lateinischen Welt scheint man mit Inschriften nicht so verschwenderisch gewesen zu sein wie im griech. Bereich. Auch hier bringt wohl der Hersteller seinen Namen an; B. mit berühmten Künstlernamen sind besonders hoch geschätzt (Sen. tranq. 1, 7). Auch der Namen des Besitzers wird gelegentlich aufgemalt oder eingraviert; so trägt eine Patera aus einem Heiligtum die Inschrift: Volcani pocolom (Dessau 2969). Eine Dedikationsinschrift begegnet zB. auf einem in Gallien gefundenen kugelförmigen B. aus Silber: Mercurio sacrum Maxuminus Caranti flosi (lies: filius; E. Babelon, Le cabinet des antiques à la Bibliothèque Nationale [Par. 1887] 124). Besonders beliebt sind Trink- u. Segenssprüche; zB. Partenope cum Faustina filia zeses (Garrucci Tav. 36, 3); Bulculus, Omobone, Benerosa pie zeses (ebd. 200, 2); Gelasia, Lecori, Comasia piete zesete, multis annis vivatis (CIL 15, 7028); vita brevis, spes fragilis, venite accensust, dum lucet bibamus, sodales (Dölger, Ichth. 5, 79); anima dulcis sine bile, zeses (CIL 6, 7050; Vopel nr. 33); Coca vivas parentibus tuis (CIL 6, 7024; Vopel nr. 57). Häufig, besonders bei Erzeugnissen des Kölner Bezirks, begegnen Inschriften, die eine vom Gefäß an den Trinkenden gerichtete Mahnung darstellen; zB. ama me (BonnJb 87 [1889] 61); imple me (ebd. 68); misce (ebd. 69; vgl. Dessau 8609). Auch bilderklärende Inschriften kommen vor; so sind den Pferden einer Quadriga die Namen der Pferde beigeschrieben (Garrucci Tav. 34, 4); der Darstellung eines Retiarius ist die Akklamation beigesetzt, die man dem erfolgreichen Mann im Amphitheater zurief: Stratonice bene vicisti (CIL 15, 7041). Bei silbernen Gefäßen wird auch das Gewicht häufig inschriftlich vermerkt (vgl. zB. Dessau 8618).

3. Trinksitten. Beim Mahl wurde der erste B. erst nach dem Essen gereicht; er hieß ‚B. des Agathos Daimon' (Belege b. Athen. 11, 486f), weil die Tischgenossen etwas von dem im B. enthaltenen ungemischten Wein zu Ehren des Guten Geistes zu Boden gossen (Kircher 14f). Das anschließende Symposion wurde durch ähnliche zeremonielle B. eingeleitet u. unterbrochen, von denen einer ‚B. der Hygieia', ein anderer ‚B. des Zeus Soter' hieß (Athen. 11, 487a). Anderswo spendete man aus den drei kultischen Bechern den himmlischen Göttern

insgesamt, den Heroen u. dem Zeus Soter (Kircher 34ff). Bei diesen rituellen Trünken ging ein einziger B. im Kreis nach rechts herum, alle tranken aus dem gleichen Gefäß (*περιάγειν, περιελαύνειν, περισοβεῖν τὰς κύλικας*; vgl. Xenoph. sympos. 2, 27; Diog. L. 2, 17, 139; Heliod. Aeth. 3, 11; Poll. 6, 30; Athen. 11, 504; Kircher 62/5). Aus gleichem B. trank man aber auch beim Brüderschaftstrunk (*φιλοτησίαν προπίνειν*); der dabei verwendete B. hieß ‚Freundschaftsbecher' (*φιλοτησία*: Athen. 11, 502b; Suid. s. v.; vgl. Kircher 66f). Wie das gemeinsame Speisen, so schuf auch das gemeinsame Trinken, besonders das aus gleichem B., eine enge u. bedeutungsvolle Beziehung zwischen den menschlichen Genossen u. zwischen diesen u. dem beim Trunk gefeierten Gott; der Segen des Gottes u. die übersinnlichen Kräfte der beteiligten Menschen teilen sich allen mit, die der Stromkreis des Umtrunks verbindet (Rohde, Rom. 164_3; Apul. apol. 44; Kircher 53f. 82/9; *Gemeinschaft). Eben deswegen darf man mit einem Bösewicht nicht den B. teilen, vor allem nicht beim kultischen Umtrunk; man würde die bösen Mächte, die im Frevler wohnen, u. den göttlichen Fluch, der auf ihm ruht, auf sich selbst herabziehen (vgl. Aristoph. equ. 1288; IG 14, 644; FHG 2, 180 = Aristot. pol. 7, 2, 1324; vgl. Kircher 60f). Hatte man den B. mit einem widerwärtigen Menschen teilen müssen, so zerbrach man hinterher gern den B. (vgl. Anth. Pal. 11, 39; Martial. 12, 74, 9f). Auch das Zutrinken mit Benutzung getrennter Becher ist früh bekannt gewesen; der dafür bei Homer gebrauchte Ausdruck *δεικανόομαι* (von *δείκνυμι*, zeigen, abgeleitet) verrät, welche Gebärde dabei vorgenommen wurde: mit der den B. haltenden Hand wies man wie heute auf den hin, dem man zutrinken wollte (Kircher 61f); die Denkmäler liefern für diesen Gestus reichliches Anschauungsmaterial. Die Griechen, die den ‚Freuden des B.' (Theopomp.: Athen. 4, 166e) eifrig huldigten u. gerne über den Durst tranken (vgl. Platons Symposion), setzten ihren Stolz darein, große Becher in einem einzigen Zug zu leeren; man nannte das *ἀμυστί* trinken; eine dafür besonders geeignete Becherform hieß *ἄμυστις* (vgl. Athen. 11, 783d/e; Hermann-Blümner 246f). Lebenskluge Männer gaben aber den Rat, nie mehr als 3 Becher beim Trinkgelage zu genießen; vgl. Eubulos bei Suid. s. v. *οἶνος* (4, 624, 8 Adl.). Damit erklärt sich auch die Bestimmung des Totenkultvereins der Epiktete auf Thera, daß jeder Teilnehmer an der Kultfeier 3 Becher erhalten solle (Ziehen, Leg. nr. 129); ebenso die gleichlautende der Fasten von Kos (Ditt. Syll. nr. 1025, 50). Apuleius flor. 20 (40, 19f H.) gibt die alte Weisheit in folgender Form wieder: Sapientis viri super mensam celebre dictum est: prima, inquit, creterra ad sitim pertinet, secunda ad hilaritatem, tertia ad voluptatem, quarta ad insaniam. Zu den beliebtesten Unterhaltungen beim Trinkgelage gehörte in klassischer Zeit das aus Sizilien stammende Kottabos-Spiel. Es galt aus dem Trinkgefäß den Wein so herauszuschleudern, daß ein bestimmtes Ziel getroffen wurde (vgl. K. Schneider, Art. Kottabos: PW 11, 2, 1528/41; einschlägige Denkmäler: RM 57 [1942] 169ff. 236/49). — Die Trinksitten der Römer haben sich von denen der Griechen nicht wesentlich unterschieden (vgl. A. Mau, Art. Comissatio: PW 4, 1, 610); die Rolle des Trinkgefäßes war daher bei Mahl u. Gelage hüben u. drüben im wesentlichen die gleiche; nur hat man, wie das Gastmahl des Trimalchio zeigt, schon bei der Mahlzeit selbst Wein getrunken (Petron. sat. 34. 39. 48; vgl. Ambr. de Hel. et iei. 13, 47). Zum Kreisen des Einen Bechers vgl. Cic. senect. 14, 46 (dazu CRAc 1940, 323f). Daß bei Mahl u. Trinkgelage verschiedene Becherformen nebeneinander gebraucht wurden, zeigen pompejanische Wandbilder. Auf einem Trikliniums-Fresko erscheinen ein Cantharus u. ein napfartiger B. (Dölger, Ichth. 5 Taf. 316), auf einem Fresko des Hauses der Flötenspielerin sogar drei oder vier Arten gleichzeitig (ebd. 4 Taf. 240). Dagegen scheinen alle Trinkgefäße auf der Kredenz der Hafenschenke, die man auf einem Sarkophag der Isola sacra dargestellt sieht, die gleiche große Becherform aufzuweisen (Antike 19 [1943] 59 Abb. 23).

4. Tribut, Siegespreis, Festgeschenk. Goldene oder goldgefüllte Trinkgefäße wählten die Völker in alter Zeit gern, wenn es galt, einen Tribut zu leisten oder dem Eroberer oder mächtigen Nachbarn ein Geschenk zu machen (vgl. zB. Herodot. 3, 96; Plut. v. Lucull. 37; Ael. var. hist. 1, 22. 32; weiteres bei Th. Klauser: RM 59 [1944] 130ff). Wertvolle Pokale wurden wie heute als Siegespreise bei den Agonen ausgesetzt; vgl. zB. Pind. Nem. 9, 51; 10, 43; weiteres bei Luschey, Diss. 14. Von hier aus ergibt sich auch das Verständnis einer Legende, deren Held Thales ist: Der Arkadier Bethykles hinterläßt sterbend einen goldenen B. mit der Bestimmung, daß damit der hervorragendste unter den 7 Weisen ausgezeichnet werden solle. Die Wahl fällt auf Thales, aber dieser schickt in seiner Bescheidenheit den B. an einen anderen, dieser wieder an einen anderen. Als der B. zum zweiten

Mal zu Thales zurückgewandert ist, weiht er ihn dem Apollon (Diels 1, 74). Auch als Hochzeitsgeschenke wählte man Pokale, vgl. zB Pind. Ol. 7, 1/4. — Im Westen liebte man es, sich bei allen möglichen festlichen Anlässen Becher zu schenken. Vor allem kamen der Neujahrs-, Saturnalien-, Geburts- u. Hochzeitstag als Geschenktermine in Frage; bildliche Darstellungen u. Inschriften auf den Bechern, sowie literarische Zeugnisse liefern dafür den Beweis (vgl. etwa Martial. 8, 71; 14, 93/102. 108/18). In der späten Kaiserzeit war der Glas- u. Goldglasbecher als Festgeschenk sehr beliebt (vgl. Vopel 29ff. 84). In bezug auf den Dekor bildeten sich gewisse Typen heraus; so gab es Herkulesbecher u. Zirkusbecher (vgl. ArchAnz 1940, 362. 417; Vopel nr. 35, 113).

5. Götter- u. Totenkult. Jenseitsvorstellungen. Die griech. Tempel hatten für ihre liturgischen Feiern einen entsprechenden Vorrat an Trinkgeschirren nötig: Phialen für die Spenden an die Götter, weitere Gefäße für die Teilnehmer am Opfermahl (vgl. zB. Plut. v. Aem. Paul. 33, 2; Jalabert-Mouterde 1, 158ff). Trinkgefäße waren daher auch ein beliebtes Weihegeschenk an die Götter u. ihre Heiligtümer (vgl. zB. Il. 16, 225/31; Plato Crit. 120b; der Apollotempel in Delos besitzt im 2. Jh. 1600 Phialen: BCH 6 [1882] 112; Amphiaraon v. Oropos: IG 7, 3498; Didyma: Ditt. Or. 214; Lindos: KIT 131 [1915] B I. IV. VI/VIII; Dura: F. Cumont, Fouilles [Par. 1926] 383/5 nr. 21; DS s. v. Donarium usw.). Von einer Becherspende ans Meer, d. h. an Poseidon u. andere Meergottheiten, meldet Athen. 11, 462b; vgl. Paus. 2, 35, 1. Wohl weil die Götter wieder u. wieder mit Weinspenden bedacht wurden, stellte man sie sich gerne vor, wie sie sich mit einer Schale in der Hand der Opferstätte näherten; damit dürfte es zusammenhängen, daß manche Götter in der plastischen Darstellung mit einem Trinkgefäß ausgerüstet sind. Anders Furtwängler: AM 6 (1881) 116. Trinkgefäße waren auch für Spenden u. Mahlfeiern des Totenkults notwendig. Auf den sog. Totenmahlreliefs hält daher auch der geehrte Heros fast regelmäßig ein Trinkgefäß in der Hand, in der älteren Zeit oft ein Trinkhorn, später eine Phiale oder einen schlichten B. (vgl. etwa die Abb. bei E. Pfuhl, Das Beiwerk auf den ostgriech. Grabreliefs: JbInst 20 [1905] 123/55; Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult [1927] 69/72). Einen B. sieht man öfters auch in der Hand des die Spende kredenzenden Verehrers oder Kultdieners (zB. ebd. Taf. 19, 3). Damit der Tote die Trankspenden entgegennehmen konnte, gab man ihm gerne Trinkgefäße mit ins Grab; viele der erhaltenen Gefäße sind ja in Gräbern gefunden worden. Die Seligen stellte man sich gerne vor, wie sie im Jenseits die Freuden des Mahles u. des Bechers genossen (zB. Luc. ver. hist. 2; Roscher, Lex. 4, 611 Abb. 4). — Analog lagen die Verhältnisse im lateinischen Westen. Die patera bzw. phiala gehörte zu den wesentlichen liturgischen Geräten der Heiligtümer, wie sich aus den Opferdarstellungen u. der bildlichen Wiedergabe des Tempelinventars an Tempelfriesen usw. ergibt (vgl. R. v. Schaewen, Die röm. Opfergeräte. Diss. Berl. [1940] 24ff). Oft genug wird diese patera Votivgabe eines Bürgers gewesen sein. Daß auch andere für die Opferfeier nötige Trinkgefäße Weihegeschenke waren, hat schon die oben unter 2 angeführte Inschrift des Maxuminus gezeigt. Auch die Fremdkulte hatten für ihre liturgischen Feiern Trinkgeräte nötig. Für den Mithraskult vgl. A. Dieterich, Kleine Schriften (1911) 506. Bedeutsam sind die schlanken silbernen ursprünglich vergoldeten Becher mit kultischen Darstellungen aus der Isisliturgie, die in Pompeji zutage gekommen sind (H. Fuhrmann: ArchAnz 1941, 591/601). In den Schwefelquellen von Vicarello bei Rom wurden 4 zylindrische Votivbecher aus dem 2. Jh. nC. mit dem Itinerarium Cadiz-Rom als Dekor gefunden (vgl. G. Marchi, La stipe tributata alle divinità delle Acque Apollinari [Rom 1852]; C. Nordenfalk, Die spätantiken Kanontafeln 1 [Göteborg 1938] 120f). Wie die Griechen haben auch die Römer in der Kunst ihre Götter manchmal mit einer Phiale oder einem anderen Trinkgefäß attributartig ausgestattet, u. fast regelmäßig tragen die Priester eine patera als Zeichen ihres Amtes in der Hand. Für den Gebrauch des B. beim Totenmahl vgl. etwa Dölger, Ichth. 5, 478ff, ferner den Sarkophag von Isola Sacra: Antike 19 (1943) 58 u. den Grabstein des M. Valerius Celerinus bei Kisa 1, 29. Man wird sich nicht wundern, daß der B. eine sehr beliebte Grabbeigabe war; der größte Teil der erhaltenen Stücke stammt aus Grabanlagen (vgl. zB. Dölger, Ichth. 5, 74f). Über die Verbreitung der Vorstellung vom ‚Bechern' der Seligen im Jenseits vgl. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire [Par. 1942] 395_5; 420f. 437. 444f. 451f.

6. Mythologie. Als Zeus sich der Alkmene nahte, brachte er ihr einen kostbaren B., der sie täuschen u. gewinnen sollte (Paus. 5, 18, 1; Athen. 11, 781c). In einem von Hephaistos geschmiedeten B. fährt Helios jede Nacht über den Ozean vom Westen zum Osten zurück (Athen.

11, 469e/f; Roscher, Lex. 1, 2, 2013). Diesen B. darf auch Herakles zur Fahrt in das Land des Geryoneus benutzen (Athen. 11, 469d; PW Suppl. 3, 1062; hierher gehört das Vasenbild bei Roscher, Lex. 1, 2, 2204 u. Dölger, Ichth. 4, 163). Über den Becher als Attribut des Herakles vgl. Bayet: Mél 39 (1921/2) 256ff. Ganymed, der Mundschenk des Zeus, ist natürlich ohne B. undenkbar; dieser ist daher auch bei der Isisprozession sein Attribut (Apul. met. 11, 8).

7. Mantik, Magie. Die Weissagung aus dem mit Wasser u. Öl gefüllten B. ist allenthalben üblich; vgl. zB. Damasc. v. Isid. 191. Wahrscheinlich dienten auch die von Plin. n. h. 33, 129 erwähnten Becher mit spiegelnden Facetten im Innern mantischen Zwecken. Hierher gehört ferner wohl das Mosaikbild des Dioskurides v. Samos in der sog. Villa des Cicero in Pompeji: in einem vornehmen Haus sitzen 2 Frauen mit einer alten Hexe, der ein verhüllter Knabe zu assistieren scheint, um einen runden Tisch; die Beschwörung des kostbaren Kantharos, den die Alte in der rechten Hand hält, hat wohl gerade ihren Höhepunkt erreicht (vgl. L. Curtius, Die Wandmalerei Pompejis [1929] Taf. 10; andere deuten das Bild anders). Daß die Becherszene im Mysterienfries der Villa Item in Pompeji im Sinn der Bechermantik zu deuten ist, wurde öfters behauptet, doch ist es wahrscheinlicher, daß der junge Satyr in den großen Humpen nicht hineinschaut, sondern daraus trinkt (L. Curtius aO. 352/6). Ein synkretistisches Zauberritual der Kaiserzeit zeigt, wie man den Dämon eines gewaltsam Verstorbenen (*Biaiothanatos) in einen wohl mit Wasser u. Öl gefüllten B. bannen u. dann zu Weissagungen zwingen kann (PGM IV 1929/2135; dazu Hopfner, OZ 2 § 37). Weitere Beispiele der Bechermantik PGM IV 3210; V 64ff; vgl. A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei (1908) 161. 173ff. — Natürlich weiß auch die Oneiromantik etwas über die Trinkgefäße zu sagen. Sieht man im Traum goldene, silberne, tönerne Becher, so bedeutet das Gutes; sieht man aber einen gläsernen, dann ist Gefahr im Verzug; wenn gar der gläserne B. im Traum zerbricht u. man ist gerade auf einer Seefahrt begriffen, so gibt es sicher einen Schiffbruch (Artemid. 1, 66 [60, 25 H.]; vgl. Philostr. her. 11, 11). — Wohl die wichtigste Aufgabe der antiken Magie ist die Herstellung von Liebestränken, u. dabei tritt natürlich der B. in Erscheinung; in diesem Zusammenhang wird *ποτήριον* oder poculum geradezu zum Terminus technicus für den Zaubertrank. Vgl. zB. den ‚Zauberspruch über den B.‘ bei K. Wessely: DenkschrWien 1893, 44, 707; ferner A. Griffith, Demotic Magical Papyrus of London and Leiden [Lond. 1904/5] 107). In der packenden Schilderung der Herstellung eines Zaubertranks bei Horat. epod. 5, 38 erscheint als Entsprechung zum griechischen *φίλτρον* der lateinische Ausdruck amoris poculum. — Über den ‚Losbecher‘ vgl. Petron. sat. 56.

8. Bechermotiv in der Kunst. Von dem pergamenischen Künstler Sosos gab es nach Plin. n. h. 36, 186 ein berühmtes Mosaikbild, das u. a. zwei Tauben zeigte, die auf dem Rand eines Kantharos hockten. Dieses Motiv wurde von den Späteren oft nachgeahmt u. variiert. Es sei erinnert an das Mosaik in der Villa Hadriana, jetzt im Mus. Capitolino, u. an ein verwandtes Mosaik aus Pompeji, jetzt im Mus. Nazionale in Neapel (beide abgebildet bei F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol [1930] Taf. 29; vgl. ferner ArchAnz 1941, 527; W. Altmann, Die röm. Grabaltäre [1905] Taf. 2; RM 57 [1942] 230 Abb. 46). Ein anderes Motiv, dessen Herkunft noch zu klären wäre, ist ebenfalls zahllose Male wiederholt worden: zwei Tauben oder Pfauen hocken in genauer Parallelität links u. rechts neben einem Kantharos (vgl. zB. M. Rostovtzeff, Antike dekorative Malerei in Südrußland [St. Petersb. 1913, russ.] Atl. 52. 82, 2; Kölner Dionysosmosaik: Germania 25 [1941] Taf. 60). Wie zB. Darstellungen in Pompeji zeigen, fand die Kunst der hellenistischen Zeit einen besonderen Reiz darin, Glasbecher zu malen, durch die hindurch man die dahinter befindlichen Gegenstände sieht (vgl. etwa H. G. Beyen, Pompejan. Stilleben [1928] Taf. 7/8).

9. Dichtung, Bildersprache, Spruchweisheit. Bei Griechen u. Römern war der Weinbecher ein beliebtes poetisches Motiv. Es gibt eine Überfülle griechischer u. lateinischer ‚Becherlieder‘. Die Bildersprache des Bechers ist in der griech.-röm. Welt nicht so reich entwickelt u. so großartig wie in der orientalischen. Man spricht von ‚Bechern der Lieder‘ (Anacreont. 2, 3f Preis.), von einem ‚B. der Liebe‘ (Theocr. 2, 151f; Plaut. Trucul. 43), erotisch von einem ‚Trunk aus neuen B.‘ (Herond. 1, 25; vgl. Martial. 11, 104), vom ‚Becher‘ als Bild des Schicksals (Plaut. Cas. 5, 2, 52), von ‚Lethebechern‘ (Apul. met. 2, 29; Ovid. trist. 4, 1, 47), von ‚Bechern des Todes‘ (Cic. pro. Cluent. 31), von ‚lebendigen Bechern‘ (Plin. n. h. 28, 4; gemeint sind verwundete Gladiatoren, deren Blut von den Epileptikern aufgeschlürft wurde, weil es als heilkräftig galt), von einem ‚B. der

Unsterblichkeit‘ (Mart. Cap. 1, 34. 134a E.; 2, 141; gemeint ist der Ambrosiatrunk). — Die Griechen prägten eine Sentenz, der ein langes Leben beschieden war: ‚Viel steht zwischen dem Rand des B. u. der Lippe‘ (Aristot. frg. 530 Rose). Sie kehrt in lateinischer Umformung wieder bei Gell. als Wort Catos (13, 17, 1): Multa cadunt inter calicem supremaque labra. — Eine volkstümliche Redensart könnte sein Aristoph. eq. 1289: ‚er soll nicht aus dem gleichen B. mit uns trinken‘. Ein beliebtes Motiv der Liebesdichtung ist der B., aus dem die Geliebte trank (z. B. Anth. Pal. 5, 171).

II. Orientalisch. 1. Persisch. Die Perser u. andere oriental. Völker kennen kostbare Trinkgefäße, bei denen auch die für die Aufnahme der Flüssigkeit bestimmte Höhlung mit Edelsteinen verziert ist (Cumont, Fouilles de Doura [Par. 1926] 223f). Zarathustra nimmt die Allwissenheit durch Trinken eines mit Wasser gefüllten Bechers in sich auf; er besitzt die Allwissenheit so lange, wie das Wasser in seinem Leibe bleibt. Der gleiche Trunk, dreimal wiederholt, befähigt Ardā Virāf, im Geist die Himmel zu durchwandern u. das rechte Religionswissen herabzuholen (nach Bahman Yast, zitiert bei Reitzenstein, Myst. 8. 65_2; vgl. Reitzenstein-Schaeder, Studien z. ant. Synkretismus [1926] 45). Mithras reicht den Guten beim Gericht den ‚B. der Unsterblichkeit‘ (Dieterich, Kl. Schriften 505).

2. Babylonisch. Die Babylonier haben nach Ausweis erhaltener Texte schon Ende des 3. Jtsds. die Bechermantik gekannt. Der Wahrsagepriester (bāru) goß Wasser in einen teilweise mit Öl gefüllten B. (kāsu) u. las mit Hilfe einer Ominaliste aus den Bewegungen des Öls die Zukunft ab (vgl. J. Hunger, Becherweissagung bei den Babyloniern [1904]; M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens 2, 2 [1912] 749/75).

3. Alttestamentlich. Die magische Praxis des Wahrsagebechers ist Gen. 44, 2. 15 bezeugt. Ein Bechertraum wird Gen. 40, 9/13 erzählt u. gedeutet ‚Das ist doch der Becher, woraus mein Herr (Joseph) trinkt und woraus er weissagt‘. — Das Wort wird in der atl. u. spätjüdischen Literatur auffallend häufig im übertragenen Sinn gebraucht. Ps. 74, 9 schildert Gott als Richter; Gott hält einen B. mit Wein in seiner Rechten u. läßt daraus die Sünder trinken. In gleicher Weise verfährt Gott Jer. 49, 12 u. Thren. 4, 21 mit den Edomitern, nach Ez. 23, 31/4 mit dem Reich Juda, nach Jes. 51, 17. 22f mit Jerusalem, nach Hab. 2, 16 mit den dort angeredeten Eroberervölkern. Der Trunk aus diesem B. Gottes, dem ‚B. seines Zornes‘ (Jes.), verursacht Trunkenheit (Ez., Thren.), Taumel (Jes., Jer., Hab.), Wahnsinn (Jer.). Bei Jer. 25, 15/7 hat Gott den Kelch dem Propheten übergeben, damit dieser an seiner Stelle den Völkern daraus zu trinken gebe. Gelegentlich wird hinzugefügt, was konkret unter dem Gottesbecher zu verstehen ist: Jer. 51, 7 bildet Babylon den ‚goldenen B. in der Hand des Herrn‘; Zach. 12, 2 ist es Jerusalem. Das Bild ist überall in der gleichen großartigen Weise durchgeführt: die strafende Tätigkeit des Gottrichters erscheint als Herumreichen eines Bechers mit einem unheimlich wirkenden Wein. Wie dies wohl wesentlich eschatologische Motiv entstand, ist noch ungeklärt. Liegt vielleicht die Vorstellung zugrunde, daß Jahwe in der Endzeit verfährt wie ein orientalischer Eroberer, der (so muß man vielleicht voraussetzen) mit seinen Bundesgenossen den Sieg durch ein großes Trinkfest begeht u. daran auch die Besiegten teilnehmen läßt, nur daß sie nicht Wein, sondern einen Wahnsinn u. Tod wirkenden Rauschtrank kredenzt bekommen? Vgl. dazu etwa Hier. comm. in Hab. 2, 15ff (PL 25, 1301 B). Anders H. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (1905) 129/36; wieder anders W. Lotz, Das Sinnbild des Bechers: NKirchlZ 28 (1917) 396/407; vgl. auch die Kommentare. — Neben dem Motiv des Gerichts- u. Strafbechers steht das Motiv des ‚Schicksalsbechers‘, das in Ps. 15, 5 begegnet: ‚Der Herr ist mein Flur- u. Becheranteil‘. Hier ist vom guten Geschick auf Erden die Rede; zugrunde liegt die Vorstellung, daß Gott jedem Menschen sein Lebensschicksal zuteilt, wie der Hausvater jedem Mahlgenossen den B. Möglich aber auch, daß diese Bildrede veranlaßt ist durch die auch in Palästina verbreitete Praxis der Schicksalsbestimmung durch Befragung eines Bechers. Vielleicht gehört auch Ps. 11, 7: ‚Sturmwind ist der Anteil ihres Bechers‘ hierher u. nicht zum Motiv des Gerichtsbechers. — Daß der Übersetzer von Cant. 8, 2 Vulg.: ‚Ich gebe dir zu trinken einen B. von Würzwein‘ den B. als erotisches Bild verstand, ist trotz 7, 3 wohl nicht wahrscheinlich. — Andere Stellen sind sicher im wörtlichen Sinn zu deuten. So Jer. 16, 7, wo der B. beim Totenmahl als Tröster für die Hinterbliebenen gedacht ist. Ferner Ps. 23, 5: ‚Du bereitest mir einen Tisch im Angesicht meiner Bedränger, salbst mit Öl mein Haupt, mein B. hat die Fülle‘ (LXX u. Vulg.: ‚u. dein berauschender B., wie herrlich ist er!‘). Sodann Ps. 115, 4, wo mit den Worten: ‚Den Kelch des Heils will ich erheben u. den

Namen des Herrn anrufen' auf ein bei der kultischen Siegesfeier gespendetes Trankopfer verwiesen zu sein scheint (Kittel zSt., vgl. Ex. 29, 40).

4. Spätjüdisch. An der Heilquelle von Tiberias wurden für Trinkkuren Becher von besonderer Form verwendet; diese ,Tiberiasbecher' waren unten breit, oben eng (Strack-B. 3, 838; Kraus, Talm. Archäol. 1, 217). — Zu Beginn einer jüd. Mahlzeit wurde den Gästen außer dem Brot auch ein B. Wein vorgesetzt, der wohl für die ganze Mahlzeit genügt hat. Zum Schluß der Mahlzeit wurde ein zweiter, voller B. vor jeden Gast gesetzt, der ,B. des Segens'; er hieß so, weil der Hausherr darüber ein Segensgebet sprach. Dieser B. wurde zuerst mit beiden Händen gefaßt, dann mit der Rechten eine Handbreit über dem Tisch bzw. über dem Polster gehalten; dabei mußte man die Augen auf den B. heften (Strack-B. 4, 620/31). Frauen beteiligten sich nicht am Gastmahl; um sie zu ehren, sandte man ihnen gelegentlich den Segensbecher (ebd. 4, 60). — Etwas anders war der Ritus des Paschamahls. Dieser schrieb vor, daß jedem Teilnehmer 4 rituelle Becher (Einzelbecher) vorzusetzen seien. Der erste wurde gleich zu Beginn der Mahlfeier auf den Tisch gesetzt; nachdem ein Lobspruch auf den Festtag gesprochen worden war, wurde dieser B. durch eine Segensformel geweiht. Nach diesem ersten B. folgte das eigentliche Mahl. Danach kam der zweite B. auf den Tisch; während er getrunken wurde, erfolgte die Belehrung über die Bedeutung der Feier. Der hiernach aufgetragene 3. B. entspricht dem ,Segensbecher' der gewöhnlichen Mahlzeit u. hieß auch so. Es folgte der Lobgesang, der mit der Verabreichung eines 4. Bechers endete (Strack-B. 4, 56/73). — Der Tempelschatz in Jerusalem enthielt einen größeren Vorrat an Bechern (Jos. bell. Jud. 6, 388). — Das atliche Bild vom Schicksalsbecher begegnet Mart. Jes. 5, 13 in der Anwendung auf das böse Geschick, also als Bild vom Leidensbecher. Hier sagt Jesaias zu seinen Gefährten: ,Mir allein hat Gott den B. gemischt.' Dieses Bild wird bei PsPhilon 50, 6 (839 Riessler) in bemerkenswerter Weise verdeutlicht: ,Wahrhaftig, ich bin von Schmerzen trunken; ich trank ja meinen Tränenbecher aus!' In Ps. Sal. 8, 15 (14) erscheint ein dem Bild des Gerichtsbechers der Grundvorstellung nach verwandtes Bild, der ,B. der Verblendung': ,Darum goß ihnen (den Israeliten) Gott einen Geist der Verblendung ein, reichte ihnen einen B. ungemischten Weines zur Berauschung.' In Jos. et Asen. 16, 6 erscheint das Bild vom ,B. der Unsterblichkeit': ,Jetzt hast du Lebensbrot gegessen, sowie den B. der Unsterblichkeit getrunken.' In der rabbinischen Literatur ist das Bild vom ,B. der Tröstungen' anzutreffen (Strack-B. 1, 837). — Philon bemerkt zu Gen. 40, 9ff: der göttliche Logos, der wahre Mundschenk Gottes, bringe den ganzen ,Opferkelch voll von unvermischtem Rauschtrank', d. h. sich selbst, als Trankopfer dar (somn. 2, 183 [1, 683 M.]); ähnlich zu 1 Sam 1, 15: Anna schütte den reinen ,Kelch ihrer Seele' als Trankopfer vor Gott aus (ebr. 152 [1, 37. M.]). Hier ist der griech. Gedanke, daß die Hingabe der eigenen Seele des Frommen das würdigste, weil ganz geistige Opfer sei, in das Bild vom Spendekelch u. seiner Ausgießung gekleidet (Lewy 6_3. 19). Anderswo vergleicht Philon das verlangende Sichhinwenden der menschlichen Vernunft zu Gott mit dem Ausstrecken des leeren Weinbechers zum Symposiarchen bzw. Diener: ,Wer schenkt einer glücklichen u. vollkommenen Seele, die als heiligsten B. ihren Verstand darreicht, aus den heiligsten Schöpfkellen der wahrhaftigen Heiterkeit ein, wenn nicht der göttliche Logos, der Mundschenk Gottes u. Leiter des göttlichen Gastmahls, der... selbst unvermischter Wein... ist' (somn. 2, 246f [1, 691 M.]). Die folgerichtig nächste Stufe in dieser Bildersprache, das Austrinken des Bechers als Aufnahme der pneumatischen Substanz, findet sich 4 Esr. 7, 6, 2f (424 bzw. 199 Violet): ,Esra, tue deinen Mund auf u. trinke, was ich dir zu trinken gebe. Ich öffnete meinen Mund. Siehe, da ward mir ein voller B. gereicht; der war wie von Wasser gefüllt, aber seine Farbe war feuergleich. Und ich nahm u. trank. Und als ich getrunken, da sprudelte mein Herz Verständnis u. strömte mein Busen Weisheit; mein Geist bewahrte Erinnerung u. mein Mund öffnete sich u. schloß sich nicht.' Hier ist das Bild vom Trinken des pneumatischen Bechers benutzt, um die Inspiration des Propheten zu veranschaulichen (vgl. Lewy 94f).

B. Christlich. I. Neues Testament. Jesus wirft den Pharisäern vor, daß sie ängstlich B. u. Schüssel säubern, sich aber um die Herkunft des Inhalts zu wenig kümmern (Mt. 23, 25f; vgl. Mc. 7, 4. 8; etwas anders Lc. 11, 39). Mc. 9, 41 (vgl. Mt. 10, 42) erscheint der B. Wassers als Beispiel einer Wohltat, die trotz ihrer anscheinend geringen Bedeutung doch, wenn um Jesu willen erwiesen, himmlischen Lohn erwirkt. Beim letzten Mahl mit seinen Jüngern, das nach den Synoptikern zugleich das Paschamahl ist (Mc. 14, 12ff u. Par.; vgl. E. Klostermann [Hdb. z. NT] zu Mc. 11, 1), verleiht Jesus durch sein Wort dem sog. Segensbecher bzw. dem in ihm

enthaltenen Wein eine besondere Beziehung zu seinem den Neuen Bund begründenden Leiden; alle sollen, abweichend von der normalen jüdischen Sitte, aus diesem Einen, von ihm gereichten B. trinken (Mc. 14, 23; Mt. 26, 27; Lc. 22, 17; 1 Cor. 11, 25f). Mc. 10, 38f (Mt. 20, 22f) u. Joh. 18, 11 bedient sich Jesus des dem Spätjudentum (A II 4), vielleicht schon dem AT vertrauten Bildes vom Leidensbecher, wenn er von seiner u. seiner Jünger Passion als vom Trinken eines (vom Vater gereichten: Joh.) Kelches spricht. Das gleiche Bild gebraucht er in seinem Gebet im Garten Gethsemane: ‚Laß diesen Kelch an mir vorübergehen!' (Mc. 14, 36; Mt. 26, 39. 42; Lc. 22, 42). — Paulus hat 1 Cor. 10, 21 den Korinthern klarmachen müssen, daß der Genuß des eucharistischen Bechers, den er 10, 6 ‚B. der Segnung' nennt, u. der Genuß des Bechers beim heidnischen Kultmahl, den er 10, 21 als ‚Kelch der Dämonen' bezeichnet, nicht miteinander vereinbar sind, natürlich weil der Genuß des Kultbechers die innigste Gemeinschaft mit dem Kultgott herstellt (vgl. oben A I 3). — Die Apk. greift in ihren Gerichtsvisionen auf das atliche Bild vom Strafbecher des Gottrichters zurück. Vgl. 16, 19: ‚Der großen Babylon wurde gedacht vor Gott, ihr zu geben den B. mit dem Wein seines grimmen Zornes'; vgl. 14, 10; 15, 7; 16, 1ff; 21, 9. Eher an das Bild vom Leidensbecher als an das vom Gerichtsbecher scheint man denken zu müssen bei 18, 6: ‚Im B., den sie (Babylon) gemischt hat, mischt zwiefach ihr!' Apc. 5, 8 halten die Ältesten goldene Phialen, gefüllt mit Wohlgerüchen, welche die Gebete der Heiligen versinnbilden, in ihren Händen.

II. Väterzeit. 1. Verchristlichung von Gerät u. Sitte. Die Christen haben ihr Hausgerät, daher auch ihre Trinkgefäße gern durch christliche Zeichen, Inschriften, biblische Darstellungen, Heiligengestalten als christl. Besitz gekennzeichnet u. gegen dämonische Einflüsse geschützt. Als Beispiel sei etwa die koptische Tasse bei Dölger, Ichth. 5 Taf. 301 angeführt. Daß schon um 200 die B. gerne mit dem Bild des Guten Hirten geziert wurden, zeigt Tert. pud. 7, 10. Dementsprechend sind auch die Goldgläser, die man sich im 4. u. 5. Jh. an Neujahr, zum Geburts- u. Hochzeitstag usw. zu schenken pflegte, durchweg mit christl. Symbolen, Inschriften u. Darstellungen geziert (Zusammenfassung des Materials bei Vopel; Abbildungen bei Garrucci u. in den Museumskatalogen; vgl. auch Kisa 3, 800/99). — Die Vorstellung, daß gemeinsames Trinken u. insbesondere das Trinken aus dem gleichen Gefäß eine innige Gemeinschaft begründet u. bekundet, hat sich in der christl. Welt behauptet (*Gemeinschaft). Hierin findet auch die offenbar alte Sitte mancher Gegenden, daß Bräutigam u. Braut bei der kirchlichen Eheschließung oder der weltlichen Hochzeitsfeier aus dem gleichen B. trinken, ihre Erklärung (vgl. B. Binder, Geschichte des feierlichen Ehesegens [1938] 79f; eine armenische Benedictio calicis nuptialis bei H. Denzinger, Ritus Orientalium [1864] 475f). — Der mittelalterl. Brauch des poculum caritatis oder ‚Minnebechers', d. h. das Trinken eines Bechers Wein zu Ehren eines Heiligen, stellt die Verchristlichung der heidnischen Trankspenden dar, die übrigens auch in der germanischen Welt üblich waren (vgl. zB. Jon. v. Columb. 1, 27 [MG SS rer. Mer. 4, 102] u. die Predigten des Caesar. Arel.; A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 1 [1909] 286f). In Deutschland erfreute sich besonderer Beliebtheit die ‚Johannesminne', wohl weil man im Gedanken an die Giftbecherlegende (s. unten 5) im Trunk zu Ehren des Lieblingsjüngers einen Schutz gegen die gefürchteten Gifttränke sah. Wie bei anderen Minnetränken erteilte die Kirche auch in diesem Fall dem dafür bestimmten Wein eine Weihe; dieser Brauch hat sich am Fest des Heiligen (27. XII.) vielerorts bis heute erhalten. Die bei der Austeilung des Weines gebräuchliche Formel: ‚Bibe amorem s. Iohannis' stimmt, was unbekannt geblieben zu sein scheint, auffallend mit Verg. Aen. 1, 749 überein: longumque bibebat (Dido) amorem (zum Ganzen A. Franz aO. 294/334; L. Mackensen: Bächtold-St. 4, 745/60). — Gegen das allzu reichliche Pokulieren haben die Väter öfters ihre Stimme erhoben, besonders nachdrücklich Ambr. Hel. et iei., wo 13, 46/50 ein Trinkgelage unter dem Bild einer Schlacht geschildert u. 17, 65 das ἀμυστί-Trinken verurteilt wird (weiteres *Trinken). Clem. Al. paed. 3, 59, 2 verbietet den Christen, auf ihren Siegelringen Trinkpokale abbilden zu lassen. — Daß auch für die christl. Bukolik B. u. Hirtenlied zusammengehören, zeigt Greg. Naz. or. 2, 9 (PG 35, 422 A).

2. Totengedächtnisfeier. Anlaß zu unmäßigem Trinken boten vielfach die Totengedächtnisfeiern; bei ihnen scheint der Nachdruck meist nicht auf dem Mahl, sondern auf dem Trunk zum Gedächtnis des Toten gelegen zu haben. Nur so erklärt sich die röm. Inschrift ILCV nr. 1568: ad calice[m] benimus. Dazu stimmt die Betonung des Kredenzens u. Becherschwingens auf den Totenkultdarstellungen der Katakombenmalerei (Wilpert, Mal. Taf. 62, 2; 65, 3; 107, 1;

133, 2; 157; 167; 184; RivAC 4 [1927] 161/4) u. auf der Grabplatte der Vincentia u. der Aphrodisia (Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult [1927] Taf. 22). Auch die literarischen Zeugnisse weisen in die gleiche Richtung, besonders bezeichnend ist es, wenn Augustinus in einer neu aufgefundenen Predigt über den Märtyrerkult von den irregeleiteten Christen geradezu sagt: quos illi (scil. pagani) persecuti sunt lapidibus, persequuntur calicibus (RevBén 50 [1938] 4; weitere Texte bei J. Zellinger, Augustin u. die Volksfrömmigkeit [1933] 65/9). Darum nimmt es nicht wunder, daß auch die Christen ihren Toten gern B. mit ins Grab legten oder von außen an das Grab hefteten, letzteres sicher nicht ausschließlich als Graberkennungszeichen, sondern um den Verstorbenen für die Teilnahme an dem am Grab stattfindenden Umtrünken auszurüsten. Bekanntlich sind die meisten der erhaltenen Goldgläser in Grabanlagen gefunden worden (vgl. auch Dölger, Ichth. 5, 75). — Daß auch christlicherseits der Zustand der Himmelsseligkeit gern unter dem Bild eines Mahls u. eines Symposion gedacht wurde, ergibt sich schon daraus, daß Jesus selbst diese Bilder zur Bezeichnung des seligen Lebens gebraucht hatte (*Mahl, *Trinken). Die herkömmlichen heidnischen Vorstellungen u. die Sitte der Totengedächtnisfeiern mußten in die gleiche Richtung drängen. Bisher ist es freilich noch nicht gelungen, unter den vielen Mahl- u. Trinkszenen, die christliche Grabanlagen schmücken, die häuslichen, Toten- u. Jenseitsgelage reinlich voneinander zu scheiden (zu diesem Problem vgl. zuletzt F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Par. 1942], Reg. s. v. Repas u. Banquet).

3. Eucharistie. Die Weisung Jesu, daß beim eucharistischen Mahl alle aus dem einen gemeinsamen B. trinken sollten, ist zunächst sicher wörtlich beobachtet worden. Man hat also nicht bloß einen einzigen Kelch auf den Altar gesetzt u. durch das Epiklesengebet konsekriert (vgl. etwa Did. 9, 2), sondern hat auch alle an der Feier teilnehmenden Kleriker u. Gläubigen aus diesem Einen konsekrierten Kelch einen Schluck nehmen lassen. Die wachsende Größe der Großstadtgemeinden hat wohl bald ein gewisses Abgehen von dieser Praxis erzwungen. Nach dem Ordo Rom. 1, 20 (PL 78, 946f) herrschte in Rom im 7. Jh., unbekannt seit welcher Zeit, folgende Übung: Nur der Bischof, die Kleriker u. die höchsten Kirchenbeamten trinken aus dem Altarkelch. Allen anderen Anwesenden geben die Diakone mit Hilfe eines Rohres aus Hilfskelchen zu trinken; der in ihnen enthaltene Wein ist aus einem großen scyphus geschöpft, dessen aus der Opferung der Gläubigen stammender Inhalt nicht unmittelbar, sondern nur durch immixtio, d. h. durch Zusatz eines kleinen Anteils aus dem Altarkelch ‚konsekriert' worden war (vgl. M. Andrieu, Immixtio et Consecratio [Par. 1924] 1/12; zur Verwendung des Kelches beim Opfergang vgl. Th. Klauser: Corolla Curtius [1937] 168/76). Übrigens gab es in Rom u. gewiß auch anderswo jedes Jahr eine liturgische Feier, bei der man mehr als einen Kelch auf den Altar stellte: bei der Meßfeier der Osternacht wurde die ‚gratiarum actio' über 3 Kelche gesprochen, die Wein, ein Gemisch aus Milch u. Honig, Wasser enthielten; von diesen Kelchen waren die zwei letzteren ausschließlich für die Neugetauften bestimmt (Hippol. trad. apost. 112, 7. 10f. 16f. 26ff Hauler; vgl. dazu Dölger, Ichth. 2, 10_3). — Eine gesicherte bildliche Darstellung der Kelchkommunion gibt es, wenn man von den freilich aufschlußreichen Bildern des letzten Abendmahls absieht (Cod. Rossanensis, Patene v. Riha) vor dem 9. Jh. nicht (Deckel des Drogo-Sakramentars: DACL 11, 1, 864f; Frankfurter Elfenbein: DACL 3, 2, 2476). J. Wilpert hat wiederholt die Mahlszene in der Capella Greca der Priscilla-Katakombe in Rom als eucharistische Feier deuten wollen (Fractio panis [1895]); zu Unrecht, wie zuletzt F. J. Dölger gezeigt hat (Ichth. 5, 503/27); alles deutet darauf hin, daß das Bild sich auf das Totengedächtnismahl bezieht. Wilpert hat nach dem Vorgang u. mit dem Beifall anderer auch gemeint, daß mit den zwei Bildern der Lucina-Gruft der Kallistus-Katakombe, die beide einen großen Fisch u. davor (nicht darauf) stehend einen brotgefüllten Korb zeigen, eine symbolische Zusammenfassung sowohl der wunderbaren Brotvermehrung wie des eucharistischen Mahls beabsichtigt sei; dies ergebe sich aus dem rotweingefüllten Glasbecher, der zum mindesten beim linken Bild deutlich erkennbar sei (Mal. Taf. 28; Text 288f; Dölger, Ichth. 4 Taf. 162). Abermals zu Unrecht, wie zuletzt Dölger ausführlich nachwies (Ichth. 5, 527/33). Für die Beantwortung der Frage, wie der eucharistische Kelch in den frühen Jahrhunderten beschaffen war, kommen diese Bilder daher alle nicht in Frage. Aus anderen Quellen ergibt sich folgendes: Daß der Kelch noch am Ende der altchristlichen Epoche nicht immer aus edlem Metall hergestellt war, zeigt ein Text, der sich in einer um 600 geschriebenen koptischen Hs. findet: ‚Viele Altäre gibt es, worauf das Opfer vollbracht wird ohne Gold u. Silber' (W.

E. Crum, Der Papyruscodex saec. VI/VII der Phillipsbibliothek in Cheltenham [1915] 74). Sicher war der Kelch oft aus Glas. Dafür zeugt die Nachricht über die Taschenspielereien des Markos u. seiner Anhänger, die den eucharistischen Wein nach der Epiklese blurot, purpurn u. blau erscheinen ließen (Iren. 1, 7, 2; Hippol. ref. 6, 39, 2; Epiphan. pan. 34, 1, 8; 34, 1, 7; vgl. Dölger, Ichth. 5, 530f gegen Braun 33). Dafür zeugt weiter der Satz, mit dem Hier. ep. 125, 20, 3f den Bischof Exuperius v. Tolosa rühmt, als dieser alle Kostbarkeiten seiner Kirche an die Armen verschenkt hatte: nihil illo ditius, qui corpus domini canistro vimineo, sanguinem portat vitro (vgl. Dölger, Ichth. 5, 531). Endlich darf auch auf den Lib. Pont. verwiesen werden, der in der v. Zephyrini (1, 139 Duch.) von gläsernen Patenen redet u. damit mittelbar wohl auch gläserne Kelche bezeugt, zwar nicht für die Zeit des Zephyrinus, aber für die eigene Zeit des Redaktors (um 530). Gregor Tur. (glor. mart. 46) weiß übrigens auch von kristallenen Kelchen zu erzählen. Daß auch bronzene, hölzerne, tönerne vorgekommen sind, darf aus der Verbreitung solcher Trinkgefäße im profanen Gebrauch geschlossen werden; man wird in den einzelnen Gemeinden zunächst einfach den Pokal für die eucharistische Feier benutzt haben, der gerade zur Stelle war. — Drei Becherformen standen, wie die literarischen Zeugnisse u. die Denkmäler beweisen, allmählich im Vordergrund, offenbar weil sie sich als besonders brauchbar erwiesen hatten: der zweihenklige Pokal mit niedrigem oder hohem Fuß (von der Art des antiken Kantharos oder Skyphos), der henkellose Pokal mit hohem Fuß (dem unter den vorchristl. Becherarten keine genau zu entsprechen scheint), die weite napfartige Schale (von der Art der Phiale): Der erste Typus ist auf den ravennatischen Melchisedech-Mosaiken bezeugt (Berchem-Cl. 150. 164). An diesen Typus muß man wohl auch denken, sooft der Lib. Pont. in seinen Schenkungslisten von schweren ‚scyphi' redet (Register bei Duchesne; dazu Braun 53) u. wenn Agnellus von der Schenkung kostbarer ‚crateres' spricht (lib. pont. v. Petri Chrysol. 4; v. Fel. 5). Den allgemeinen Gebrauch dieses ersten Typus muß man wohl auch für die kleinasiatisch-griech. Gemeinden des 4. Jh. annehmen, weil Greg. Naz. or. adv. Jul. 5, 2 (PG 35, 665) den eucharistischen Kelch als ‚mystischen Krater' bezeichnet. Die besondere Größe der für die Eucharistiefeier verwendeten Henkelkelche mag Anlaß gewesen sein, für sie einen Ausdruck zu verwenden, der von Haus aus zweihenklige Mischgefäße bezeichnet. Weiteres bei Braun (53/67), der nachweist, daß sich der Henkelkelch im Westen bis ins 13. Jh., im Osten noch länger behauptet hat. Ein in den ersten Jahrhunderten mit Sicherheit bei der Eucharistiefeier gebrauchtes Stück dieses Typus hat sich bisher noch nicht nachweisen lassen. Den zweiten Typus sieht man in den Händen der Kaiserin Theodora auf dem rechten Chormosaik in S. Vitale in Ravenna (Abb. bei Berchem-Cl. 155), auf den Fresken von Bawit (J. Clédat, Le monastère de Baouit [Par. 1902]), auf der Patene von Riha (Braun Taf. 41; größer W. Neuß, Die Kunst der alten Christen [1926] 138) usw. Die ersten sicher bei der Eucharistiefeier verwendeten henkellosen Kelche des Westens, die noch erhalten sind, stammen aus dem 8. Jh. (Braun 70/2). An die Spitze der östlichen Vertreter dieses Typus würde der sog. antiochenische Kelch der Sammlung Kouchakji in New York gehören (Neuß aO. Abb. 137), wenn seine liturgische Verwendung sicher wäre; seine Echtheit steht trotz aller gelehrten Bestreitung nach mündlicher Mitteilung von R. Delbrueck außer Zweifel; er dürfte im 5. Jh. entstanden sein. Den Formenwandel des henkellosen Kelches u. sein Obsiegen über den Henkelkelch verfolgt eingehend Braun 67/144. Den dritten Typus findet man schon in der Abendmahlsdarstellung des Evangeliars von Rossano im 6. Jh. (abgebildet: Neuß aO. Abb. 168; Wulff 1 Taf. 18). Ungefähr der gleichen Zeit gehören die mit Ringfuß versehenen Becher an, die als Bestandteile eines christl. Silberschatzes in Canòscio, Prov. Perugia, zutage gekommen sind (E. Giovagnoli: RivAC 12 [1935] 313ff; dazu R. Fuhrmann: ArchAnz 1941, 429/31). Doch ist in diesem Fall die liturgische Verwendung mehr als zweifelhaft. Weite Schalen ohne Ringfuß sind noch heute im nestorianischen Ritus üblich (Braun 18), müssen also in Syrien u. Mesopotamien ursprünglich wohl sehr verbreitet gewesen sein. Daß diese Kelchart mit den in Rom öfters genannten ‚amae' identisch sei, ist eine irrige Annahme (Giovagnoli u. Fuhrmann aO.); die amae waren eimerartige Behälter, in welche man den von den Gläubigen geopferten Wein goß (vgl. L. Duchesne, Le Liber Pontificalis 1 [Par. 1886] CXLIV). — Die eucharistischen Kelche waren, ähnlich wie die profanen Trinkgefäße, nicht selten mit Inschriften versehen. Diese bezogen sich manchmal auf den Verwendungszweck; so stand zB. auf dem Reimser Remigiuskelch des 6. Jh.: Hauriat hinc populus vitam de sanguine sacro iniecto aeternus quem fudit vulnere Christus (Flodoard. h. e. Rem. 1, 10: PL 135, 44; vgl.

auch Anth. Pal. 9, 819; ferner Braun 82. 166f). Gerne wurde auch der Stiftername festgehalten; auf einem ravennatischen Kelch stand zB.: offero sco Zachariae Galla Placidia (Agnell. lib. pont.Rav.: PL 106, 536; weiteres Braun 170f). Auch Gebete wurden wohl schon früh angebracht; Beispiele bei Braun 168ff; vgl. noch Jalabert-Mouterde 1 nr. 210.

4. Votivgabe. Kultische Trinkgefäße wurden von den Gläubigen als Weihegaben dargebracht. Der röm. Lib. Pont., ebenso der ravennatische liefern dafür Belege genug. So schenkt Konstantin der neuen Laterankirche einen edelsteingeschmückten, goldgefaßten scyphus ex metallo corallo (Karneol?), ferner 7 goldene u. 20 silberne scyphi, 40 kleinere Kelche aus Gold u. 50 kleinere Hilfskelche, calices ministeriales, dies alles offenbar als erste Ausstattung (v. Silv.: 1, 173 Duch.). Eine Votivgabe ist zweifellos auch der kostbare henkellose Kelch, den Theodora auf dem schon erwähnten ravennatischen Mosaik in Händen hält (Berchem-Cl. 155). Den bescheideneren Verhältnissen entspricht die Ausstattung, die Fl. Valila i J. 471 einer von ihm gestifteten Landkirche in der Gegend von Tivoli schenkt: ein größerer silberner Kelch u. 2 kleinere silberne (Charta Cornutiana: Duchesne, Lib. pontif. 1, CXLVI). Die den Kirchen gestifteten Kelche, namentlich die kostbaren unter ihnen, sind nicht immer neue, eigens für den liturgischen Zweck geschaffene Geräte gewesen; oft genug haben die Stifter ein wertvolles Stück aus ihrem Familienbesitz hergegeben. Dieser Hergang ist in Einzelfällen noch nachweisbar. So ist der oben Sp. 38 genannte hellenistische Onyxkantharos im Schatz von S. Marco in Venedig Jahrhunderte lang in profanem Besitz gewesen, bis er einer Kirche in Kpel. übergeben wurde; von dort haben ihn die Venezianer als Beute mitgebracht. Ein ähnliches Schicksal hatte der am gleichen Ort aufbewahrte hellenistische Kristallskyphus u. vor allem die Coupe des Ptolemées (Sp. 38). Das letztere unerhört kostbare Stück, das mit mythologischen Motiven dekoriert ist, wurde im 9. Jh. umgearbeitet u. in der Folgezeit bei der westfränkischen u. französischen Krönungsfeier als liturgisches Trinkgefäß für die Königin verwendet. Diese u. ähnliche Wunder der Glyptik u. Toreutik mußten, nur bei den größten Feierlichkeiten in Erscheinung tretend, Gemüt u. Phantasie des Volkes aufs stärkste beschäftigen. Daher ist die Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß hier eine der Wurzeln der mittelalterlichen Gralssage oder doch ein treibender Faktor zu suchen ist (vgl. die Texte bei K. Burdach, Der Gral [1938] 115/8).

5. Volksglaube. Dem christl. Heiligen kann ein Giftbecher nichts anhaben. Der Apostel Johannes mischt zum Erweis seiner Sendung einen besonders wirksamen Giftbecher u. trinkt ihn dann ohne Schaden aus, ohne ein *Antidotum genommen zu haben (Act. Joh. 9f: AAA 2, 1, 156f; A. Franz aO. [Sp. 52] 298/300; Künstle, Ik. 2, 342). Ähnliches berichtet Papias bei Euseb. h. e. 3, 39 über Justus Barsabas, ferner Joh. Mosch. prat. 94 (PL 74, 166D) über den Bischof Julian v. Bostra. Benedikt v. Nursia segnet seiner Gewohnheit gemäß einen ihm von seinen verkommenen Untergebenen gereichten Giftbecher; dieser zerbricht (Greg. M. dial. 2, 3). Ein vom hl. Symeon gemachtes Kreuzzeichen läßt jedes von einem jüd. Glasbläser hergestellte Glas zerbrechen, bis der Jude gläubig seine Stirn bekreuzt (Leont. Neapol. v. Sym. Sali 54 [PG 93, 1736]). Christliche Legenden von zerbrochenen u. wunderbar wiederhergestellten Bechern sammelt O. Weinreich: Hessische Blätter f. Volksk. 10 (1911) 65 ff; vgl. dazu die heidnische Parallele bei R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros (1931) 13 nr. 10. — Daß auch die alte Bechermantik u. Bechermagie nicht vergessen ist, lehren zB. die koptischen Zauberpapyri; vgl. das Register der Kroppschen Sammlung; ferner Ephr.: Opera 3 [Rom 1746] 215. Besonders lehrreich ist die anschauliche Schilderung in den Akten der Ephesinischen Synode von 449 (AbhG NF 15 [1917] 81f). Von einem dämonenabwehrenden B., den Jesus bespricht, handeln die Texte Kropp XV, 10ff u. XXXI, 30. Im magischen Text Kropp XXXII geht es um einen Zauberbecher zur Erwerbung einer guten Stimme. Die Forderung, daß bei magischen Handlungen immer ein neues Gefäß genommen werden soll, gilt vielleicht auch hier (F. Pradel, Griech. u. süditalienische Gebete [1907] 380_4).

6. Bechermotiv in der Kunst. Das alte sosische Taubenmotiv hat auch in der christl. Kunst Nachahmung gefunden. Ein schönes Beispiel findet sich im Mausoleum der Galla Placidia in Ravenna im rechten Kreuzarm (Berchem-Cl. 94 Abb. 106). Genau gegenüber begegnet auch das Motiv der neben dem Kantharos hokkenden Tauben; der Kantharos ist in diesem Fall wie ein kleiner Springbrunnen dargestellt (ebd.). Weitere Beispiele für die christl. Verwendung der beiden Motive DACL 2, 2, 1610/3; Wilpert, Mal. Taf. 31, 2; 49; 50; 89; 211, 2. — In der späteren christl. Kunst begegnen häufig zwei Kelchmotive aus der Apk.: die Ältesten mit

den Duftschalen u. das Lamm, dessen Blut in einen Kelch spritzt (dazu F. van der Meer, Maiestas Domini [Città del Vat. 1938] 53 Fig. 6; 55 Fig. 7; 66; 89; 91; 92 Fig. 16; 101 Fig. 19; 108; 111 Fig. 24; 119 Fig. 27; 124; 144; 173; 344; 363 Fig. 86).

7. Bildersprache. a. Biblische in Auslegung u. Anwendung. Ps. 22, 5. Der ‚berauschende B.' ist für die Väter seit Orig. Bild all dessen, was die Seele zum Enthusiasmus, zur ekstatischen Gotteinigung führen kann. Näherhin erscheint als Ursache dieses Zustandes u. damit als ‚Becher' zunächst der Logos (Orig. in Cant. 3 [165f Baehr.]; in Mt. comm. ser. 85 [PG 13, 1734B]). Anderswo der Hl. Geist (Paulin. Nol. c. 24, 685f; PsJoh. Chrys. in s. pent. s. 2 [PG 52, 809ff]). Besonders häufig der eucharistische Wein (Orig. in Mt. comm. ser. 85 [PG 13, 1734]; sel. in Ps. 22, 5 [PG 12, 1264B]; die Überlieferung dieser beiden Stellen ist freilich nicht über jeden Zweifel erhaben, Lewy 125/8; Cypr. ep. 63, 11; Ambr. in Ps. 118, 21, 4; id. Hel. et iei. 10, 33; Aug. in Ps. 103, 13). Gelegentlich auch die Verkündigung des Wortes Gottes bzw. das Schriftwort des NT (Ambr. in Ps. 1, 32f [CSEL 64, 27f]; Hier. in Ps. 22, 5 [PL 26, 938D]). Die Ursache des pneumatischen Rausches wird nicht genauer bezeichnet Ambr. ep. 63, 31f; Aug. in Ps. 35, 14; 74, 9f; an diesen Stellen ist vom Enthusiasmus der Märtyrer die Rede. Cypr., Paulin., Ambr., Aug., PsJoh. Chrys. deuten an den genannten Stellen unter dem Einfluß philonisch-origenistischer Gedankengänge an, daß der Rausch, den der Becher vermittelt, kein physischer ist, sondern ein pneumatischer, daher ‚nüchterner' (vgl. Lewy). Die Deutung des Bechers von Ps. 22, 5 auf den eucharistischen Wein wirkt im Einsetzungsbericht des röm. Meßkanon nach: accipiens et hunc praeclarum calicem; so schon Sacr. Gelas. 235 Wilson. Wie die im vorstehenden erwähnten Bildvorstellungen vom pneumatischen Trank in symbolische Handlung umgesetzt werden konnten, zeigt der Bericht über den Gnostiker Markos: ‚M. tut so, als weihe er die mit Wein gefüllten Becher . . ., u. richtet es so ein, daß das Getränk purpurn u. rot aufleuchtet, so daß es den Anschein hat, als ob die Charis . . . infolge seiner Epiklese ihr Blut in jenen B. herabträufle, u. die Anwesenden darauf brennen, von jenem Trank zu kosten' (Iren. 1, 7, 2; vgl. Sp. 55). — Ps. 74, 9. Einige Väter verstehen den ‚Kelch in der Hand des Herrn' (vgl. auch Is. 51, 17. 21; Jer. 25, 17; Ez. 23, 31; Hab. 2, 16) im Sinn des Textes als Bild des richterlichen Gotteszornes (Hier. in Ez. 23, 31 [PL 25, 221 Bf], wo die kathartischen Mittel der Medizin zum Vergleich herangezogen werden; Greg. Naz. or. 16, 4; schwankend Aug. doctr. christ. 3, 25: vielleicht hierher gehörig Orac. Sib. frg. 3, 38/40 Geffck.). Für Orig. sel. in Ps. 74, 9 [PG 12, 1535A] u. Arnob. Iun. zSt. (PL 53, 432A) ist der Kelch Bild der ewigen Wiedervergeltung, die einen jeden erwartet u. die für den Guten Seligkeit, für den Bösen Verdammnis bedeutet; Orig. führt das Bild folgendermaßen aus: in den Kelch sind unsere guten u. bösen ‚Früchte' ausgepreßt u. aus den letzteren stammt die ‚Hefe', die den unheilvollen Strafrausch der Sünder bewirkt. Aug. möchte im Wein des Kelches lieber die Hl. Schrift des AT sehen; in diesem ist, tamquam in faece, das NT verborgen; die Schrift ist, wie die Worte ‚inclinavit ex hoc in hoc' andeuten sollen, von den Juden, die nur die faex zu trinken bekommen hatten, auf die Heiden übergegangen (doctr. chr. 3, 25; in Ps. 74, 11f). Nach Paulin. Nol. ep. 40, 5 ist der B., wie sich aus Vers 8b ergeben soll, Bild der menschlichen Gebrechlichkeit. — Ps. 115, 13. Der ‚Heilsbecher' ist nach mehreren Vätern das Martyrium (Orig. in Mt. comm. ser. 92 [PG 13, 1744A]; Hier. zSt.; Aug. in Ps. 102, 4; vgl. 115, 5; Arnob. Iun zSt. [PL 53, 503A]). Für die Deutung auf den eucharistischen Kelch, die bekanntlich spätestens seit dem 11. Jh. im Kommunionteil des röm. Messordo vorkommt, seien angeführt Cypr. ep. 63, 11; Paulin. Nol. c. 27, 290/3; vgl. ep. 40, 9 (vgl. L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik 2[2] [1941] 211). — Mt. 20, 22f; 26, 39 u. Par. Die Väter begnügen sich im allgem. mit erklärender Umschreibung u. paränetischer Anwendung (zB. Clem. Al. strom. 4, 9, 75, 1). Manche weisen darauf hin, daß wir den ‚Zornesbecher' (vgl. zu Ps. 74, 9) hätten trinken müssen, wenn Jesus nicht den ‚Leidensbecher' getrunken hätte; so schon Orig. in Mt. comm. ser. 95 (PG 13, 1746 Af). Cypr. läßt Jesus den Leidensbecher seinen Jüngern ‚zutrinken': ‚Wenn nicht der gekelterte u. ausgepreßte Christus den B. vorher tränke, den er den Gläubigen zutrank' (ep. 63, 7, 2). Aug. deutet den Leidensbecher als Arzneibecher; Jesus hat ihn zuerst selbst getrunken, damit der Kranke vor seiner Bitterkeit nicht zurückschrecke (s. Mai 19, 2 [310, 2 Morin.]). Polykarp dankt Gott, daß er am ‚B. Christi' Anteil haben durfte (Mart. Pol. 14, 2). — Mt. 26, 27f u. Par. Die Abendmahlsberichte legen den Vätern nahe, den eucharistischen Wein oder auch die Eucharistie schlechthin als ‚Becher' zu bezeichnen. Sie sprechen vom ‚B. des Lebens' (Const. Ap. 8, 13, 15; wohl Ana-

logiebildung zu panis vitae, Joh. 6, 35. 48), vom ‚mystischen‘, ‚pneumatischen‘, ‚fleckenlosen B.‘ (Belege bei J. C. Suicerus, Thesaurus ecclesiasticus 2 [1682] 813). Ferner vom calix domini u. vom poculum Christi (Firm. Mat. err. 18, 2), poculum salutare, sacramentum calicis (Cypr. ep. 63, 8, 11; laps. 25; vgl. A. d'Alès, La théologie de St. Cyprien [Paris 1922] 263f), vom immortale poculum (ebd. 18, 8). ‚Den Kelch mischen‘ wird vielfach liturgischer Ausdruck für die Bereitung der Eucharistie (Test. Dom. 43; Liturgie des Joh. v. Bostra: 2, 424 Renaudot). Im Kalender des Polem. Silv. wird der Gründonnerstag als natalis calicis bezeichnet (CIL 1, 1², 261; vgl. Ducange, Gloss. s. v. natalis. — Apc. 17, 4. 6. Zum Rausch der Hure Babylon bemerkt Tert. scorp. 12 (1, 529aE. Oe.): sine dubio ebrietas eius martyriorum poculis ministratur.

b. Außerbiblische. Ode Sal. 19, 1f bezeichnet Christus u. seine Lehre als ‚Milchbecher‘: ‚Ein B. Milch ward mir gereicht... Der Sohn ist der B.; der gemolken wird, der Vater; der ihn molk, der Hl. Geist.‘ Die gnostische Pistis Sophia kennt einen mit Wasser gefüllten ‚B. des Vergessens‘; sein Genuß bewirkt, daß die Seele alle Örter vergißt, durch die sie gewandelt ist (131: GCS 217f Schm.; vgl. das Register der Ausg.). Anderswo spricht die gleiche Schrift von einem ‚B. der Nüchternheit‘, den der Helfer eines Planetengeistes der Seele reicht (zum Ausdruck vgl. oben B II 7a zu Ps. 22, 5 u. Lewy 93f). — Bei Tert. ist einmal, wohl in Anlehnung an profane Vorstellungen, der Becher Sinnbild der Arznei (vgl. B II 7a zu Mt. 20) u. darum Attribut der personifizierten Heilkunde: Medicina cum ferro et poculo occurrit (scorp. 1 [1, 1960 Oe.]; von L. Deubner, Art. Personifikationen: Roscher, Lex. 3, 2, 2145ff übersehen). Orig. hom. 1 in Ps. 36, 4 (PG 12, 1326) stellt fest, daß der geistige Mensch ebenso genährt werden muß wie der körperliche; in diesem Zusammenhang fällt das Wort: ‚Es gibt einen Weinbecher des äußeren u. einen solchen des inneren Menschen.‘ Nach Orig. sel. in Jer. hom. 2, 7 (266 Baehr.) u. Aug. conf. 1, 26; 5, 10 kredenzen trunkene Lehrer im ‚Kelch kostbarer Worte‘ den Wein ihres Irrtums. Die in der Verfolgung abtrünnig Gewordenen trinken sich gegenseitig den ‚Todesbecher, letale poculum‘ der Apostasie zu (Cypr. laps. 9 [CSEL 3, 243, 8f]). Firm. Mat. err. 18, 2 ruft dem, der aus dem Mysterienbecher des Attis getrunken hat, zu: ‚Du hast den Todesbecher geschlürft (letale poc.)‘. Eine Synodalschrift v J. 368 sieht in den Lehren des Arianismus todbringende Giftbecher (mortalia pocula), während das nizänische Konzil das Gegengift, antidotum, darstellt, (E. Schwartz: ZNW 35 [1936] 19, 23). Für Ambr. ist die kirchliche Buße der mit Tränen gefüllte ‚zweite B.‘, im Gegensatz zum B. der Taufe, der mit Jordanwasser gefüllt war (in Ps. 37, 11). Anderswo nennt Ambr. den Glauben einen ‚neuen Becher‘, ausgepreßt aus der ‚fremden Traube‘ am Weinstock des Kreuzes (fid. ad Grat. 1, 135 aE.; vgl. Lewy 146/8). Hel. et iei. 17, 63 erscheint bei ihm die sentenziöse Formulierung: quis inter cyathos texit, quod latere cupiebat. Von einem Bekannten sagt Aug., er habe bisher mit dem goldenen B. seines Ingeniums den Lüsten gespendet u. dem Satan zugetrunken (ep. 26, 6). Eine Konzilsschrift aus der Mitte des 5. Jh. spricht davon, daß die Priester den Ländern u. Völkern den ‚B. der Frömmigkeit‘ reichen sollen (AConcOec 2, 5, 93, 33f). Als Severus in seinem Baptisterium neben dem hl. Martin auch Paulinus hatte darstellen lassen, meinte dieser, Severus habe einen ‚B. von Milch u. Galle‘ gemischt (ep. 32, 2). Petr. Chrysol. erfindet das kühne Bild von dem ingens poculum crudelitatis, aus dem Herodes das Blut des Täufers schlürfe (s. 127 [PL 52, 550]). Joh. Carpas. cap. ad mon. 54 (PG 85, 1848) spricht von einem ‚B. des Falles‘, ‚des Zornes‘, ‚der Schwachheit‘ usw.

H. Blümner, Die röm. Privataltertümer (1911) 399/410. – J. Braun, Das christliche Altargerät (1932) 17/196. – A. Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung zu Berlin (1885). – R. Garrucci, Vetri ornati di figure in oro² (Rom 1864). – K. F. Hermann-H. Blümner, Lehrbuch der griech. Privataltertümer (1882). – O. Jahn, Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs in der Pinakothek zu München (1854). – K. Kirchner, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum = RVV 9, 2 (1910). – J. H. Krause, Angeiologie. Die Gefäße der alten Völker (1854). – A. Kisa, Das Glas im Altertum (1908). – H. Lewy, Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik (1929). – H. Luschey, Die Phiale. Phil. Diss. München (1939); Art. Phiale: PW Suppl. 7, 1026/30. – Morin-Jean, Art. Vitrum: DS 9, 934/49. — H. Vopel, Die altchristlichen Goldgläser (1899). – H. B. Walters, History of ancient Pottery (Lond. 1905).

A/B II 6: *Th. Klauser;* B II 7: *S. Grün.*

Beelzebub s. Baal (A III 26 u. B I. VI), Dämon, Teufel.

Beerdigung s. Bestattung.

Befleckung s. Reinheit, kultische.

Begattung s. Geschlechtsverkehr.

Begierde.

(a. Urchristentum 66; b. Dualistische Psychologie 67. c. Klärung 69. d. Pelagius u. Augustin 70). II. Dogmatik 71. III. Sexuelles Begehren 74. (a. Griechisch 74. b. Christlich 75).

Das bei Homer noch nicht belegte Wort ἐπιθυμία besagt: ,den Sinn auf etwas richten'; es ist in dieser neutralen Bedeutung durch das ganze griech. Schrifttum bezeugt. Die Synonymik des Prodikos grenzt es gegen das Wollen ab (βούλησις); so erscheint es seit Platon als eine Art von Trieb (ὁρμή, ὄρεξις; s. R. Walzer, Magna Moralia u. aristotel. Eth. [1929] 99f. 136_3; Bonhöffer 233/57; Aug. civ. D. 14, 8/9) u. tritt als unbeherrschtes Begehren dem vernünftigen Wollen gegenüber. Im philosophischen Sprachgebrauch besonders der Stoa wird diese Bedeutungsverengerung in malam partem die Regel (vgl. auch Athenag. leg. 32, 1; Athan. v. Ant. 35f unterscheidet ἐπιθυμία = böses Wollen u. πόθος = Sehnsucht nach Gott). Ähnlich wie ἡδονή kann ἐπιθυμία sogar auf das geschlechtliche Begehren eingeschränkt werden (Joseph. ant. 2, [4], 51; vgl. das homerische ἵμερος: Il. 3, 446; hymn. in Ven. 2, 58. 73). Cicero übersetzt mit libido, cupiditas effrenata (Tusc. 4, 6/7). Libido wird vom ursprünglichen Sinn des heftigen Verlangens (Plaut. Pers. 807; Sall. coni. Cat. 7; Lucr. rer. nat. 4, 779; Aug. civ. D. 14, 15f) immer mehr auf das sexuelle Begehren eingeengt (Sall. Cic. Plin. praef. 1, 33; Sen. tr. an. 9, 2; Tert. an. 27; Lact. inst. 6, 19; ep. 56, 6; Orig. [Ruf.] Gen. 7, 3; 11, 1; Hieron. ep. 54, 9; 22, 7). Dagegen erscheint cupiditas manchmal in der Bedeutung Geldgier (φιλαργυρία: 1 Tim. 6, 10 Vulg.; Lact. inst. 6, 19). Zur Übertragung von ἐπιθυμία bildet die christl. Zeit concupiscentia (Orig. [Ruf.] princ. 3, 4; Gen. 1, 17; Jer. 3, 2; Tert. idol. 1/2. 8; Ambr. Jac. 1, 2, 5), das wie das griech. Wort das böse Begehren (Tert. idol. 23; Ambr. Noe 5, 12) oder das geschlechtliche (Orig. Gen. 2, 6; Tert. orat. 22; Ambr. exam. 3, 13, 55; Aug. civ. D. 14, 9, 1) bezeichnen kann.

A. Nichtchristlich. I. Ethik des Maßes. Maß u. Harmonie kennzeichnen die griech. Ethik wie Ästhetik. Schon der homerische Mensch, der die leidenschaftliche Erregung als Wirkung einer göttlichen Macht erfährt (Il. 3, 139; 23, 14; hymn. in Ven. 45), fühlte die Aufgabe, das Begehren auf das gebührende Maß (αἶσα) zu beschränken u. die delphische Inschrift von dem erfüllten Begehren als dem Inbegriff der Lust (Arist. eth. N. 1099a 27; vgl. Thal.: 1, 64, 7 Diels; Theogn. 256; Soph. fr. 329) ist nach Pindars Forderung zu deuten, daß sich der Mensch mit seinen Trieben u. Leidenschaften in der Gewalt haben muß (Nem. 11, 13/5; Pyth. 2, 34; vgl. Chilon: 1, 63, 33 Diels). Mit Pythagoras (1, 474, 40/75, 9 Diels) verwirft Demokrit (68 B 70 Diels) das maßlose Begehren als unklug. Es zerstört den inneren Frieden (*Ataraxie; Langerbeck 57) u. widerspricht als äußeres Erleiden der *Autarkie (Langerb. 57/63). Gegenüber dieser als Schwäche verurteilten Ethik des Maßes verkünden manche Sophisten das Recht des einzelnen auf Befriedigung seiner B. (Kallikles b. Plat. Gorg. 491E), während andere mit Antiphon erkennen, daß sich erst im Kampf mit den B. der sittliche Charakter entwickelt (87 B 58/9 Diels). So fordert Sokrates, daß der Mensch jederzeit Herr seiner Triebe sei (Xen. mem. 4, 5, 9; H. Maier, Sokrates [1913] 305/39).

II. Triebe u. B. Von den sokratischen Schulen an gewinnt eine Einteilung der B. in der griech. Ethik Bedeutung, die schon dem Pythagoras in den Mund gelegt wird. Den angeborenen Strebungen nach Nahrung, Schlaf (σύμφυτοι, κοιναί) werden erworbene (ἐπίκτητοι, ἴδιαι καὶ ἐπίθετοι, κεναί) B. gegenübergestellt (Pythag.: 1, 475, 1 Diels; Aristot. eth. N. 1118b 8/9; Epic. ep. 3, 127; vgl. Plato resp. 2, 357; Aristipp.: Diog. L. 2, 91), wobei Epikur bei jenen wieder notwendige (zur *Eudaemonie, Aochlesie, zum Leben) u. nur natürliche (sexuelle) B. unterscheidet. Die natürlichen B. scheiden aus der ethischen Betrachtung aus u. werden deshalb von der Stoa als Triebe (ὁρμαί: Bonhöffer 252/5; προθυμίαι: Plut. virt. mor. 9; desideria naturae: Cic. fin. 2, 27; Bonh. 247/9) von den eigentlichen B. abgehoben. Unserem Willen nicht unterworfen, wirken sie mit Naturgewalt wie die sozialen Triebe nach Freundschaft, Familie (Bonh. 248). Indem die Kyrenaiker u. Epikur das Luststreben als Grundtrieb des Menschen erklären (πρώτη ὁρμή: Diog. L. 7, 85), fordern sie seine Befriedigung, soweit es nicht die Herrschaft der Vernunft gefährdet, während anderseits die Kyniker die erworbenen Triebe als krankhaft ablehnen (Diog. L. 6, 11) u. zugleich den angeborenen ihren Lauf lassen (kyn. ἀναίδεια).

III. Psychologie. Plato sieht im Begehren eine Gattung der seelischen Tätigkeit (resp. 4, 431 A), doch erkennt er auch den beiden anderen Seelenteilen ein Streben zu (resp. 480 D. 581 A/B; vgl. Arist. an. 3, 9 [432b 5]), was in der aristotelischen Einteilung des Begehrungsvermögens (ὀρεκτικόν) in ein vernünftiges (βούλησις, vgl. Walzer aO. 99), stimmungsmäßiges (θυμός) Begehren u. die eigentliche B. (ἐπιθυμία) nachwirkt (eth. E. 1223a 26. 1225b 25). Später ordnet Aristot. die beiden niederen Seelenteile Platos als niederes Strebevermögen (ὀρεκτικόν) der Tierstufe im

Menschen zu u. unterscheidet sie vom Willen als unvernünftige B. (eth. N. 1102a 28/b30). Wenn auch für die Stoa die B. im Gegensatz zum vernünftigen Wollen steht, so ist sie dort nicht Regung einer niederen Seelenkraft, sondern eine widervernünftige Bewegung der vernünftigen Seele (ὄρεξις ἄλογος, ἀπειθής λόγῳ: 3, 391/400. 385. 438. 441 Arnim; Bonhöffer 234 gegen R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften 2 [1882] 385). Sie beruht auf einem Fehlurteil u. verfolgt ein scheinbares Gut (3, 391/4 Arnim; Epict. 2, 26). Zusammen mit Lust, Furcht u. Trauer bildet sie den Kanon der 4 Haupt-*Affekte. Infolge der scharfen terminologischen Abgrenzung gegen die Naturtriebe kann die Stoa um der menschlichen Freiheit willen (*Autarkie) die Ausrottung der B. fordern (*Apathie; cum cupere interdixero, velle permittam: Sen. ep. 116, 1; Cic. fin. 2, 27; M. Aur. 8, 29; Epict. 4, 1, 175; Bonhöffer 245) u. den Peripatetikern eine Verwechslung der Eupathie des Wollens u. des Pathos der B. vorwerfen (studia — libido: Cic. Tusc. 4, 55). — Gegen den psychischen Monismus der alten Stoa wendet Poseidonios ein, wie ein Überhandnehmen einer Strebung (ὁρμὴ πλεονάζουσα, appetitus vehementior: Cic. Tusc. 4, 11. 47. 59; Diog. L. 7, 110; Stob. ecl. 2, 39) aus dem Hegemonikon allein zu erklären sei (Galen. plac. Hipp. et Plat. 348, 12 Müller). Mit Panaitios läßt er in Anlehnung an Plato u. Aristot. in einem vernunftunabhängigen Vermögen der Seele durch die Vorstellung (*Phantasma) eines Gutes eine Erregung (ὁρμή, appetitus, appetitio: Cic. off. 1, 28, 101; παθητικὴ κίνησις, impetus simplex: Holler 63/72) entstehen, die uns etwa gegen unseren Willen zum Weinen veranlassen kann (Galen. aO. 401, 1). Je nachdem, ob es sich um ein echtes oder vermeintliches Gut handelt, werden diese Propathien (zum Ausdruck Holler 68/70; beim Begehren προθυμίαι: Plut. virt. mor. 9, 449 A) zu Eupathien (βούλησις) oder zu Affekten (ἐπιθυμία).

IV. Dualismus. Hatte schon Aristot. das Begehren der tierischen Natur zugewiesen, so erklärt es Poseidonios trotz seiner Ablehnung des stoischen Monismus als eine dem wahren Wesen der Seele fremde Regung (Cic. Tusc. 1, 80; Serv. Verg. Aen. 6, 724; Schmekel 110. 259. 308. 429; vgl. Plut. fac. in orb. 1, 28; Greg. Nyss. an. et res. [PG 46, 53 A]; Chalc. c. 139). Ganz folgerichtig ist es dann für Plotin die Haltung des seiner Natur entfremdeten Geistes, der sich an den Körper verlor (enn. 3, 5, 7; vgl. zur Schilderung des Begehrungs-Prozesses im Anschluß an Poseid. Theiler 85/92), während dem Geist ein natürliches Streben nach dem Guten, d. h. nach sich selbst innewohnt (νεῦσις πρὸς ἑαυτόν: enn. 6, 2, 21. 8, 16). Die Abwendung vom Sinnlichen durch Askese ergibt sich daraus als Aufgabe, sie formt die ὄρεξις zur βούλησις (vgl. Benz 289/309) u. führt schließlich zur völligen Ertötung der Leidenschaften u. dem wunschlosen Ruhen des Geistes in sich selbst (enn. 3, 8, 6). Erkennt Plotin immerhin die natürliche B., auch die geschlechtliche an (1, 2, 5; 3, 5, 1), so schreitet Porphyrius folgerichtiger zur völligen Verwerfung geschlechtlicher B. (abst. 4, 20; sent. 34; vgl. Neupyth.: Stob. flor. 44, 40) u. zur stärksten Mäßigung in den notwendigen B. weiter.

V. Altes Testament, Judentum. Das AT verurteilt als Wurzel der bösen Tat auch das böse Wollen. So verbietet der Dekalog das Begehren nach fremdem Besitz, worunter auch das Weib des anderen begriffen ist (Ex. 20, 17). Mit der Vertiefung des sittlichen Denkens wird immer klarer das triebhafte, leidenschaftliche Begehren als Quelle alles Ungehorsams gegen Gott erkannt (Num. 11; Gen. 39; cor malignum: 4 Esr. 3, 20/6; 4, 20; 7, 48; Sir. 15, 14; 9, 5; vgl. V. Adae 19: ἐπιθυμία γάρ ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας). Besonders stark hat dann die rabbinische Theologie die Lehre vom bösen Trieb (jēṣer hārāʿ) im Menschen ausgebildet (Qidd. 30b; Pirq. Ab. 4, 2; Ber. Rabb. 22), der sich nur mit Hilfe Gottes dieser dunklen Macht der Sünde erwehren kann (Sukk. 52a). Im Unterschied vom griechischen Denken wird die B. nicht als Unordnung in der Menschenseele, als Auflehnung gegen die Herrschaft der Vernunft bekämpft, sondern als Quelle der sündigen Auflehnung gegen Gott. Die Beschäftigung mit dem Gesetz erscheint dementsprechend als das beste Heilmittel gegen sie (Qidd. 30b; Ab. Zar. 5b). — Indem Philo ebenso wie 2 Macc. 2, 4/6 νόμος u. λογισμός in engsten Zusammenhang bringt, verknüpft er griechische u. jüdische Verwerfung der B. (Völker 66); doch steht bei ihm, der von Plato die drei Seelenteile u. zugleich von der Stoa die Vieraffektenlehre übernimmt (s. Leisegangs Philo-Index s. v. ἐπιθυμία I/II; 2 Macc. 1, 22/3), der griechische Gedanke im Vordergrund, daß der Vernunft die Herrschaft über die anderen Seelenkräfte gebührt (Leisegang aO. II, 7; 2 Macc. 3, 4; 2, 21).

B. Christlich. I. Ethik. a. Urchristentum. Mit der LXX kennt das NT die B. (ἐπιθυμία) als vox media, teilt jedoch die schon im griech. u. jüd. Denken angelegte Neigung zur Bedeutungsverengerung auf das böse Verlangen. So kann das 9. u. 10. Gebot zu einem einfachen ‚Du

sollst nicht begehren' zusammengefaßt werden (Rom. 7, 7; 13, 9; vgl. 2 Macc. 2, 6). Ist die B. bei Joh. der Ausdruck der Welt, mit der sie vergeht (1 Joh. 2, 15/7), so schildert sie Jac. als Quelle der Sünde (1, 14/5; zum Bild des Empfangens vgl. Test. XII 12, 7; Philo cher. 57). Am stärksten gibt Paulus der Erfahrung von der Macht des Bösen in uns Ausdruck. Gegen diese Neigung des Fleisches zur Sünde (Eph. 2, 3; Gal. 5, 16/8), die im Widerstreit gegen das Gesetz Gottes offenbar wird (Rom. 7, 7/25; 6, 19) u. uns gegen unseren Willen zur sündigen Tat verleitet (Rom. 7, 15/20), soll der mit dem Geiste ausgestattete Christ den Kampf aufnehmen (Gal. 5, 16/8. 24). Dabei liegt die Verwerflichkeit der B. nicht so sehr in ihrer Heftigkeit als in ihrer Auflehnung gegen Gott (*ἀνομία*: Rom. 6, 19; 7, 25), in ihrem Charakter als selbstsüchtigem Begehren (Schauf 159_1). Auch in der Literatur der apostol. Väter u. der Apologeten ist die B. vox media; im besonderen aber meint sie im Anschluß an den Sprachgebrauch des NT die von Gott abgewandte Richtung unseres Geistes auf das Diesseits (Barn. 10, 9; 17, 1; 1 Clem. 3, 4; 28, 1; 30, 1; 2 Clem. 5, 6/7; 17, 3; 19, 2; Ign. Rom. 4, 3; Polyc. 5, 3; Did. 1, 4; 5, 1; Herm. sim. 5, 1, 5; 5, 3, 6; 6, 2, 1; vis. 1, 1, 8; 1, 2, 4; mand. 6, 2, 5; Athenag. leg. 31, 2; 33, 1; Just. ap. 16, 3). Dieser angeborene Hang zum Schlechten ist der Ansatzpunkt für die Mächte des Bösen (Justin. ap. 10, 6; app. 5, 4; Athenag. leg. 24, 5/25, 1; Tat. 12), so daß der Christ einen schweren Kampf zu führen hat (Herm. mand. 12, 1, 1/3). Trotz der biblischen Grundhaltung zeigen sich in Einzelheiten schon griech. Einflüsse (Did. 3, 1; Athenag. leg. 36, 1; PsJustin. res. 3). — Als dem materiellen Teil der Schöpfung angehörig, ja als dessen Ursache erscheint dann in der Gnosis die B. als die Sünde schlechthin. Das gilt im Kosmischen (Hippol. ref. 5, 26; Leisegang 156/68) ebenso wie im menschlichen Leben. ‚Nichts begehren' fordert Basileides (Clem. Al. str. 4, 12, 86, 1; Leiseg. 208; vgl. Clem. Al. str. 2, 20, 113, 4; 3, 1, 1/3; Leiseg. 211 f) u. für Valentin wird eine Tat erst durch die B. sündhaft (Clem. Al. str. 2, 20, 114, 4; 3, 4, 29/31; Leiseg. 234/44), weshalb es nach Ptolemaios für den leidenschaftslosen Pneumatiker keine Sünde gibt (Iren. 1, 6, 2/3; Leiseg. 322). Die damit angeschnittene Frage der Theodizee hat die metaphysische Betrachtung der B. stark angeregt (*Erbübel, s. B II).

b. Dualistische Psychologie. Für die psychologisch-ethische Bewertung der B. in der Patristik aber gewinnt eine aus der griech. Volksreligion stammende u. wohl von Poseidonios zuerst ausgebildete Anschauung von einer Dreiteilung der Menschennatur große Bedeutung Zwischen dem körperlich-fleischlichen Teil, der nach unten zieht (*Materie), u. dem *Geist (*πνεῦμα*), der seiner göttlichen Herkunft entsprechend nach oben strebt, steht das menschliche Willensvermögen (*ψυχή*), das zwar dem Körper geben soll, was ihm gebührt (vgl. *ὁρμαὶ φυσικαί, ἔμφυτοι* der griech. Ethik), aber sonst den Geist von den niederen Strebungen des Körpers möglichst frei zu halten hat (zur Gedankenentwicklung vgl. H. Leisegang, Der hl. Geist [1919] 109/12. 86/98; Iren. 5, 9, 1; Cypr. or. dom. 16; Orig. in Jes. Nav. 15, 3; Method. res. 2, 6, 3/6. 8, 7; Hippol. ref. 5, 9, 22; Hilar. in Ps. 118, 3, 3; Cass. conl. 4, 11/2. 19; Lact. ir. D. 19; Hieron. ep. 79, 9; Ambr. poen. 1, 13, 61; id. Jac. 1, 15; id. Noe 5, 12; Euagr. Pont. cap. pr. 15; Maxim. Cf. exp. or. dom.: PG 90, 896C). Demnach wird meist ein zweifaches Begehren im Menschen angenommen (s. außer den vorgenannten Stellen Herm. mand. 6, 2, 5; 12, 1, 1/3; Athenag. res. 74, 7 Schw.; Cypr. ad Demetr. 18; Method. conv. 8, 17, 230; Athan. v. Ant. 35/6; Basil. hom. in ill. att. 8 [PG 31, 216C]; Greg. Nyss. or. dom. 4 [PG 44, 1165D]; Didym. trin. 3 [PG 39, 777B]; Ambrosiast. in Rom. 7, 18. 21. 23; Hieron. adv. Jov. 1, 38; Aug. conf. 8, 10; contin. 5; Cassian. conl. 12, 5, 3; vgl. Wrzol 426/7; Cyrill. Al. in Rom. 7, 14 [PG 74, 808C]). Häufig wird diese psychologische Gliederung mit den platonischen Seelenteilen verbunden (*ἐπιθυμητικόν* = concupiscentia carnis; *νοῦς* = *πνεῦμα*: Cassian. aO., Maxim. Cf. cap. car. 1, 49. 51). Auch überschneidet sie sich mit der griech.-stoischen Unterscheidung eines vernunftgeleiteten Wollens u. eines unvernünftigen Begehrens (Maxim. Cf. aO. 10, 51). Ganz rein behält nur Clemens die stoische Terminologie bei (paed. 1, 13, 101, 1; str. 2, 20, 119, 3; 4, 18, 116, 1). Die Liebe des Gnostikers zu Gott (*ἀγάπη*) ist kein Begehren, sondern ein liebendes Besitzen (*στερκτικὴ οἰκείωσις*: str. 6, 73, 3; vgl. 3, 7, 58, 1). Mit der Gleichsetzung von fleischlich-irdisch-unvernünftigem Begehren (vgl. Neuplatonismus) hat sich der urchristliche Gegensatz eines auf Gott gerichteten u. eines irdischen Begehrens, der zu einer Heiligung der Welt fähig war, mit dem neuplatonisch-gnostischen Dualismus verbunden, u. Hinwendung zu Gott bedeutet nun Entsinnlichung (vgl. Greg. Nyss. virg. 131). Der Leib wird, wenn nicht Sitz (Method. conv. 5, 2, 113/4; Hilar. in Ps. 136, 5; vgl. Aug. civ. D. 14, 3), so doch Ursache der B. wie aller Affekte (Athenag. res.

21/2; Orig. in Jes. Nav. 15, 3; Hilar. in Mt. 10, 23; in Ps. 68, 9; Basil. in Ps. 7, 3; Chrys. in Gen. hom. 16, 6 [PG 53, 131]; Theod. Mops.: K. Staab, Pauluskommentare [1933] 126, 22/9; Ambr. virg. 15, 95; ap. Dav. 24, 15/9; in Ps. 1, 22; Aug. nat. et gr. 61, 71 [PL 44, 382]) u. ist deshalb der *Askese zu unterwerfen (Orig. in Jes. Nav. 15, 3 [GCS 385, 1/7 Baehr.]). Geläufig ist ein Kanon von 4 B.: Eßgier (*γαστριμαργία*), Habsucht (*φιλαργυρία*), Unzucht (*πορνεία, λαγνεία, ἡδονή*), Ruhmsucht (*κενοδοξία*; Herm. mand. 12, 2, 1; 6, 2, 5; Athenag. res. 21/2; Clem. Al. str. 2, 20, 110; 7, 11, 67; Orig. in Jud. 3, 3. 5 [PG 12, 959B. 961B]; in Rom. 7, 8 [98 Baehrens: TU 42, 4]; Tert. spect. 14; Chrys. in Mt. 18, 5; 19, 1 [PG 57, 271. 273]; Theod. Mops. in Rom. 5, 21 [120, 32f; 121, 3f; 126, 22/9 Staab]; Wrzol [1923] 397/400).

c. Klärung. Doch zeigt sich sofort, daß nicht der Leib, sondern die Seele der Sitz der Affekte u. damit auch der B. ist. Die Strebungen des Leibes sind natürlich (Tert. an. 38; Lact. inst. 6, 19; ep. 56, 6) u. sittlich neutral (Clem. Al. str. 3, 4, 34, 2; Tert. an. 40; carn. res. 17; Basil. const. mon. 2f; Greg. Nyss. or. dom. 4; Chrys. in Rom. 13, 2/3; ad pop. Ant. 19, 4 [PG 49, 195]; Ambr. poen. 1, 14, 73). Gewiß liefert die Sinnlichkeit die Vorstellungen, die jedem Begehren vorausgehen (*Phantasmata; Clem. Al. str. 2, 20, 111, 2; Orig. princ. 3, 3; Euagr. Pont. cap. pr. 4. 61. 36. 39; Maxim. Cf. cap. car. 1, 65). Das alles sind Anreizungen (antepassiones: Hieron. ep. 79, 9), die nicht in unserer Macht stehen (Orig. princ. 3, 3). Unsere Freiheit bewährt sich in der Möglichkeit, alle diese Versuchungen, die auch der böse Feind hervorrufen kann, abzuweisen oder sie zum Anlaß unseres bewußten Begehrens zu machen (Orig. princ. 3, 3/4; in Exod. 1, 5 [153, 4/8 Baehr.]; in Jes. Nav. 15, 3 [385, 1/7 Baehr.]; Method. res. 2, 3; Hieron. ep. 79, 9; Ambr. poen. 1, 14, 68; id. Jac. 1, 1, 1/2: non anima excidit concupiscentiam, sed facit ne concupiscentiae serviamus; Aug. prop. ex ep. Rom. 13/8; en. in Ps. 118, 3, 2; serm. 155, 9). Im Unterschied vom Tier darf sich der mit Verstand begabte Mensch nicht einfach von den Trieben leiten lassen, er muß sie unterscheiden und lenken (Clem. Al. str. 2, 20, 111, 2; Orig. princ. 3, 3; Basil. hom. in ill. att. 7/8; Joh. Chrys. in Rom. 13, 1; comp. pot. div. 2 [PG 47, 388]; Theod. Mops. 126, 22/9 Staab; Lact. inst. 6, 5, 15/6; ir. D. 19; Ambr. Noe 5, 12; Pelag. b. Aug. grat. Chr. et pecc. or. 1, 11; ad Demetr. 26/7; vgl. Mausbach 2, 240/58. 213/36; Theodrt. in Ps. 50, 7; in Rom. 6, 13). Erschwert wird diese Herrschaft der Vernunft durch die Neigung des Menschen zum Irdischen u. Bösen (Tert. Marc. 2, 10; Hilar. in Mt. 10, 24), welche die Kirchenväter meist als Folge einer Erbverschlechterung betrachten (s. unter II). Diese Neigung zum Bösen bietet auch dem Versucher einen Angriffspunkt (Herm. sim. 6, 2, 1; Athenag. leg. 25, 1; Justin. ap. 10, 6; app. 5, 4; Tat. 12; Basil. in Ps. 7, 3; Pelag. ad Demetr. 26; Macar. Aeg. hom. 5 [PG 34, 497B]; Aug. agone Chr. 1; Maxim. Cf. quaest. ad Thal. 21). Ihr dürfen wir deshalb keinen Augenblick nachgeben, denn die B. wächst mit der Erfüllung (Clem. Al. str. 4, 18, 116, 1/2; Orig. in Jes. Nav. 15, 3 [386, 21/7 Baehr.]; princ. 3, 2; Joh. Chrys. in Rom. 13, 10 [PG 60, 522]; Hieron. ep. 123, 14; Commod. instr. 2, 23; Theod. Mops. 126, 29 Staab). Gerade im Widerstand gegen die böse Neigung wächst die Tugend (Method. conv. 11, 293/302; Lact. inst. 6, 15, 6/8; Aug. serm. 128, 11; c. Jul. op. imp. 4, 25, 41; Theodrt. in Rom. 7, 17 [PG 82, 124B/D]). Nach dieser Erkenntnis kann die Forderung nicht mehr auf Ausrottung der B. lauten (*Apathie, *Ataraxie; Basil. const. mon. 2/3; Theod. Mops. in Rom. 7, 8 [127, 2/16 Staab]; Theodrt. in Rom. 7, 17 [PG 82, 124B/D]; Lact. inst. 6, 19; ep. 56, 5), sondern nur auf eine sichere Herrschaft über die B. abzielen, so daß diese uns nicht einmal zur Gedankensünde, deren Typus ja die B. ist, hinzureißen vermag (Herm. vis. 1, 1/2; Justin. ap. 15, 1/5; Athenag. leg. 32, 1; Clem. Al. str. 4, 18, 116, 1/2; Tert. ap. 45; Hilar. in Mt. 4, 21; Priscill. tr. 10, 131; Lact. inst. 6, 23, 24; Method. conv. 5, 4, 118; Theod. Mops. in Rom. 7, 6 [126, 3/4 Staab]; Hesych. temp. et virt. 1, 70; Nil. mal. cogn. 25 [PG 79, 1229 C/D]; Maxim. Cf. quaest. ad Thal. 61 [PG 90, 636/7, 641C]: *ἀπάθεια γνώμης* im Unterschied von der *ἀπάθεια φύσεως*; exp. or. dom. [PG 90, 896A]).

d. Pelagius u. Augustin. Pelagius befindet sich in Übereinstimmung mit der Tradition, wenn er die B. als Wurzel der Sünde bekämpft (ep. ad Demetr. 18. 26/7; b. Aug. gr. Chr. et pecc. or. 1, 11; nat. et gr. 60, 71); er weicht jedoch von einer Jahrhunderte alten Überlieferung ab, wenn er sie nicht als Erbverschlechterung, sondern nur als Gewohnheit bezeichnet (ep. ad Demetr. 8 [PL 30, 23BC]; vgl. Orig. princ. 3, 2). Angesichts der Güte der geschaffenen Natur hält sie Julian für indifferent (b. Aug. c. Jul. op. imp. 5; c. Jul. 5). Ist Aug. auch bereit, für einen weiteren Begriff der B. (concupiscentia) das einzuräumen (nupt. et conc. 2, 59;

c. Jul. op. imp. 4, 18. 67), so muß er doch auf Grund seiner Erbsündenlehre betonen, daß auch die B. mit Mängeln behaftet (vitiata) u. zum Ungehorsam gegen den Geist geneigt ist (c. Jul. 5, 62. 4, 73; nupt. et conc. 2, 23; vgl. Mausbach 2, 174/5). Diese ungeordnete B. ist zwar nicht Sünde, aber ein Mangel (*Übel). Julian wird zugestanden, daß nur das Übermaß sündhaft ist, aber auch schon die innere Neigung zur Sünde ist ein Fehler (excessus proinde libidinis in peccato est, sed etiam impulsus in vitio: c. Jul. op. imp. 4, 41; c. Jul. 6, 60). Sie ist die Wurzel zum sündigen Gedanken wie zur sündigen Tat, ihr hat der sittliche Kampf zu gelten (c. Jul. op. imp. 4, 41. 48; c. Jul. 4, 72). Nachdrücklich betont Aug. den urchristlichen Gedanken, der ja auch bisher in aller Körper-Geist-Antithese mitgeklungen war, daß das verkehrte Begehren ein von Gott abgewandtes B. des Geschöpflichen um seiner selbst willen ist (trin. 9, 13; doctr. Chr. 3, 10). So steht fleischliches Begehren gegen die Liebe Gottes (regnat carnalis cupiditas ubi non est Dei caritas: ench. 97; vgl. Konz. v. Orange cn. 17: mundana cupiditas-Dei caritas). Aber das bedeutet nicht notwendig den Verzicht auf das Geschöpfliche, sondern geordnete Liebe des Geschöpfes um des Schöpfers willen (trin. 9, 13; civ. D. 15, 22; retr. 2, 15, 2). Die volle Auswirkung dieser Gedanken wird allerdings durch die Reste des alten Geist-Leib-Gegensatzes, der besonders in der Erbsündenlehre wieder hervortritt, beeinträchtigt.

II. Dogmatik. Völlig verschieden von der psychologisch-ethischen Frage nach dem Vorhandensein eines bösen Begehrens im Menschen u. seiner Auswirkung für das sittlich-religiöse Leben ist die dogmatische nach der Herkunft dieses Hanges zum Bösen. Das AT hatte sich diese Frage nicht gestellt, vor allem hatte es das allen Menschen eigene sündhafte Begehren in keinen Zusammenhang mit dem Fall Adams gebracht, der vielmehr selbst durch diesen Trieb erklärt wurde (Freundorfer 59. 86. 89/93. 100/2; anders Heinisch 220; zu 2 Bar. 56, 6. 10 vgl. R. H. Charles, The Apocr. and Psepigr. of the Old Test. [Lond. 1913] 2, 477; The Apc. of Baruch [Lond. 1896] 93). Bei Paulus ist eine Ableitung der B. aus der Erbsünde zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, doch macht der Vergleich von Rom. 7 mit Rom. 5 wahrscheinlich, daß der Apostel die Sündhaftigkeit des Fleisches in Verbindung brachte mit der Sünde Adams (gegen einen dem jüd. jēṣer entsprechenden immanenten Ursprung der Sünde [H. J. Holtzmann, Lehrbuch d. ntl. Theol.[3] (1911) 44/9] vertreten die hist.-genetische Auffassung P. Feine, Theologie d. NT[7], 204/6 u. Freundorfer 220/6; vgl. Rom. 1, 18/32). — Das Urchristentum ist auf die Frage nach der Herkunft des Hanges zum Bösen nicht aufmerksam geworden (vgl. 1 Clem. 3, 4; Justin. ap. 10, 6). Nachdem die Gnosis das Theodizeeproblem in aller Dringlichkeit gestellt hatte, findet Irenaeus ihrem Dualismus gegenüber in der Sünde des ersten Menschen die Ursache des Bösen (*Übel) u. der Regungen der Sinnlichkeit (3, 23, 5. 22, 4; vgl. J. Werner, Der Paulinismus des Iren. = TU 6, 2 [1889] 133; anders Tennant 290). Viel eher als der Gedanke einer Erbschuld wird diese Lehre einer Erbverschlechterung Gemeingut der griech. u. lat. Kirche. Wie der Sündenfall eine Abwendung von Gott ist, so hat er zur Folge eine Verkehrung des menschlichen Begehrens zum Irdischen, eine Neigung zur Sünde (συμφυΐα, ῥοπή, οἰκείωσις πρὸς τὸ κακόν, concupiscentia: Method. res. 2, 6, 4. 7, 2. 8, 5; Cypr. ad Donat. 4; Athan. or. c. gent. 8 [PG 25, 17A]; Greg. Nyss. or. cat. 8; or. dom. 4; virg. 13 [PG 46, 376B]; Joh. Chrys. in Gen. hom. 15, 4; 16. 1 [PG 53, 123. 126]; Theod. Mops. in Rom. 5, 19 [120, 20/3. 130, 11 Staab]; Pacian. bapt. [PL 13, 1090]; Priscill. tr. 10, 140; Hilar. in Mt. 18, 6 [PL 9, 1020B]; Ambr. in Ps. 48, 8/9: lubricum delinquendi; Noe 81; vgl. Dudden 2, 617/20; Ambrosiast. in Rom. 7, 14 [PL 17, 112A]; Cyrill. Al. in Rom. 7, 18. 25. 5, 18 [PG 74, 813A. 816B. 789A]; hom. pasch. 19 [PG 77, 826C]; c. Jul. 3; Joh. Dam. fid. orth. 2, 30; Nil. Perist. 10, 3; ep. 1, 249; Maxim. Cf. quaest. ad Thal. 21; 61 [PG 90, 313. 627]; Jul. Hal. fr. 44; Sever. Ant. b. R. Draguet, Julien d'Hal. [Louv. 1924] 127). Tertullian läßt sogar das unvernünftige Begehren vom Teufel geschaffen sein (an. 16). Auf Grund der schon geschilderten dualistischen Psychologie läßt sich diese Verkehrung des Begehrens auch fassen als widernatürliche Herrschaft des Leibes über die Seele (vgl. Joh. Dam. fid. orth. 2, 30 [PG 94, 977]; Leo M. serm. 90, 1). Der griech. Intellektualismus in der Ethik der Alexandriner freilich gibt dem Gedanken an eine Verschlechterung unserer Natur keinen Raum. Nach Clemens besteht die Sünde Adams wie jede Sünde in der unbeherrschten B. (protr. 11, 111, 1; str. 3, 14, 95, 1) u. Origenes weiß nur, daß Gewohnheit u. Nachgiebigkeit die B. erstarken lassen (princ. 3, 2; in Jes. Nav. 15, 3 [386, 21/7 Baehr.]). Überhaupt verraten die Griechen, selbst wenn sie eine Erbverschlechterung lehren, wenig Verständnis für den pauli-

nischen Gedanken von der dämonischen Macht der Sünde. Das zeigt sich schon in der Auffassung des Schöpfungszustandes als des dem Menschen natürlichen Seins, wonach also die Unsterblichkeit, das Freisein von körperlichem u. seelischem Leiden natürlich sind (Greg. Nyss. or. cat. 6. 8 [PG 45, 29]; or. dom. 4; Joh. Chrys. pop. Ant. 11, 2 [PG 49, 121]; in Gen. hom. 17, 1 u. 15, 4 [PG 53, 134. 123]). Da die B. unserer Natur fremd ist, leuchtet auch im Begehren der geschwächten Natur doch immer wieder die ursprüngliche Güte durch (Basil. reg. fus. tr. 2, 1/2 [PG 31, 912]; Greg. Nyss. opif. hom. 20; Macar. Aeg. hom. 4, 8 [PG 34, 477]; Euagr. cap. pr. 65 [PG 40, 1240]; Jul. Hal. fr. 44; vgl. Aug. lib. arb. 3, 54; in Gen. ad litt. 11, 42; vgl. Mausbach 2, 105/17). Nur Athanasius betrachtet die Sterblichkeit als natürlich, ihre Aufhebung im Paradies als Gnadengeschenk (or. inc. Verb. 3. 5 [PG 25, 101. 105]). Mit dem Tod kamen dann die B. u. ihre Folgen (or. c. gent. 3 [PG 25, 8/9]; Joh. Chrys. in Rom. 13, 1; Theod. Mops. in Rom. 5, 21 [120, 30/121, 10 Staab]; Sever. Ant.: 132 Draguet). Andere lassen schon im Paradies die B. gegeben sein, jedoch unter der sicheren Herrschaft der Vernunft (Cyrill Al. c. Jul. 3 [PG 76, 637C. 641B]; in Joh. 1, 32/33 [PG 73, 205C]). So erklärt Clemens den Sündenfall als ein Nachgeben gegenüber den B. (protr. 11, 111, 1), während er nach Athanas. eine Abwendung von Gott, eine Hinwendung zu irdischen B. ist (c. gent. 3 [PG 25, 8/9]). Die B. des Menschen zu Gott, so meint Basilius, benützte der Verführer zum Trug (qd. Deus n. s. auct. mal. 8 [PG 31, 348B]), u. Nilus läßt Adam durch die B. nach Höherem fallen (Perist. 10, 3 [PG 79, 889]), während Theod. Mops. ihm das Begehren nach der Frucht natürlich sein läßt (127, 3 Staab). Auf Grund der pelagianischen Leugnung einer Erbverschlechterung schrieb Julian folgerichtig den Stammeltern die Konkupiszenz zu, entsprang doch ihre Sünde dem Wunsch nach der verbotenen Frucht (b. Aug. c. Jul. op. imp. 1, 71; 3, 212; 4, 45/64; Ephraem 1, 27F. 30F Assem.). Die Tradition dagegen sah gerade in der Konkupiszenz die wichtigste Folge des Falles. Ihr Verteidiger wurde Augustin, der klar die Erbsünde (reatus) von der B. als ihrer Folge unterschied (c. Jul. 2, 5; vgl. Mausbach 2, 185/90. 170/4). Dabei tritt die Bedeutung der Konkupiszenz als sittlicher Unordnung (contin. 11; civ. D. 14, 2/4) zurück hinter ihrer Auffassung als regelloser Sinnlichkeit (Mausbach 2, 174/8). Auch von den Gegnern der augustinischen Erbsündenlehre wird der Hang zum Bösen als Folge einer Erbverschlechterung betrachtet (Theodrt. in Ps. 50, 7 [PG 80, 1245]; Cyrill. Al. in Rom. 7, 18. 25. 5, 18 [PG 74, 813A. 816B. 789A]; hom. pasch. 19 [PG 77, 826C]. c. Jul. 3 [PG 76, 641]). Die Kontroverse ging allerdings vor allem um die augustinische Gnadenlehre u. um die Freiheit des Menschen zum Guten. Immerhin mußte in diesem Zusammenhang die Konkupiszenz gestreift werden. Im semipelagianischen Streit erklären die skythischen Mönche, der freie Wille könne nach der Erbsünde nur carnalia u. saecularia erstreben (PG 86a, 85/6), u. auch das Konz. v. Orange (cn. 17) stellt mundana cupiditas u. Dei caritas gegenüber.

III. Sexuelles Begehren. a. Griechisch. Besonders stark äußert sich die B. (Konkupiszenz) in der Sinnlichkeit u. hier wieder vor allem in der übermächtigen Gewalt des Geschlechtstriebes. Vielfach denken die Väter bei der Schilderung der sittlichen Unordnung in der gefallenen Menschennatur in erster Linie an die Sexualität, so daß auch das Wort concupiscentia ebenso wie *ἐπιθυμία* unmittelbar das geschlechtliche Begehren bezeichnen kann. Die Antike empfindet die geschlechtliche B. wie die B. überhaupt als Problem im Rahmen ihrer *Autarkieforderung. Darum verlangt Sokrates, gefolgt von Platon u. Aristoteles, ihre Unterwerfung unter die Zügel der Vernunft. Nicht gewisse Seiten der Betätigung des geschlechtlichen Verlangens werden verurteilt (die Geschlechtssphäre erscheint vielmehr noch in der Stoa als Adiaphoron: Xen. mem. 2, 1, 5. 2, 4; Plat. resp. 5, 451D/4D; Epict. 3, 7, 26; Muson. 71, 10 Hense; Arnim 3, 163/4), es wird nur gefordert, daß das Begehren in seiner Heftigkeit nie die Herrschaft der Vernunft gefährde (Xen. mem. 1, 3, 14; Plat. resp. 3, 402E). Erst auf dem Weg über das Gebot der Triebbeherrschung gelangen manche Philosophen auch zur Wertung etwa der ehelichen Untreue oder des vorehelichen Geschlechtsverkehrs (Muson. 64, 9 Hense; Epict. 2, 8, 12). Doch auch in der Ehe darf der Trieb nicht die Zügel des Verstandes abstreifen (*μηδ' ὡς ἐρωμέναις χρῆσθαι ταῖς γαμεταῖς*: Clem. Al. str. 2, 23, 143, 1; vgl. Bock 22. 36; Hieron. Jov. 1, 49. Plut. praec. coni. 29. 33; Philo spec. leg. 2, 9). Zweck der geschlechtlichen Vereinigung muß immer die Kindererzeugung sein (vgl. die Definition der Ehe Xen. mem. 2, 2, 4; Clem. Al. str. 2, 23, 137, 1 nach PsAristot. oec. 1, 3; Plut., am. prol. 2, 493 E; Sen. ad Helv. 13, 3; Epict. 3 7, 26; 1, 11, 3; Muson. 64, 3; 72, 2; 75, 11 Hense; Ocell. 4, 2. 4; Plotin. enn. 3, 5, 1; Stob. 4, 503, 18; 607, 7 Wachsm.). Das sind geläufige Topoi

der antiken Ehebücher (Aristot., Theophr., Sen.), deren Einfluß auf die Patristik (vgl. Hieron. ad Jov. 1, 41/9) noch der Erforschung harrt. Besonders mußte die Stoa Wert darauf legen zu betonen, daß ihre *Apathieforderung auch hier gilt. Beim Geschlechtsverkehr, der berechtigt u. natürlich ist (natürlich, aber nicht notwendig: Epic. ep. 3, 127; vgl. Sen. tranq. an. 9, 2) darf die innere Würde nicht verlorengehen, die Freiheit von den Leidenschaften muß bleiben (Epict. 4, 1, 143; ench. 41; Muson. 10, 12 Hense) oder, wie Seneca es ausdrückt, die libido (der natürl. Trieb) darf nicht zur cupiditas werden. Der Neuplatonismus, der die Verbindung mit dem Leib als Befleckung erlebt, verlangt dagegen überhaupt geschlechtliche Enthaltsamkeit (Porphyr. abst. 1, 41 [117, 4 Nauck]). Wenn auch Plotin der Menge die Ehe zur Kindererzeugung gestattet, so empfindet er doch jede Geschlechtslust als Makel (Porphyr. abst. 4, 20 [262, 17/263, 21 Nauck]).

b. Christlich. Im Unterschied zu dieser griech. Auffassung verurteilt das AT u. auch die jüd. Tradition jeden außerehelichen Geschlechtsverkehr, ja schon den Gedanken daran als sündhaften Verstoß gegen die göttliche Ordnung der *Ehe (Sir. 23, 4). Zwar gilt auch dem Judentum das Kind als Zweck der Ehe (Tob. 8, 6; 10, 12; Sir. 42, 10), aber diese Forderung verbindet sich nicht mit der anderen nach Zügelung der B. Anders ist es im hellenistischen Judentum, wo Philo ganz die Gedanken der Stoa übernimmt (spec. leg. 1, 112/3. 2, 9. 3, 34. 36; v. Mos. 1, 28; de Abr. 137; virt. 207). Wie das AT geht auch das NT nicht von der subjektiven Autarkieforderung aus, sondern von der objektiven Wertung bestimmter Handlungen u. Gedanken. Hermas empfindet das sinnliche Begehren als schlecht (vis. 1, 1, 2. 4) u. auch die Apologeten bleiben in der atl. u. ntl. Tradition, wenn sie die B. wegen ihres Gegenstandes verwerfen und die Reinheit der Gedanken fordern (Athenag. leg. 32, 1). Aber schon die PsClementinen folgern aus der Erkenntnis, daß der Wunsch ebenso verwerflich ist wie die Tat, eine Verurteilung der Knechtschaft der B. (rec. 3, 5, 51). Tertullian u. Clemens vertreten einfach den griech. Standpunkt (Tert. an. 27; Marc. 1, 29; monog. 3; Clem. str. 3, 7, 58, 1/2; 4, 23, 147, 1; paed. 3, 1, 1, 4; 2, 10, 97, 2). Noch weiter geht PsJustin., wenn er die Begattungslust als sündhaft betrachtet (*δι' ἐπιθυμίας ἄνομος γάμος*: res. 3 [PG 6, 157, 5/7]; zu *ἄνομος* vgl. Clem. Al. paed. 2, 10, 92, 2. 95, 3; Muson. 12 [64, 4 Hense]; Philo qd. det. pot. 102; praem. et poen. 108). Diese Entwertung des Sinnlichen wird immer allgemeiner. Das Ideal der Virginität, neben seiner Empfehlung im NT zunächst aus eschatologischen Erwartungen gepflegt (Ign. Polyc. 5, 2; Herm. vis. 2, 2, 3; 2 Clem. 12, 5), wird verstärkt durch die aus dem Dualismus fließende Leibfeindlichkeit zusammen mit einer Geistmystik, welche Entsinnlichung als Gottverähnlichung betrachtet (vgl. *Neuplatonismus, *Neupythagoreismus, *Gnosis; Athenag. leg. 33, 10; Justin. ap. 1, 14; Orig in Lev. hom. 6, 4/5; in Cant. prol.). Zwar lehnt man nicht gerade mit manchen gnostischen Sekten das Geschlechtliche als unrein ab (Act. Andr. 5; Act. Thom. 88. 117; Act. Joh. 113; vgl. A. Harnack, Marcion [1924] 145), aber die Sinnlichkeit erscheint doch als Ausdruck der Hinwendung zur Welt u. darum als minderwertig gegenüber der geschlechtlichen Askese (vgl. Joh. Chrys. virg. 30). Macht auch der Zweck der Kindererzeugung den ehelichen Verkehr erlaubt (Athenag leg. 33, 1; Iren. 1, 28; Tert. adv. Marc. 1, 29; ux. 1, 2; Clem. Al. str. 3, 6, 52, 1; 2, 18, 88, 4; 2, 18, 93, 1; Orig. in Gen. 3, 6; Lact. inst. 6, 23, 17/8; Hieron. ep. 54, 9), so darf doch niemals die Befriedigung des Begehrens Selbstzweck werden. Ja sogar in diesen Grenzen erscheint manchmal die unvermeidliche B. u. Lust als sündhaft (Hilar. in Mt. 10, 24; in Ps. 118, 22, 6; Ambr. off. 1, 50, 248; vid. 13, 81). Es ist bei dieser Einstellung verständlich, daß das Leben im Paradies als jungfräulich aufgefaßt u. das geschlechtliche Begehren als Folge des Falles betrachtet wurde (Greg. Nyss. virg. 12 [PG 46, 376 A]; Hieron. ad Jov. 1, 29; Maxim. Cf. quaest. ad Thal. 21; interr. 3). Augustin stimmt mit den meisten Kirchenvätern überein, wenn er nur die Zeugung als Zweck des ehelichen Verkehrs anerkennt (bon. coni. prooem.), während die B. als Motiv ihn sündhaft macht (aO. 6. 11. 15; bon. vid. 5; nupt. et conc. 1, 16/7; c. Jul. 3, 43). Aber betonter als sie faßt er die aus der Erbsünde fließende Konkupiszenz als Sinnlichkeit u. zwar vor allem als geschlechtliche B. (Mausbach 2, 174/5; vgl. Hieron. ep. 64, 1). Er begünstigt zum mindesten die Auffassung, die B. sei Ursache der Fortpflanzung der Erbsünde (nupt. et conc. 1, 25; c. Jul. 3, 51. 6, 55; c. Jul. op. imp. 4, 95; vgl. Cypr. ad Don. 4; Greg. Nyss. virg. 13 [PG 46, 377 B]; Ambr. ap. Dav. 11 [PL 14, 873/4]; ders. b. Aug. pecc. or. 47). Diese Meinung ist in der Folgezeit die herrschende gewesen (Faust. Rei. grat. D. 1, 2; Fulgent. ver. praed. 1, 10 [PL 65, 608]; ep. 17, 26. 28; fid. Petr. 2, 16; Leo M. serm. 90, 1; Maxim. Cf. quaest. ad Thal. 21. 61 [PG 90, 313, 627]; Philox. ep. ad mon. Tell Adda 17, 1 Guidi;

Julian. Hal. fr. 41; Sever. Ant. hom. 63. 67 [PO 8, 298/9. 357/9]; vgl. Draguet 127). Ja Gregor bezeichnet wieder direkt die B. beim Beischlaf als Sünde (ep. 11, 64, 10 [PL 77, 1196]; vgl. Bernhard. ep. 174, 7). Einzelne Stimmen wie Arnobius d. J., welcher die geschlechtliche B. weder als Sünde noch als Übel gelten lassen will (praed. 31 [PL 53, 672]), ändern nichts an dieser körperfeindlichen Haltung, die bis zum Ausgang der Patristik anhält. Erst die Scholastik mit ihrem größeren Abstand vom Hellenismus räumt damit auf (Anselm. conc. virg. 15; Thomas s. th. 1, 98, 2 ad 3; Durand. sent. 2, 20 q. 2, 9).

E. Aleith, Paulusverständnis in der alten Kirche, (1937) 3/9. 26/30. 38. 43/4. 54/7. 66. 84. 94/6. 102/6. 115/7. – F. Bauer, Art. Begierlichkeit: LThK 2, 88/89. – E. Benz, Marius Victorinus u. die Entwicklung der abendländ. Willensmetaphysik (1932). – F. Bock, Aristoteles, Theophrastus, Seneca de matrimonio. Diss. Lpz. (1908) 22. 36. – A. Bonhöffer, Epictet u. die Stoa (1890) 232/90. – F. Büchsel, Art. ἐπιθυμία: ThWb 3, 168/72. – A. Chollet, Art. Concupiscence: DThC 3, 1, 803/14. – W. L. Davidson, Art. Desire: ERE 4, 668/72. – O. Dittrich, Geschichte der Ethik (1926). – A. Dorner, Art. Emotions: ERE 5, 282/4. – F. H. Dudden, The Life and Times of St. Ambrose 2 (Oxf. 1935) 509/11. 512/24. – G. L. Durat, La psycho-physiologie des passions dans la philosophie ancienne: ArchGPhilos 18 (1905) 395/412. – K. Ernesti, Die Ethik des T. F. Clemens v. Alexandrien (1900) 40/55. – J. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Aug. u. der Frühscholastik (1905) 43/57. – P. Feine, Der Ursprung der Sünde nach Paulus: NKirchlZ 10 (1899) 771/85; Theologie des NT[7] (1936) 200/6. – J. Freundorfer, Erbsünde u. Erbtod beim Apostel Paulus (1927) 42/50. 52/60. 82/4. 115/6. 223/6. – A. Gaudel, Art. Péché originel: DThC 12, 1, 275/432. – K. Gronau, Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese (1914) 242/56. – K. E. Güthling, Die Lehre des Aristoteles von den Seelenteilen (1882). – A. Harnack, DG 3[3], 180/202. 209/10. – P. Heinisch, Theologie des AT (1940) 174. 220/2. – A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums (1884). – E. Holler, Seneca u. die Seelenteilungslehre u. Affektpsychologie der Mittelstoa. Diss. Münch. (1934). – J. Köberle, Sünde u. Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel (1905) 118. 448/51. 510/6. 555/6. – W. Knuth, Der Begriff der Sünde bei Philon v. Alexandrien. Diss. Jena (1934) 1/32. 65/85. – H. Langerbeck, Δόξις ἐπιρυσμίη (1935) 57/63. – H. Leisegang, Die Gnosis (1924) 113/42. 151/68. 204/44. 252/6. 308/25. – A. Leissner, Die platonische Lehre von den Seelenteilen. Diss. Münch. (1909). – M. O. Lisçu, Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron (1930) 194/6. – J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus[2] (1929) 1, 110/8; 2, 139/226. – A. Modrze, Zur Ethik u. Psychologie des Poseidonios: Philol. 87 (1932) 304/31. – F. Ch. Porter, The Yecer Hara: Biblical and Semitic Studies of Yale Univ. (1902) 91/210. – H. Preisker, Christentum u. Ehe in den ersten drei Jahrh. (1927). – P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung u. Seelenleitung (1914) 171/5. – W. Schauf, Sarx (1924) 126/8. 157/66. 199_1. – K. Schindler, Die stoische Lehre von den Seelenteilen u. Seelenvermögen insbes. bei Panaitios u. Poseidonios. Diss. Münch. (1934). – A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa (1892) 198/205. 212/24. 257/63. 270/8. 327/34. 356/79. – H. Schmidt, Die Anthropologie Philons v. Alexandrien. Diss. Würzb. (1933) 86/101. – R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte[2] (1908). – G. Stählin, Art. ἡδονή: ThWb 2, 911/28. – L. Stein, Die Psychologie der Stoa 1 (1886) 93/4. 187/91. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933) 123/7. 245/6. 249. 255/8. 260/1. – F. R. Tennant, The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin (Cambr. 1903) 111/7. 137/42. 169/232. 264/5. 267/71. 290. 294/6. – W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus (1930) 85/90. – J. Tixeront, Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne[7] (1924/8) 1, 406/9; 2, 140/4. 242. 276/80. 426/8. 442. 472/8; 3, 206/9. 310. – J. Turmel, Le dogme du péché originel avant Augustin 2: RevHistLitRel 6 (1901) 24/31; Le dogme de péché or. dans S. Aug.: ebd. 6 (1901) 385/426; 7 (1902) 128/46. 208/30; Le dogme du péché or. après S. Aug. dans l'Eglise latine ebd. 7 (1902) 289/321. 310/33. – A. Vögtle, Die Tugend u. Lasterkataloge im NT (1936) 107/8. 146. 149/50. 208/13. – H. Volger, Die Lehre von den Seelenteilen in der alten Philosophie. Progr. Plön (1892/3). – W. Völker, Fortschritt u. Vollendung bei Philo v. Alexandrien (1939) 79/94. 126/37. – F. Wagner, Geschichte des Sittlichkeitsbegriffs 1 (1928); 2 (1931). – E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill v. Alexandrien (1905) 29/31. 36/45. 56. 96/9. 245/54. 338/9. – L. Wrzol, Die Psychologie des Joh. Cass.: DivThom. 5 (1918) 208/13. 425/7; 7 (1920) 72/80; 9 (1922) 269/94; Die Hauptsündenlehre des Joh. Cass. u. ihre historischen Quellen: ebd. 3, 2 (1923) 396/404; 3, 2 (1924) 84/91.

P. Wilpert.

Begierdetaufe s. Taufersatz.

Begleitfeste.

A. Nichtchristlich. Die in Betracht kommenden Erscheinungen gehören ausnahmslos der griechischen Welt an u. zerfallen in drei Gruppen, je nachdem die eine andere begleitende, untergeordnete kultische Feier am gleichen, vorangehenden oder folgenden Tage stattfand.

I. Begleitfeiern am gleichen Tage. An einem unbestimmten Tage des Frühjahrsmonats Boëdromion wurde auf Kos neben Zeus Polieus auch Dionysos Skyllitas u. Athena Polias (J. v. Prott, Fasti Sacri [1886] 3, 45f. 56f)

u. am 9. eines späteren Monats neben Zeus Machareus der Athena Macharis (aO. 6, 23f) geopfert. Ein Opfer an Demeter u. Kore begleitete auf Mykonos am 10. Lenaion das für Zeus Buleus bestimmte Opfer (aO. 4, 15/7). Entsprechend standen an einem unbestimmten Tag desselben Monats auf Delos Zeus Soter u. Athene Soteira neben den örtlichen Hauptgottheiten Apollon, Artemis u. Leto (BCH 6 [1882] 182. 208. 225). Daß bei den Pythien in Delphi auch dem Bakchos geopfert wurde, bezeugt der Paian des Philodamos (U. Powell, Collectanea Alexandrina 131/4 [Oxf. 1925] 169). In Pergamon bestimmte Attalos III eine Teilnahme des Zeus Sabazios an allen Feiern der Athene Nikephoros (Ditt. Or. 331, 5f). Auf attischem Boden ist an den im Peiraieus gefeierten Diosoteria im Laufe der Zeit Athene Soteira neben Zeus Soter getreten (IG 2^2, 1008, 21f verglichen mit Aristot. resp. Ath. 56, 3). An den nach Thuc. 2, 15, 2 u. Plut. Thes. 24, 4 am 16. Hekatombaion zur Erinnerung an den Synoikismos des Theseus zu Ehren der Athene begangenen Synoikia wurde seit 374 vC. (Isocr. 15, 110; Nepos Timoth. 2, 2) auch der Eirene geopfert (Schol. Aristoph. pax 1029; vgl. IG 2^2, 1496 [c. 4a, 94]). Wenigstens mit dem apollinischen Fest der Pyempsia am 7. Pyempsion, angeblich auch mit demjenigen der Thargelia war eine Pompe zu Ehren des Helios u. der Horen verbunden (Schol. Aristoph. equ. 429; id. Plut. 1034; Porphyr. abst. 2, 7). An den Chalkeia der Athene Ergane am 30. desselben Monats hatte neben den ‚übrigen Göttern' (IG 2^2, 930, 3) Hephaistos so sehr Anteil, daß nach Harpokration s. v. *Χαλκεῖα* (vgl. Poll. 7, 100) Phanodemos behauptete, das Fest sei vielmehr ihm geweiht gewesen. An den Skira des 12. Skirophorion, einem Fest der Demeter u. Kore, fand ein Opfer auch für Athene statt, zu dem deren Priesterin sich in Begleitung des Priesters des Poseidon Erechtheus begab (Harpocrat. s. v. *Σκίρον*; Schol. Aristoph. eccl. 18; Pfister: PW 2, 3, 531), der also gleichfalls an dem Fest Anteil gehabt haben muß. — Gerne wurden anscheinend mit älteren Götterfesten Gedenkfeiern politischer Natur verbunden, so sicher, ohne Rücksicht auf das abweichende Kalenderdatum der Ereignisse selbst, in Athen am 16. Munichion mit dem Artemisfest der Munichia die Gedenkfeier der Schlacht bei Salamis (Plut. Lys. 18, 1; glor. Athen. 7 [349F] unter irriger Gleichsetzung des Datums des Ereignisses mit dem der Feier) u. am 6. Boëdromion mit einem gleichfalls schon älteren Fest der Artemis Agrotera, auf das eine Pompe zu ihrer Ehre nach Agrai (Plut. Herod. malign. 26 [862A]; IG 2^2, 10288 bzw. 1006, 8f; 1008, 7; 1011, 7; 1022, 6; 1030, 5f; 1040, 5f) zurückgehen wird, ein ihr u. dem Euryalios dargebrachtes Votivopfer von 3000 Ziegen für den Sieg von Marathon (Aristot. resp. Ath. 58, 1; vgl. Xen. anab. 3, 2, 12 u. mit dem gleichen Irrtum Plut. Camill. 19, 5; glor. Athen. aO.; Herod. malign. aO. [861F]). Minder kla[illegible] das Verhältnis, in dem die in Megalopolis dem Philopoimen erwiesenen göttlichen Ehren (Ditt. Syll. 624; vgl. Diod. 39, 18) u. das am 8. Daisios in Sikyon dargebrachte Opfer zur Erinnerung an die Befreiung der Stadt durch Aratos (Plut. Arat. 53, 9) zu den Soteira gestanden haben, die anscheinend zu Ehren des Zeus ebendort gefeiert wurden.

II. Vorfeiern. Um eine am Vorabend des Hauptfesttages begangene Feier muß es sich bei den Voropfern für Heroen handeln, da diesen grundsätzlich am Abend geopfert wurde (Prod. zu Hesiod. op. 763; Schol. Pind. Isthm. 4, 110; vgl. Schol. Il. 11, 84 u. Apollon. Rhod. 1, 587; Etym. M. 468, 34; vgl. P. Stengel: Festschrift L. Friedländer [1895] 422). Dem praktischen Zweck der Erflehung einer Nichtbehelligung der Opfer des Hauptfestes durch Mücken diente dabei in dem arkadischen Alipheia nach Paus. 8, 26, 3 ein Opfer für den Heros Myiagros, das nach Vermutung des Paus. einem Feste der Athena voranging u. dem anderwärts Opfer an die Mücken selbst (Herakleides Pont. bei Clem. Alex. protr. 2, 29, 8; Ael. h. a. 5, 17. 11, 8) bzw. in Olympia an sie (Athen. 1, 5a) oder Zeus Apomyios (Paus. 5, 14, 1; Etym. M. 151, 24; Clem. Al. aO. 2, 38, 4) entsprachen. Einem Preugenes, der das Bild der Göttin aus Sparta in die Stadt gebracht haben sollte, u. ihrem Eponymos Patareus galt das Voropfer vor dem Feste der Artemis Limatis in Patrai (Paus. 8, 20, 9), den beiden Daktylen Titios u. Kyllenos das Opfer vor dem Fest der Rhea in Milet (Schol. Apollon. Rhod. 1, 1126). Ein ursprünglicher Unterweltsgott ist der Pylaochos, der im Zusammenhang mit der Dionysosfeier der Mysterien des argivischen Lerna durch ein Widderopfer geehrt u. aus der Wassertiefe beschworen wurde (Plut. Is. et Osir. 35 [264F]). Eindeutig um ältere Gottheiten, die durch die jüngeren der Hauptfeiern auf die Stufe bloßen Heroenkults herabgedrückt worden waren, handelt es sich auch bei Hyakinthos, dem der erste der drei Tage der dem Apollo in Amyklai gefeierten Hyakinthia zu eigen war (Athen. 4, 131d/f), u. bei der Jungfrau Hellotis u. deren Genossinnen, deren Heroenkult sich in Korinth mit den Hel-

lotia der Athena Hellotis verband (Schol. Pind. Ol. 13, 56). — Über dem Grabe des Hyakinthos sollte sich in Amyklai das Kultbild Apollos erheben (Paus. 3, 13; 19, 3). Solche räumliche Verbindung ihrer Grabstätte mit dem Heiligtum der Gottheit des betreffenden Hauptfestes ist für die durch Voropfer geehrten Heroen typisch. Sie kehrt wieder bei den Kindern der Medea im Verhältnis zum Tempel u. Hochfest der Hera Akraia in Korinth (Schol. Eur. Med. 1378f; Paus. 2, 3, 7; Ael. v. h. 5, 21 u. wohl schon Eur. selbst aO.), bei einem Heros unbekannten Namens gegenüber denjenigen des Dionysos im lakonischen Kolona (Paus. 3, 13, 7) u. bei einem Eurypylos gegenüber dem Tempel der Artemis Laphria in Patrai u. einem ihr mit Dionysos gemeinsamen Fest (Paus. 7, 19, 1. 10). Erschlossen hat entsprechend Nilsson 241 ein Voropfer bei dem Feste der Eisiteria der Artemis Leukophry(e)ne in Magnesia am Mäander (vgl. O. Kern, Magnes. Studien: Hermes 36 [1901] 491/515) für eine wieder unverkennbar ursprüngliche Göttin Leukophryene, deren Heroengrab sich im Heiligtum derselben befand (Clem. Al. protr. 2, 45, 3). Man wird den gleichen Rückschluß auf alle Fälle eines in oder bei einem Göttertempel gelegenen Heroengrabes auszudehnen haben, von denen Clem. Al. aO. eine stattliche Liste bietet; S. Eitrem: PW 8, 1120f hat sie noch beträchtlich erweitert. — Aufschlußreich für die Entwicklung, die meist zu der Verbindung von heroenkultlichem Voropfer u. Götterfest geführt haben dürfte, sind die von Paus. 7, 19, 1. 20, 1 gemachten Angaben über das Fest der Artemis Laphria u. des Dionysos Aisymnetos in Patrai. Ursprünglich nur zu Ehren der ersteren gefeiert, hätte es sich zu seiner Zeit bzw. zur Entstehungszeit seiner Quelle so abgespielt, daß ein erster der Artemis Laphria geweihter Abschnitt der mehrtägigen Feier durch eine Prozession zum Flusse Meilichos beschlossen wurde, bei der die Teilnehmer Ährenkränze trugen; nach einem rituellen Bade wurden diese mit Epheukränzen vertauscht; dann begab sich der Zug zum Tempel des Dionysos, dem der Rest des Festes galt. Wie hier der festliche Kult des Dionysos sich dem älteren der Artemis anfügte, werden das in zahlreichen Fällen eines späteren Heroenopfers die diesem folgenden Götterfeiern gegenüber Festen älterer lokaler Gottheiten getan haben; diese sind im Laufe der Zeit zu Heroen herabgesunken, die man nun im Heiligtum ihrer siegreichen göttlichen Rivalen bestattet glaubte u. nur noch in den Formen des Heroenkultes weiterverehrte.

III. Nachfeiern. Von einer grundsätzlichen Bedeutung der an Hochfeste sich anschließenden Tage gibt eine, leider nur ungenügende, Kunde eine Notiz im Lexikon des Photius (*μεθέορτοι ἡμέραι· ἅς τινες ἐπίβδας, αἱ ταῖς ἑορταῖς ἐπαγόμεναι*; vgl. auch Poll. 1, 34: *μεθέορτοι ἡμέραι κατὰ Ἀντιφῶντα*). Unsicher bleibt, ob die andere Notiz derselben Quelle: *Πάνδια ἑορτή τις Ἀθήνησι μετὰ τὰ Διονύσια ἀγομένη* zu der Vermutung berechtigt, daß das dem Zeus, oder nach Usener ursprünglich einem Pandios oder Pandion, gefeierte attische Fest sich unmittelbar als begleitfesthafte Ergänzung an die großen Dionysien angeschlossen habe. Sicher scheint ein solches Verhältnis zwischen dem 16tägigen Geschlechterfest der Thiasoi, das auf Aegina dem Poseidon gefeiert wurde, u. einer Feier der Aphrodite (nach Plut. quaest. gr. 44: *εἶτα ποιήσαντες Ἀφροδίσια διαλύουσι τὴν ἑορτήν*). Unmöglich gemacht wird die volle Bewertung einer Nachricht des Paus. 2, 10, 1 über ein zweitägiges Fest in Sikyon, dessen zweiter Tag den Namen Herakleia führte, durch den unglücklichen Umstand, daß der Name des ersten infolge einer Verschreibung (*Ὀνόματα* nach folgendem *ὀνομάζουσιν*) verlorengegangen ist. — Den Charakter eines Begleitfestes von neuem u. selbständigem Inhalt trägt jedenfalls innerhalb der vom 11. bis 13. Anthesterion begangenen athenischen Anthesteria gegenüber der dionysischen Feier des ersten u. zweiten Tages (Pythoigia bzw. Choes) der dritte, der unter dem Namen der Chytra (nach Anth. Pal. 6, 305f: Chytroi) ein Seelenfest war u. ein Opfer an Hermes für die in der deukalionischen Flut Ertrunkenen brachte (Schol. Aristoph. Acharn. 1076; Suid. s. v. *χύτρα*; Phot. u. die gesamte lexikograph. Überlieferung s. v. *Ὑδροφορία: θύραζε Κᾶρες· οὐκέτ' Ἀνθεστήρια*). — Nicht zu übersehen ist schließlich die Erweiterung, die in Athen das gesamtjonische Geschlechterfest der Apaturia über seine gewöhnlich auf die drei Tage der Dorpia, Aporrhysis u. Kureotis angegebene Dauer hinaus um einen weiteren Tag unter dem Namen *Ἐπιβδαι* erfährt (Hesych. 182, 12/15; vgl. Harpocrat. s. v. *Ἀπατούρια*), während für dieses Fest eine sogar 5tägige Gesamtdauer mit Einschluß anscheinend noch eines Vorbereitungstages (*τῆς ἡμέρας ἧς οἱ προτένθαι ἄγουσι*) durch ein Psephisma vJ. 366 oder 323 vC. vorausgesetzt wird (Athen. 4, 171 d/e).

B. Christlich. Grundsätzlich nur den Charakter von Nachfeiern tragen die B. des christl. Kultes, wobei bemerkenswert ist, daß so gut wie alle einschlägigen Feiern auch hier nur im

Osten bodenständig sind u. von dort in das Abendland eindrangen.

I. B. von Weihnachten u. Epiphanie. Ein eigentümlicher Kreis von Begleitfesten wird schon unmittelbar nach der Übernahme des Weihnachtsfestes des 25. XII. durch den Orient hinter diesem in Gestalt der Heiligenfeiern des Erzmärtyrers Stephanus am 26., der drei führenden Zwölfer Petrus, Jakobus u. Johannes am 27. u. des Apostels Paulus am 28. gesichert, u. zw. zunächst für das innere Kleinasien durch die unter dem Namen des Gregor. Nyss. überlieferten Reden auf Basilius u. auf Stephanus (PG 46, 788C bzw. 725C. 229B). Daß in Antiochia zur Zeit des Joh. Chrys. die gleichen heortologischen Zustände herrschten, ergibt sich daraus, daß dieser immer wieder an einem Feste des Apostels Paulus predigte, das nach seiner Predigt in kal. (1, 678A) kurz vor dem 1. I. einfiel. Für die Jahre 512/8 ist beweiskräftig der Umstand, daß das Kirchengesangbuch des Severus (PO 6, 166/70) der Reihe nach Texte auf Stephanus, eine Mehrzahl von Aposteln u. Paulus aufweist. — Die gleiche Dreizahl von Heiligenfesten des 26./28. XII. bietet das in einer Hs. vJ. 411 erhaltene syr. Martyrologium wohl auf Grund des Brauches von Nikomedeia, aber mit der Abwandlung, daß Petrus von den Zebedäiden getrennt u. am 28. an zweiter Stelle mit Paulus verbunden ist. In dieser Form hat die Festreihe nach dem Westen gewirkt, wo ihr drittes Glied zugunsten der römischen Feier der Apostelfürsten am 29. VI. in Wegfall kam. Die beiden anderen sind für Gallien durch Predigten des Caesarius von Arles (s. 229f. 231 [2, 822/31 Morin]), durch Perikopennotierungen eines Trierer Evangelienbuches (D. de Bruyne: RevBén 33 [1921] 47 bzw. DACL 5, 869) u. durch das Missale Gothicum (11 Bannister bzw. PL 72, 230/4) bezeugt; im Miss. Goth. sind übrigens die Zebedäiden als Martyrer bezeichnet. Ein diesem gallischen entsprechender Brauch wird durch das Sacr. Leon. 153f für Rom belegt, wo späterhin der 28. ausschließliches Johannesfest wurde, als das er auch in Gallien durch das Lektionar von Luxeuil (PL 72, 173f; vgl. DACL 5, 274. 864) bezeichnet wird. Wenigstens die Stephanusfeier des 26. belegen erstmals Predigten des Aug. (s. 314/24; bes. 314, 1) für Afrika, wo am 27. nach dem Kalender von Karthago (H. Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien² = KlT 2 [1911] 6) der Apostel Johannes neben seinem Bruder durch den Täufer ersetzt wurde; für Oberitalien Predigten des Petrus Chrysol. (s. 154: PL 52, 608) u. Maximus v. Turin (s. 55: PL 57, 701f). — In Jerusalem waren das Ergebnis einer nicht geradlinigen Entwicklung die durch das altarmen. Lektionar (Fr. Conybeare, Rituale Armenorum [Oxf. 1900] 518/27) wiedergegebenen Verhältnisse; sie entsprechen der Zeit zwischen der Wiederabschaffung des vorübergehend schon Mitte des 6. Jh. durch Juvenalis eingeführten Weihnachtsfestes u. seiner unter Justinian nach Abfassung der ,Christl. Topographie' des Indienfahrers Kosmas (vgl. PG 88, 197 G) erfolgten endgültigen Einführung. Man findet hier eine mit David den Herrenbruder Jakobus verbindende Feier des 25. XII. (Christianisierung einer David u. den Patriarchen Jakob verbindenden jüdischen Gedenkfeier; die christl. Verbindung hat noch um 570, auf den 26. verlegt, in Hebron der Palästinapilger v. Piacenza [CSEL 39, 179. 209] beobachtet); ferner eine wohl seit der 415 erfolgten Entdeckung seiner Überreste übliche Begehung des Gedächtnisses des Stephanus am 7. I.; dazwischen mit doppelter Umstellung Petrus u. Paulus am 28. u. die Zebedäiden am 29. XII. Späterhin haben Jakobus u. David am 26., Stephanus am 27. endgültig ihren wohl schon von Juvenalis ihnen angewiesenen Platz erhalten, eine Gestaltung der Dinge, die im allgem. von den alten georg. Quellen (bei H. Goussen, Über georg. Drucke u. Hss., die Festordnung u. den Heiligenkalender des altchristl. Jerusalem betreffend: Liturgie u. Kunst 4 [1923] 3/42) u., abgesehen von einer Erweiterung der Feier des 26. zu einer Feier aller atl. Gerechten, von der ursprünglichen Rezension des armen. Synaxars des ,Ter Israël' (PO 18, 117/35) festgehalten ist. In Armenien, wo nach einer Abhandlung des Ananias von Schirak ,Über die Epiphanie unsers Herrn u. Heilands' aus der ersten Hälfte des 7. Jh. (in engl. Übersetzung von Conybeare: The Expositor 4 [1896] 328/37) das Weihnachtsfest ursprünglich übernommen, dann aber durch den Katholikos Jowhan Mandakuni (480/7) im Anschluß an den gleichzeitigen Brauch Jerusalems wieder beseitigt wurde, sind die 4 Jerusalemer Begleitfeste im Gefolge dieser Neuerung auf den 25. bis 28. rückverlegt worden; mit dieser Datierung werden sie als die auf die einheitliche Epiphaniefeier des 6. I. vorbereitenden ,großen Feste' noch heute von den altgläubigen Armeniern begangen, während die das Weihnachtsfest wieder feiernden unierten Armenier das erste auf den 22. oder 23. verlegt haben u. für die beiden letzten zwischen dem 27. u. 28. bzw. 28. u. 29. schwanken. Vgl. Fr. Conybeare, Rituale Armenorum (Oxf. 1900) 530; Nilles,

Kalendarium 1, 343f; 2, 629. — Auch außerhalb des armen.-georg. Nordkreises ist ein Nachwirken des 4gliedrigen Systems der weihnachtlichen Begleitfeste Jerusalems in allerweitestem Umfang zu beobachten. Seine beiden ersten Glieder wurden nach dem Zeugnis des Muhammedaners al-Bīrūnī (PO 10, 299) durch die melchitischen Christen von Khuwarizm bis um die Jahrtausendwende festgehalten. Noch später begegnen sie in dem christl.-palästinens. Evangelienlektionar (A. Smith Lewis-M. Dunlop Gibson, The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels [Lond. 1899] 258) u. dem syr.-melchit. Vat. Syr. 20 v J. 1216 (St.Ev. u. J. S. Assemani, Bibliothecae Apostol. Vat. codd. mss. catalogus 1, 2, 171), sowie bei den Kopten nach dem Kalender des 1363 verstorbenen Abū-l-Barakāt (PO 10, 261). Vom byzantinischen Ritus, dessen einschlägige Ordnung zuerst durch das die Verhältnisse in Kpel um die Wende vom 8. zum 9. Jh. wiederspiegelnde Typikon der Patmos-Hs. 266 (Dmitriewskij 1, 37) bezeugt wird, ist die Stephanusfeier mit dem Datum des 27. übernommen, diejenige Davids u. des Herrenbruders auf den Nährvater Joseph ausgedehnt u. auf den Sonntag nach Weihnachten verlegt worden, womit auf syr. Boden die Maroniten übereinstimmen (vgl. Nilles 1, 428. 486). In syr.-jakobit. Heiligenkalendern, deren 12 durch Fr. Nau, Un martyrologe et douze ménologes syriaques (PO 10, 16/233) veröffentlicht wurden (= Nrn. II/XIII), erscheint sodann wenigstens zweimal (in den ältesten Nrn. II u. III: aO. 30. 36) Stephanus gleichfalls an dem auf Jerusalem zurückgehenden Datum des 27. XII. u. ebensooft (IV. V: aO. 49. 53) nur auf den folgenden Tag abgedrängt, während späterhin seine Feier im syr.-jakobit. Ritus vielmehr fest mit dem 8. I. verbunden ist, was auf einer Abdrängung von dem für ihn in Jerusalem ursprünglichen Datum des 7. I. beruhen wird, an dem denn auch noch das armen. Synaxar des ‚Ter Israël' (PO 18, 848) ihn erwähnt. Entsprechend begegnet zum 26. (XI: PO 10, 112) oder in sekundärer Verlegung auf den 28. XII. (VI. X: aO. 69. 109) gelegentlich auch noch die Feier des Herrenbruders u. Davids, wobei im ersteren Falle Jakobus allerdings durch den Nährvater ersetzt wird. Die beiden alten Apostelfeste werden zu einem einzigen Feste aller Apostel am 28. (II: aO. 30) oder 29. (IV. V. XII: aO. 49. 53. 128; dazu Vat. Syr. 37: Assemani aO. 250) zusammengefaßt, das einmal (V) auf die Evangelisten u. ‚heiligen Theologen' ausgedehnt wird. Das Apostelfest u. das Gedächtnis des Jakobus u. David konkurrieren schließlich am 28. in einem Kalender, der die Überlieferung Edessas mit der auf Antiochia zurückgehenden des Klosters Qēn-neschrē am Euphrat verbindet (III: aO. 36). Im Abendland verrät einen durch Syrien vermittelten Einfluß Jerusalems der mozarab. Ritus Spaniens, wenn er ursprünglich hinter der abendländ. Stephanusfeier des 26. u. dem 27. als Gedächtnistag der Blutzeugin Eugenia am 28. das Fest des Herrenbruders bietet, dem am 29. und 30. getrennt diejenigen der beiden Zebedäiden Johannes u. Jakobus folgen (Lib. sacr. 58/75 Férot.; vgl A. Baumstark, Orientalisches in altspan. Liturgie: OChr 3. Ser. 10, 1/59 bes. 15/9). — Eine Erweiterung erfuhr der Kreis nachweihnachtlicher B. vielerorts durch ein Fest der Unschuldigen Kinder (Mt. 2, 16/8), dies im Gegensatz zum palästinens. Brauch, der ihr Gedächtnis nach dem altarmen. Lektionar (aO. 528) mindestens urpsrünglich am 18. V. beging, was im armen.-georg. Gebiet nachwirkt (Goussen aO. 6; K. Kekelidze, Jerusalemer Kanonar d. 7. Jh. [russ., Tiflis 1912] bzw. Th. Kluge-A. Baumstark, Oster- u. Pfingstfeier Jerusalems im 7. Jh.: OChr NS 6, 223/39 bes. 226f u. 234: Feier am 3. Donnerstag nach Ostern). Demgegenüber wird eine an Weihnachten angeschlossene Feier ungefähr gleichzeitig in Ost u. West durch Predigten des Basilius v. Seleukeia (s. 27: PG 85, 388/400) u. Petrus Chrysol. (s. 132f: PL 52, 604/8) bezeugt. Einem unmittelbaren Anschluß an die schon bestehenden B. entspricht naturgemäß für das neue Fest die Datierung auf den 28. XII. bei den Melchiten von Khuwarizm (nach al-Bīrūnī aO.) u. im Abendland, wo dieser Termin erstmals durch den Kalender von Karthago (Lietzmann aO.) ausdrücklich bezeugt ist, bzw. die Datierung auf den 29. in den beiden ältesten syr.-jakobit. Kalendern Naus (II. III: PO 10, 31. 26). Was hier kenntlich wird, ist der Brauch Antiochias, wo das Fest bereits im Kirchengesangbuch des Severus (PO 6, 154/6) Berücksichtigung erfährt. Auf Abhängigkeit von Antiochia wird es beruhen, wenn es auch ohne jenen Anschluß mit dem Datum des 29., hier zuerst durch das Patmos-Typikon (Dimitriewskij 1, 38) bezeugt, im byzantin. Ritus erscheint. Auf byzantin. Einfluß geht es zurück, wenn das gleiche Datum gelegentlich (PO 10, 196) bei den Kopten wiederkehrt u. wenn einmal in einer georg. Quelle zugunsten des Kinderfestes das der Zebedäiden vom 29. auf den 30. verschoben wird. Einer Neigung, das Kinderfest möglichst nahe an Weihnachten selbst heranzurücken, entspricht

ein Ansatz schon auf den 27., der, auf syr.-jakobit. Boden herrschend, in Gallien unter Verschiebung der auch hier als Martyrer gefeierten Zebedäiden auf den 28. durch das Missale von Bobbio (29/32 Lowe bzw. PG 72, 467/9) vertreten wird. Durch den abendländ. Gebrauch von Mt. 2, 1/15 als Evangelienperikope von Epiphanie ist es bedingt, wenn das späterhin auch hier am 28. XII. begangene Fest in Spanien ursprünglich am 8. I. gefeiert wurde (Lib. sacr. 98/102), ein Ansatz, der im Osten auf georg. Boden (Goussen aO.) u. im armen. Synaxar des ‚Ter Israël' (PO 19, 5/7) begegnet. — In Verbindung mit den beiden winterlichen Hochfesten steht ein Paar von Begleitfeiern, von denen die eine am 26. XII. der Gottesmutter, die andere am 7. I. Johannes dem Täufer geweiht ist. Vor allem dem byzantin. Ritus eigentümlich, für den sie ihre früheste ausdrückliche Bezeugung allerdings erst durch das Patmos-Typikon erfahren (Dmitriewskij 1, 37, 42), sind diese beiden Feste auf westsyr. Boden bei Jakobiten u. Maroniten nicht minder allgemein verbreitet (vgl. Baumstark 178f bzw. Nilles 1, 486f), hier jedoch zweifellos nicht ursprünglich. Bei den Jakobiten ist nämlich durch sie erst nachträglich die Abdrängung der Stephanusfeier auf den 27. XII. bzw. 8. I. verursacht worden. In Antiochia waren sie um 512/8 noch unbekannt; denn die Maria u. dem Täufer gewidmeten Texte des Kirchengesangbuches des Severus (PO 6, 156/66) lassen sich nicht auf sie beziehen, da das Marienfest, an welchem Severus seine Homilien 14 u. 67 (die letztere hrsg. v. R. Duval: PO 4, 349/67) hielt, erst zwischen das Fest des Babylas am 20. I. u. den Anfang der Quadragesima einfiel, also nach dem Kalender Nau III (PO 10, 38) mit dem Darstellungsfest des 2. II. zu identifizieren ist (vgl. A. Baumstark, Der antiochen. Festkalender des frühen 6. Jhs: JbLw 5 [1925] 120/35). Noch in, allerdings siegreicher, Konkurrenz mit der Feier des Herrenbruders u. Davids steht das Marienfest im Vat. Syr. 21 u. im jakobit. Kalender Nau XI. Auf byzantin. Einfluß beruht es, wenn das gleiche für beide Begleitfeste im armen. ‚Ter Israël'-Synaxar (PO 18, 117. 198/200) gegenüber der Patriarchenfeier des 26. XII. u. einer Stephanusfeier des 7. I. der Fall ist. Als Heimat beider Begleitfeste scheint bei dieser Sachlage nur Kpel in Betracht zu kommen, wo an dem zuerst vielleicht noch nicht an das Monatsdatum gebundenen, sondern am Sonntag nach Weihnachten begangenen Marienfest schon i J. 428 oder 429 Proklos seine berühmte Marienpredigt (PG 65, 679/92) gehalten haben dürfte. — Der Einfluß Kpels u. derjenige Jerusalems vereinigen sich alsdann in der großartigsten Ausgestaltung, die das Prinzip weihnachtlicher Begleitfeiern im ostsyr. Ritus der Nestorianer erfahren hat. Hier ist nach dem endgültig maßgebend gewordenen Brauch ‚des Oberen Klosters der hll. Gabriel u. Abraham' von Mossul die Marienfeier auf den Freitag nach Weihnachten, die Johannesfeier auf den Freitag nach Epiphanie verlegt, u. es folgen an den weiteren Freitagen bis zum Anfang der Quadragesima weitere Gedächtnisfeiern für Stephanus, die Apostel Petrus u. Paulus, die vier Evangelisten, die ‚griechischen Lehrer' Diodoros, Theodoros von Mopsuestia u. Nestorios, die ‚syrischen Lehrer' Ephrem u. Narsai, für den Schutzheiligen der Kirche oder des Klosters u. für alle Verstorbenen (vgl. Nilles, 2, 684f). Bietet die Lage des Ostertermins keine Möglichkeit zur Entwicklung dieses ganzen Programmes, so werden nach Bedürfnis je zwei Feiern auf einen Freitag zusammengelegt. Eine ältere Übung scheint nach A. J. Maclean, East Syrian Daily Offices (Lond. 1894) 264/8, wenn zwischen 25. XII. u. 6. I. zwei Freitage einfielen, erst den zweiten der Mutter Christi, den ersten dem Herrenbruder Jakobus geweiht u. bei besonders spätem Ostertermin vor dem allgemeinen Totengedächtnis noch eine Feier der 40 Martyrer von Sebaste eingeschaltet zu haben.

II. B. von Ostern. Ursprünglich wohl speziell dem Gedächtnis der ersten Opfer der großen persischen Christenverfolgung Schapurs II gewidmet, die am Karfreitag den Tod fanden, ist die Feier des Freitags nach Ostern schon im syr. Martyrologium der Hs. vJ. 411 auf alle Martyrer bezogen (PO 10, 15). Hier wird weiter bezeugt, daß der Osterfreitag in Nisibis vielmehr dem örtlichen Blutzeugen Hermes geweiht war, während ein Jakob v. Edessa (gest. 708) zugeschriebener Heiligenkalender der Hs. Vat. Syr. 37 (Assemani aO. 261) ihn den Martyrern von Maiperqat-Martyropolis gewidmet sein läßt. Zum eisernen Bestand des nestorianischen Kirchenjahres gehörend, wird dieser ‚Freitag der Bekenner' ausdrücklich auch in syr.-jakobit. Liturgiedenkmälern berücksichtigt. Näheres bei Baumstark 251f. Eine entsprechende antiochenische Feier, bei der Severus seine Homilie 44 gehalten hat u. die in seinem Kirchengesangbuch (PO 7, 625/37) als eine solche ‚aller heiligen (Blut)zeugen insgesamt' neben einer Feier der persischen Martyrer (ebd. 640f) berücksichtigt wird, ist dagegen wohl in der durch die Kalender Nau II u. III (PO 10, 32. 39) erst auf

den zweiten Mittwoch nach Ostern verlegten zu erkennen. — Eine Ausgestaltung auch der übrigen Tage der Osterwoche zu Heiligenfesten liegt bereits in dem durch F. C. Burkitt (The early Syriac Lectionary-System: ProcBritAc 1921/23, 301/38) bekanntgemachten syr. Perikopenverzeichnis einer Hs. des frühen 6. Jh. vor, das gerade hier wohl noch den Zustand vorephesinischer Zeit wiedergeben dürfte (vgl. A. Baumstark, Neuerschlossene Urkunden altchristl. Perikopenordnung: OChr 3. Ser. 1, 1/22, bes. 15). Der Montag wird hier (Burkitt aO. 310f) Johannes dem Täufer, der Dienstag Petrus u. Paulus, der Mittwoch allen Aposteln, der Donnerstag allen hll. Bischöfen u. der Samstag Stephanus geweiht. Eine andere Durchführung des gleichen Gedankens einer Art östlicher Allerheiligenfeier vertritt der syr. Kalender, der unter dem Namen Jakobs von Edessa geht (Assemani aO.), wo sich in den Montag der Osterwoche mit Maria Magdalena die Propheten teilen, der Dienstag Abraham, Isaak, Jakob, Adam, Seth u. Enos, d.h. grundsätzlich wohl allen Patriarchen, der Mittwoch der Gottesgebärerin, der Donnerstag den Aposteln u. ‚Lehrern', der Samstag den Priestern, Einsiedlern, Mönchen und allen Verstorbenen zugewiesen ist. Unter dem an Act. 3, 6 anknüpfenden Namen des ‚Goldenen Freitags' wird allgemein im ostsyr. Ritus der Nestorianer der vorletzte Tag der Pfingstwoche zur Erinnerung an das Act. 3, 1/10 erzählte Wunder festlich begangen, was rund um die Wende vom 6. zum 7. Jh. seine früheste Bezeugung durch eine dieser Begehung gewidmete Abhandlung des Ḥĕnānischō' erfährt (Baumstark 127). Noch früher für Antiochia durch die Homilien 48, 74 (hrsg. von M. Brière: PO 12, 97/166) u. 92 des Severus belegt, ist die Feier auch den jakobit. Syrern nicht fremd, tritt aber bei ihnen mehr in den Hintergrund. Näheres bei Baumstark 256f.

III. Weitere B. Eine weitere Geltendmachung des in den Feiern der Gottesmutter u. des Täufers am 26. XII. bzw. 7. I. zum Ausdruck kommenden Prinzips bezeichnet es, wenn im byzantin. Ritus, erstmals durch das Patmos-Typikon bezeugt (Dmitriewskij 1, 3. 48), hinter dem Feste Mariä Geburt am 9. IX. ein solches ihrer Eltern Joachim u. Anna u. hinter dem Darstellungsfest ein solches des greisen Simeon u. der Prophetin Anna erscheint, zu denen sich zum ersten Male im Typikon des Euergetis-Klosters hinter dem Fest der Verkündigung am 26. III. ein solches des Erzengels Gabriel gesellt (ebd. 444). Im Osten sämtlich auch im christl.-palästinens. Evangelienlektionar wiederkehrend (235. 274. 279. 302 Lewis-Gibson), haben diese Begleitfeste eine Entsprechung auf dem Boden des röm. Ritus in der Begehung Joachims am 16. VIII. u. des Erzengels Gabriel am 24. III. erst in jüngster Zeit erhalten, wobei der einzig dastehende Charakter des letzteren als einer Vorfeier dem nichtchristl. Material gegenüber methodisch lehrreich ist, weil hier einmal sehr deutlich wird, wie tatsächliche Übereinstimmungen jedes geschichtlichen Zusammenhangs entbehren können. — Ein B. hat auch das Hochfest der Apostelfürsten Petrus u. Paulus am 29. VI. im Orient an einer zunächst im byzantin. Ritus grundsätzlich am 30. VI. begangenen u. hier wieder erstmals ausdrücklich durch das Patmos-Typikon (aO. 84) bezeugten Feier aller Apostel erhalten. Wenn dabei hier die eigentümliche Apostelliste der justinianischen Apostelkirche (vgl. A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche [1908] 153) auftritt, so dürfte die Feier in einem engeren Zusammenhang mit dieser stehen, ihre Entstehung also gleichfalls dem justinianischen Zeitalter angehören. Übereinstimmend mit dem byzantin. Ritus weist sie auch die Masse der späteren Denkmäler des syr.-jakobit. Ritus (vgl. die Heiligenkalender Nau V. VII. IX./XII: PO 10, 35. 80. 96. 105. 111. 122. 130 u. Baumstark 263f) u. der maronit. Ritus (Nilles 1, 488) auf. Eine ältere syr. Ordnung, die den 29. VI. selbst als Fest des Petrus, Paulus u. ‚aller Apostel' wertet (Nau II u. III: PO 10, 33. 34), ergänzt dieses alsdann am 30. durch eine Feier des Greg. Thaumaturgos, Athanasius, Kyrillos von Alexandria u. ‚aller orthodoxen Lehrer', die in Nau IV (aO. 51) zu einer Feier nur der beiden ersten eingeengt ist, während der Kalender der Hs. Vat. Syr. 37 (Assemani aO. 266) zum 30. VI. die Gesamtheit der ‚Väter u. Lehrer' mit derjenigen der Apostel verbindet. Auf den 1. VII. verschoben erscheint das B. aller Apostel nach al-Bīrūnī (PO 10, 308) bei den Melchiten von Khuwarizm, die getrennt am 29. Petrus u. am 30. Paulus feierten. Auch in Rom setzt das Sacr. Leon. 49f gegenüber 36/48 als Ergänzung des am 29. begangenen Festes beider Apostelfürsten am 30. ein solches aller Apostel voraus, dessen Präfation sich in der heutigen Apostelpräfation erhalten hat. Spätestens Greg. M. muß den Tag alsdann dem Apostel Paulus zugewiesen haben, wobei zunächst er u. der 29. gleichmäßig als natalis je eines der beiden Apostel gewertet werden (so im Sacr. Pad. 48; Sacr. Hadr. 79/81; ferner im ältesten Denkmal röm. Perikopenordnung: G. Morin: RevBén 27 [1910] 60f bzw. DACL 5, 317). Die endgültige

Wiederbewertung des 29. als eines Festes beider Apostel u. des 30. als eines zusätzlichen Paulusgedächtnisses vertreten demgegenüber Sacr. Sang. 148 u. die Denkmäler evangelischer Perikopenordnung bei Th. Klauser, Das römische Capitulare evangeliorum 1 (1935), wozu sich im Osten unter Preisgabe der Feier aller Apostel das überhaupt enge Beziehungen zu Römisch-Abendländischem aufweisende Sinai-Typikon nach der Hs. des 10./11. Jh. u. einer älteren des 9./10. Jh. gesellt (Dmitriewskij 1, 218). Texte für die gesonderte Paulusfeier u. die ältere Feier aller Apostel bietet nebeneinander das Sacr. Gelas. 122/5, wobei allenfalls an eine Verlegung der letzteren auf den folgenden Sonntag zu denken sein mag. Das Fest aller Apostel allein kehrt, auf den siebten Freitag nach Pfingsten verlegt, in Übereinstimmung mit einzelnen, auch jakobit. Quellen, bei den Nestorianern wieder (vgl. Breviarium Chaldaicum 3 [Paris 1887] 159/62). — Von Hause aus ist auch das Kreuzfest des 14. IX. ein B. An den Gedächtnistag der vom Kaiser gewiß nicht zufällig auf den 13. IX., den durch Plut. Popl. 14 bezeugten Dedikationstag des kapitolin. Juppitertempels, verlegten Konsekration der konstantinischen Golgathabauten hat bereits nach dem Reisebericht der Aetheria (48f: Geyer aO. 100f) eine 7tägige Nachfeier sich angeschlossen, deren erster Tag nach dem altarmen. Lektionar (Conybeare, Rit. Arm. 258) durch eine feierliche Verehrung der angeblich von Helena entdeckten Kreuzesreliquie ausgezeichnet war; u. ein entsprechender Ritus wird am gleichen, im übrigen noch bloß als Martyrerfest des Cornelius u. Cyprianus bewerteten Tag nach Sacr. Pad. 54 in der vatikan. Basilika in Rom geübt, hat dort also wieder spätestens seit Greg. M. bestanden. Seit der am 14. IX. 629 vollzogenen Restituierung der Kreuzreliquie durch Heraklius gewann der Tag als Fest der ‚Kreuzerhöhung' oder des Kreuzes schlechthin in allen Riten des Ostens überragende Bedeutung, wobei es durch die Nestorianer (vgl. Brev. Chald. 437/56), die Melchiten von Khuwarizm (al-Bīrūnī aO. 312) u. teilweise auch durch die syr. Jakobiten (vgl. zB. die Kalender Nau VI. VII: PO 10, 56. 97) zugleich auf die Kreuzauffindung bezogen wurde. In Rom hat nach Lib. Pont. (1, 215, 12/6 Mommsen) Papst Sergius I (687/701) im Anschluß an die Wiederauffindung eines eine Kreuzpartikel enthaltenden kostbaren Kreuzes den alten Verehrungsritus unter Verlegung in die Lateranbasilika erneuert u. wohl auch mit der eigenen festlichen Meßfeier verbunden, deren Texte Sacr. Hadr. 42 vorliegen. Vor dem Glanze des neuen verblaßte das alte Fest des 13., dessen immerhin die syr.-melchit. Hss. Vat. Syr. 20. 21. 77 (PO 10, 115. 152. 435), die syr.-jakobit. Hs. Brit. Mus. Add. 14504 (Baumstark 258/61), der kopt. Kalender Abū-l-Barakāts (PO 10, 254), das armen. ‚Ter Israël'-Synaxar (PO 6, 262) u., anscheinend im Sinne eines allgemeinen Kirchweihefestes, al-Bīrūnī (aO.) in Übereinstimmung mit dem heutigen byzantin. Ritus (Men. 1, 134/52) noch ausdrücklich gedenken; es sank in einer an die vermutliche Entstehung der antiken Heroenvoropfer erinnernden Entwicklung zu einer bloßen Vorfeier (παραμονή: Patmos-Typ.; bzw. προεόρτια: Euergetis-Typikon: Dmitriewskij 1, 4f. 269f; Men. aO.) oder zum letzten Tage einer sogar viertägigen Vorfeier (mit jeweiliger Kreuzesverehrung: christl.-palästinens. Evangelienlektionar 235. 301 Lewis-Gibson; Vat. Syr. 21. 77) herab, so daß auf armen. Boden sein alter Name Navakatikh (= ἐγκαίνια) in der neuen Bedeutung des abendländischen ‚Vigil' auf die Vortage anderer Hochfeste übertragen wurde.

A. Baumstark, Festbrevier u. Kirchenjahr der syr. Jakobiten (1910). – L. Deubner, Attische Feste (1932). – C. Erbes, Das syr. Martyrologium u. der Weihnachtsfestkreis: ZKG 35 (1904) 329/79; 36 (1905) 1/58. – H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom[2] (1927) 126/45. – M. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen (1906). – H. Usener, Weihnachtsfest[2] (1911).

A. Baumstark †

Begräbnis s. Bestattung.

Begräbnisverein s. Verein.

Begrüßungsformeln s. Grußformeln.

Behemoth s. Leviathan, Antichrist.

Beichte s. Sündenbekenntnis.

Beifall.

B. ist die, ursprünglich spontane u. improvisierte, Kundgabe gefühls- u. willensmäßiger Stellungnahme einer Masse oder Gemeinschaft zu Wort u. Geschehen, u. zwar im positiven Sinne (Sympathie, Zustimmung, Lob, Bewunderung, Begeisterung). Dem B. entspricht im negativen Sinne als Kundgabe von Ablehnnug, Tadel, Entrüstung, Verwünschung das ‚Mißfallen'. Die Kundgabe geschieht in beiden Fällen durch Lärm, Gebärden, Handlungen u. Worte; das Mißfallen äußert sich darüber hinaus auch in Aufforderungen zu entsprechenden Taten. B.

u. Mißfallen, durch Worte kundgegeben, finden ihre wirkungsvollste Äußerung in der Akklamation; ein beträchtlicher Teil der Akklamationen dient vorwiegend dem Beifall. Nachstehend soll der B. in seiner Eigenart gegenüber der allgemeinen Akklamation (zT. den Art. *Akklamation ergänzend) u. bes. in seinen nicht akklamatorischen Elementen dargestellt werden.

A. Nichtchristlich. 1. Händeklatschen. Die häufigste Beifallsgebärde ist das Händeklatschen (*κρότος*, plausus). Es ist aber zunächst Zeichen der Freude u. bleibt es auch dann, wenn es vorwiegend Ausdruck der Bewunderung u. des Beifalls wird (Dionys. Hal. ant. Rom. 7, 7; Plut. Alcib. 10). Das Klatschen in den poetischen Stücken des AT ist als Zeichen der Freude zu werten (Ps. 46, 2; 97, 8; Is. 55, 12; Beifallklatschen für Lügenpropheten Jer. 5, 31). Händeklatschen als taktmäßige Begleitung zu Gesang, Musik u. Tanz (Theophr. char. 19, 10; Sen. apocol. 13, 4; Lucian. ver. hist. 2, 5) hat sich auch im Kult erhalten, zB. beim griechischen Panopfer (Lucian. bis accus. 10) u. bei den röm. Saturnalien (Epict. diss. 1, 29, 31), ja noch im Kult der christl. Melitianer in Ägypten (Theod. Cyr. compend. 4, 7). Auch der antike Hochzeitszug wird mit Händeklatschen begleitet (Petron. cen. 26; Lucian. dial. mar. 15, 3; Claudian. 10, 172; Ambros. virg. 2, 6, 40). Als Äußerung grimmigster Schadenfreude gilt im AT Händeklatschen, Stampfen mit dem Fuß, Zischen u. Schütteln des Kopfes (Thren. 2, 15; Ez. 6, 11; 21, 17; Job 27, 23; 34, 37; vgl. Ps. 34, 25; 39, 16; 69, 4).

2. Andere Gebärden. Der kulturelle Fortschritt besonders des städtischen Lebens differenziert den noch weithin naiven Beifall einfacher Verhältnisse u. läßt typische Anlässe u. Formen der Beifallskundgabe entstehen, die traditionell werden. B. in zahlreichen Formen wird heimisch auf Märkten u. Straßen, in der Volksversammlung u. im Senat, im Lager, Zirkus u. Theater, vor Gericht, in Vortragssälen u. Schulen. Zum Händeklatschen u. unartikulierten Geschrei gesellt sich das Stampfen mit dem Fuß, das Trampeln, Aufspringen von den Sitzen, Winken mit Händen oder mit Kleidern u. Tüchern, das Schwingen der Arme, ja wilde Verrenkungen des ganzen Körpers (Horat. ars poet. 429. 30; Dio 61, 20, 3; Hist. Aug. v. Aurel. 48, 5; Martial. 10, 10, 10; Plin. ep. 6, 17). Typisch für den militärischen Beifall ist das Schlagen der Spieße an die Schilde (Amm. Marc. 20, 8, 5). Mehr den gebildeten Kreisen gehört das Umarmen u. Abküssen an (Martial. 1, 76; Plin. ep. 5, 17; Eunap. Proaeres. 1, 84 Boiss.), auch das ehrenvolle Heimgeleiten des mit Beifall Bedachten (Plut. Cic. 22; Lucian. rhet. 21; Zeux. 1; Eunap. Proaeres. 1, 84 Boiss.), ebenso das Reichen der rechten Hand am Schlusse von Vorträgen zum Zeichen des Einverständnisses u. der gewonnenen Überzeugung (Sen. nat. qu. 2, 38; Lucr. rer. nat. 2, 1042f; Lucian. Zeux. 1).

3. Akklamationen. Lärm, Klatschen u. Gebärden ergänzend entwickeln sich typische Beifallsakklamationen. *Κρότος* u. plausus, eigentlich nur das Klatschen bedeutend, bezeichnen im weiteren Sinn den Beifall jeglicher Art, auch die Akklamationen (Hesych. s. v. *κροτήσας· κτυπτήσας ταῖς χερσίν*; s. v. *κρότοι· εὐφημίαι, ἔπαινοι*; Apoll. Sid. ep. 9, 3: raucus plosor). Die häufigsten Beifallsakklamationen lauten: *οὐᾶ* (Dio 63, 20, 5; Epict. diss. 3, 23, 24; vgl. Mc. 15, 29); *θαυμαστῶς* (Epict. diss. 3, 23, 24); *φεῦ* (hallo, hurra: Tert. adv. Valent. 8); am häufigsten, gerade im Lateinischen, ist aber *σοφῶς*, sophos (Mart. 1, 3, 7; 1, 49, 37; 1, 66, 4; 1, 76, 10; 3, 46, 8; 6, 48, 1; Petron. sat. 40; Apoll. Sid. ep. 1, 9; 8, 6; 9, 13, 108; carm. 1, 4; 5, 8; 8, 10; 23, 234); bene, praeclare, belle, festive, non potest melius (Cic. or. 3, 26, 100); pulchre, bene, recte (Horat. ars poet. 428); effecte, graviter, nequiter, euge, beate, hoc volui (Mart. 2, 27); tanto melior, wenn über Erwarten gut (Quintil. 8, 11; Petron. cen. 69; Sen. ep. 31, 4; 71, 28); feliciter (hoch: Petron. sat. 50); desinam, sagt der Vortragende, recita, recita, rufen (heuchelnd) die Zuhörer (Sen. ep. 95, 2).

4. Streben nach Beifall. Dilettanten u. Virtuosen suchen sich den B. von vorneherein zu sichern. Zu den literarischen Veranstaltungen werden immer wieder Gäste geladen, damit genügend Zuhörer da sind, die sich die langen Deklamationen geduldig anhören u. reichlich B. spenden (Plin. ep. 2, 14, 9); ein schöner Saal stimmt die Zuhörer beifallsfreudig (Lucian. dom. 3). Zahlreich sind dabei die gedungenen Klatscher, die durch Einladung zum Mahl, Geld oder Geschenke gewonnen werden (Mart. 2, 27; 3, 50; 6, 48; Horat. ep. 1, 19, 38; Lucian rhet. 21); spöttisch nennt man diese *σοφοκλεῖς* u. laudiceni, Mahlzeitlober (Plin. ep. 2, 14, 4f). Ein Rhetor in Smyrna läßt seine Schuldner sich schriftlich verpflichten, seinen Vorträgen beizuwohnen (Philostr. soph. 51, 14ff Kayser). Diesen geworbenen Beifallspendern, die mit dem B. einsetzen müssen, schließen sich wohl oder übel die anderen Zuhörer an, auch ohne zu wissen weshalb (Petron. cen. 36; Plin. ep. 2, 14, 6ff). Manche unterhalten in ihrem Hause ständige Trupps von Begleitern, die rechtzeitig im Chore B. spenden

(Plin. ep. 2, 14, 4; Lucian. rhet. 21); man mietet gelegentlich auch Sklaven als Beifallspender (Plin. ep. 2, 14, 6). Bleibt jemand bei der Deklamation stecken, so wird die Pause durch B. überbrückt (Lucian. rhet. 21). Daß im Zirkus u. Theater bezahlte Beifallspender sitzen, ist selbstverständlich (Petron. sat. 5, 10, 11; Hieron. ep. 69, 6). Diese Organisation des Beifalls führt zu unbegründet häufigen u. maßlos heftigen Beifallsäußerungen, die den Vortrag nach jedem Satz u. bei jeder Geste unterbrechen (Quintil. 4, 1, 77; 8, 5, 14; Hieron. ep. 52, 4. 8). Im Theater u. Zirkus, wo die Raserei heimisch ist, steigert sich das Klatschen bis zur Ermüdung der Hände (Tert. spect. 25; Gregor. Naz. or. 42, 22; 43, 15); sinnlos übertriebener B. selbst bei einer Grabrede im Theater, zu deren einzelnen Worten alle mit Stentorstimme schreien (Procop. ep. 49; vgl. Gregor. Naz. or. 7, 1).

5. Politische Bedeutung. Beifälliges Händeklatschen u. Akklamieren gehört zur Begrüßung des Herrschers u. zu seiner Ehrung in der Öffentlichkeit (Amm. Marc. 22, 2, 4; 25, 4, 18; Julian. misopog. 344 B; Eunap. Aedes. 1, 22 Boiss.), auch angesehener Vornehmer (Hor. carm. 1, 20, 3; Cic. Att. 2, 19, 3). Jedes Wort des Kaisers findet Beifall (Amm. Marc. 21, 16, 15); Klatschen anläßlich der Thronbesteigung ist politische Demonstration (Coripp. laud. Just. 1, 295ff; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 40; vgl. Reg. 11, 12). Deshalb wird nach hellenistischem Vorbild der B. für den Kaiser offiziell organisiert. Für Nero, den Dilettanten in Theater- u. Zirkuskünsten, werden 5000 junge Leute, die zum Hofgesinde gehören (*Αὐγούστειοι*, Augustiani) u. andere aus dem Ritterstand in einzelnen Chören für einen differenzierten B. eingesetzt (Dio 63, 8, 3; Suet. Nero 25, 1): sie erzeugen die Beifallsgeräusche des bombus (Bienenbrummen), der imbrices (Geräusch der Dachtraufe oder Klatschen schwerer Regentropfen auf Dachziegel, vgl. Philostr. imag. 1, 2: Schlagen mit der geballten Rechten in die linke Hand), der testae (Scherbengeklirr, vgl. testarum crepitus: Juven. sat. 11, 171f). Diese organisierten Beifallschöre lenken zugleich den B. des Volkes. Neros Sucht nach B. führt nur zur maßlosen Übertreibung einer politischen Einrichtung, die sich immer mehr verfestigt. Der geregelte B. wird auf der Grundlage der zirzensischen Faktionen bereits in Rom ausgebildet u. in Kpel vollendet (Dio 73, 4, 1; Coripp. laud. Just. 2, 308ff). Musikbegleitung läßt noch mehr das Chorartige u. Rhythmische dieses organisierten Beifalls hervortreten (certis modis, *εὐρυθμῶς*: Tac. ann. 16, 4; Dio 73, 2f; sub quadam harmonia citharae: Cassiod. var. 1, 31, 4); der Unterschied zwischen B. u. gewöhnlicher Akklamation wird immer mehr verwischt. Theater u. Zirkus bieten die einzige Gelegenheit u. Freiheit für eine kontrollierte Äußerung der politischen Volksstimmung. Der Beifall, vor allem in Akklamationen kundgetan, wird im römischen Senat der Kaiserzeit rechtswirksame Form der Zustimmung u. ist an die Stelle der Diskussion, Beschlußfassung u. Abstimmung getreten; seit Traianus werden auch die Akklamationen mitveröffentlicht (Plin. pan. 75, 1); es handelt sich natürlich nur noch um Scheinbefragungen. Neben Akklamationen des Lobes u. frommen Wünschen für den Herrscher zeigt die Zustimmung ein wiederholtes omnes, omnes (Hist. Aug. v. Valer. duor. 5); nicht die Stimmen werden gezählt, sondern die Wiederholungen der kollektiven Akklamationen.

6. Antike Bewertung. In der Antike zeigt die Wertung des Beifalls nur da eine Einschränkung, wo gegen üble Methoden seiner Gewinnung Einspruch erhoben wird oder eine unerträgliche Störung des Vortrags entsteht; gelegentlich wird daher der Beifall vor Gericht verboten (Suet. rhet. 6, 4; Eunap. Julian. 1, 71 Boiss.), sonst aber ist für die Gerichtsbasilika reichlicher Beifall bezeugt (Quintil. 12, 5, 6) u. auch die Zufriedenheit mit dem Urteilsspruch kommt ungehemmt zum Ausdruck (Amm. Marc. 22, 10). Theater u. Zirkus hoffen auf lebhaften Beifall; am Schluß der Komödien erinnern Dichter u. Spieler an das wohlverdiente Klatschen (Plautus am Schluß der meisten Stücke, zB. Amphitruo: nunc spectatores ... clare plaudite; Quintil. 6, 1, 52: mit plodite schließen die alten Tragödien u. Komödien); eine Schlußformel des griechischen Theaters mit der Aufforderung zum Klatschen zitiert Augustus am Lebensende (Suet. Aug. 99); ein Schauspieler fordert durch Grabschrift Kollegen auf, im Chor seinen Namen zu rufen u. ihn durch Klatschen zu erfreuen (AM 16 [1892] 272, 5ff); eine lateinische Schauspielergrabschrift bittet: plaudite istis, populare volgus, umbris, si sum dignus adhuc favore vestro (CLE 1510, 3f). Aber auch der Redner ist auf B. angewiesen (Tac. dial. 39; Lucian. rhet. 19; bis accus. 28; Quintil. 2, 2, 9f; 8, 5, 14 erklärt sich nur gegen übermäßigen u. störenden B.). Zur wohlgelungenen Rezitation (Plin. ep. 1, 13; 2, 14; 6, 17) gehört der B. ebenso wie zum guten Lehrvortrag (Galen. 17, 1 p. 500; Aug. mus. 6, 1). Der Lebhaftigkeit des Empfindens entspricht die Lebhaftigkeit der Äußerung; es kommt zu einem bewußten Zusammenwirken von Redner

u. Zuhörern, verstärkt durch den halbmusikalischen Rausch beim Hören der wohlgebildeten, zT. in Sington verfallenden Stimme mit der antiken Achtsamkeit auf Rhythmus u. Gestikulation (Lucian. rhet. 19; Quintil. 11, 3, 58).

7. Gunstbezeugung. Gewissermaßen vorweggenommener B. ist der favor, die Gunstbezeugung für einen beliebten Akteur (Ovid. amor. 3, 2; Hist. Aug. v. Aurel. 48, 5; Symm. ep. 6, 42); er äußert sich in den üblichen Formen des Beifalls, dazu tritt als charakteristisches Zeichen das Drücken der Daumen (pollices premere: Horat. ep. 1, 18, 66; Plin. n. h. 28, 5, 25); als Zeichen der Mißgunst, bes. für Gladiatoren, ist das Abwärtsstrecken des Daumens üblich (pollicem vertere: Juven. sat. 3, 36).

8. Mißfallen. Nicht weniger häufig als der B. äußert sich das Mißfallen durch schrilles Pfeifen u. Zischen (*συρίττειν*, sibilare: Cic. Attic. 2, 18, 1; fam. 8, 2, 1; Horat. serm. 1, 1, 66; Tert. praescr. 42, 10), das zum Auspfeifen u. Auszischen wird, wenn der Betroffene zitternd seinen Platz räumen muß (Cic. Attic. 2, 18, 1; Rosc. 11; Sen. ep. 115, 15; Martial. 14, 166; Anth. Pal. 11, 195, 3f); auch Steine werden geworfen (Petron. 90, 1. 3; Luc. pseudomant. 25; Eus. h. e. 5, 1, 7). Juden u. Heiden zischen höhnend gegen Johannes Chrys. beim Antritt seiner zweiten Verbannung (Pallad. v. Joh. 10). Einem langatmigen Redner ruft man cito, cito zu; ohe, iam satis est einem, von dem man genug hat (Horat. serm. 2, 5, 96; Martial. 2, 27; 4, 89; Juven. sat. 7, 62). Brummen u. unartikulierte Laute zeigen aufkommendes Mißvergnügen (Plin. ep. 5, 39). Selbst Festspielgeber u. vornehme Zuschauer werden ausgepfiffen, ebenso mißliebige Beamte (Cic. Attic. 2, 19; Plut. Cic. 13; Macrob. sat. 2, 6); die Mißfallenskundgebung gewinnt politische Bedeutung. Zunächst ertönen fausta omina in Caesarem; dann rückt man mit den Beschwerden heraus; die Schmähungen gegen die Regierung sind meist in Klagen u. Flehgebete an die Götter eingekleidet (Tac. ann. 5, 4; Dio 72, 13, 4; 75, 4, 5; 78, 20, 1f). Bei einem Tumult wird Vespasian mit Rüben beworfen (Suet. v. Vespas. 4). Völlig hemmungslos wird die Mißfallenskundgebung nach dem Tode eines verhaßten Herrschers mit Verwünschungen, Forderungen u. Flüchen (Suet. v. Tiber. 75; v. Dom. 23; Hist. Aug. v. Commod. 18); die zu seinen Lebzeiten vorgeschriebenen Beifallsakklamationen werden nun höhnend wiederholt, gemischt mit Ausbrüchen des Hasses (Dio 73, 2, 3). Mißfallensäußerungen sind meist mit Forderungen verknüpft, die zu Taten drängen; bei den tumultuarischen Christenhetzen zeigt sich dies besonders deutlich: *αἶρε τοὺς ἀθέους* (Mart. Polyc. 3, 2); *εἰς θηρία τὸν ἄνδρα* (Prax. Pauli 24 Schmidt); christianos ad leonem (Tert. apol. 40, 2; res. carn. 22; vgl. exhort. cast. 12; Cypr. ep. 59, 6; v. Cypriani 7); vgl. delatores ad leonem (Hist. Aug. v. Comm. 18, 10); ad lenonem für Christinnen (Tert. apol. 50, 12); areae non sint (Tert. Scap. 3). Spricht ein Christ von der Auferstehung, wird er angepißt und mit Steinen beworfen (vesica quaeritur: Tert. apol. 48, 1).

B. Christlich. 1. Vor Konstantin. Die antike Beifallssitte ist ursprünglich der christlichen Gemeindeversammlung fremd; es handelt sich meist um kleine Gemeinden ohne Massencharakter, wo sich Beifall schlecht entwickeln kann. Die energische Ablehnung von Theater u. Zirkus verurteilt zugleich die dort heimische Sitte des Beifalls (Tert. spect. 25). Die Predigt ist schlicht u. bewußt unrhetorisch, die meist wenig gebildeten Zuhörer (Tert. Prax. 3) achten auf den Inhalt, wenig auf die Form der Verkündigung, die sich eines vertraulichen Ansprachetones (*ὁμιλία*) bedient u. den Wortprunk der sophistischen Manier verabscheut. Da die Predigt vorwiegend Schrifterklärung ist, tritt der Prediger gegenüber dem Schriftwort in den Hintergrund; in der Zeit der charismatischen Begabungen spricht das Pneuma aus dem Redenden, nicht der zufällige Träger des Geistes. Die Predigt ist Verkündigung der Heilstaten Gottes u. Doxologie seines Namens; die Stelle des antiken Beifalls nimmt eine förmliche Doxologie ein, die von den Zuhörern mit *Amen bekräftigt wird. Die älteste Nachricht über B. für christliche Prediger (ingentem plausum laudis: Orig. in Rom. 9, 2) wird mit der Feststellung verbunden, daß diese mit ihrer Rhetorik nichts erreicht haben, während kunstlose Redner echte Erfolge hatten. Celsus (Orig. c. Cels. 3, 50) wirft den Christen vor, sie suchten B. bei dummen u. ungebildeten Leuten; Origenes erwidert, die Christen seien keine Schwätzer, sondern erklärten die Schrift. Eine sehr zurückhaltende Einstellung gegenüber dem B. treffen wir auch bei den Therapeuten am Mareotischen See, die zwar nach der Schrifterklärung des Vorstehers mit Händeklatschen B. bezeigen, aber während der Predigt ihren B. nur durch Nicken des Kopfes erkennen lassen (Philo v. contempl. 31. 79). Das rhetorische Talent (elegans et declamatorium ingenium) des Melito v. Sardes bespöttelt der montanistische Tertullian (Hier. vir. ill. 4); Gregors Dankrede für Origenes ist ein Erzeugnis geschraubter Schulrhetorik, nicht für die Gemeinde bestimmt. Ab-

gesehen von der beifälligen Zustimmung der Gemeinde bei der Wahl der kirchlichen Vorsteher durch die ἄξιος-Akklamation (Hippol. ap. trad. 106 Hauler; Eus. h. e. 6, 29, 4), die verfassungsmäßig begründet sinngemäß geübt wird, bleibt das Beifallswesen bis Konstantin der christlichen Versammlung fremd. Der bekannte Versuch des Paulus v. Antiochien, der für sich Beifall durch Akklamation, Tücherschwenken u. Aufspringen verlangt, erregt heftigste Gegnerschaft u. führt zusammen mit anderen ähnlichen Anklagepunkten zu seiner Absetzung, während doch Paulus in allem nur ein verfrühter Reichsbischof der konstantinischen Zeit gewesen ist (Eus. h. e. 7, 30).

2. Predigtbeifall. Die konstantinische Ära bringt einen neuen Typ sowohl der Prediger wie auch der Zuhörer zur Herrschaft: sophistische Rhetorik und daran gewöhnte Zuhörer füllen die Repräsentationskirchen. Die Prediger arbeiten mit allen Mitteln einer raffinierten Wortkunst u. Gebärdensprache, die Zuhörer spielen die entsprechende Rolle in den Formen des auch sonst üblichen Beifalls; ihr verwöhntes Ohr findet nun auch in den Kirchen sein rhetorisches Vergnügen. Zahllos sind die Zeugnisse für Beifallklatschen u. Akklamationen bei den Predigten der großen Redner Johannes Chrys. u. Augustinus; der B. wurde stenographisch festgehalten (zB. Joh. Chrys. incompreh. 3, 7; Aug. sermo 24, 6; 323, 3; ep. 213), ähnlich auch bei Paulus von Emesa (Conc. Eph. 1, 1, 4, 10. 12 Schwartz). Gregor v. Naz. berichtet in seiner Abschiedsrede in Kpel von Beifallsstürmen, die ihn bei seinen Predigten wie auf Fittichen emporgetragen haben u. bittet um dieselbe Gunst für seinen Nachfolger (Greg. Naz. or. 42, 24. 26). Wenn einmal bei einer ernsten Predigt der Beifall ausbleibt, ist Joh. Chrys. überrascht (Laz. 2, 3). Basilius macht bei jedem Satz eine Pause u. das Volk ruft beifällig einmal ahô, Ephräm der Syrer aber, der hierher gereist ist, ruft zweimal ahô (C. Brockelmann, Syr. Gramm.[2] [1905] 33*). B. ist auch bei geringeren Predigern üblich wie Severian v. Gabala (serp. hom. 7); auch in Gallien schreit sich Apollinaris Sid. in den Predigten des Faustus v. Riez heiser (Apoll. Sid. ep. 9, 3); Hesychius v. Jerus. ist entzückt über die lauten Beifallskundgebungen für seine Predigten (Hesych. s. Maria hom.); Bischof Domnus v. Antioch. klatscht in der Kirche in vollem Ornat fortwährend B. für die Predigt des Theodoret v. Cyrus (Akten der Ephesin. Synode v. 449 hg. v. Flemming 115, 37). In Alexandrien ist ein Hierax ständiger Klatscher bei den Predigten Cyrills (Socr. h. e. 7, 13). Selbst bei der Predigt des Hieronymus springt man auf, klatscht mit den Händen, stampft mit dem Fuß u akklamiert: Orthodoxer (Hier. ep. 61, 3)! Kaiser Konstantin wird bei seinen Predigten vor den Höflingen durch unehrliche Lobrufe unterbrochen; er mahnt, Gott die Ehre zu geben (Eus. v. Const. 4, 29). Bei der Verlesung der Leidensgeschichte (Gefangennahme Jesu) schluchzt u. weint das zuhörende Volk von Jerusalem (Peregrin. Aeth. 36, 3). Lauter B. tönt aus der Kirche bei den Katechesen der Taufwoche (id. 47, 2). Freudiger B. erhebt sich bei einer Wunderheilung in Hippo (Aug. civ. dei 20, 6), bei einer Begrüßung, wo man sich den Namen des Gefeierten zuruft (id. conf. 8, 2, 5); protokollmäßig festgehaltene Beifallsstürme u. zahlreiche Akklamationen erfüllen die Kirche bei der Bestellung eines bischöfl. Nachfolgers (id. ep. 213). Beängstigend wird der Tumult anläßlich des Pinianus-Skandals (id. ep. 124/26). Ähnlicher Mentalität entspringt der B. bei der Verlesung von Diptychen mit Aufzählung der Opfergaben von (ungerechten) Reichen (Hier. Ez. 6, 17; Jer. 2, 11, 16).

3. Bewertung. Eitlen Predigern ist der B. ein Königreich wert, ein Ende der Predigt unter Schweigen aber schlimmer als die Hölle (Joh. Chrys. in Act. hom. 30, 3; vgl. Gregor. Naz. or. 36, 2; Isid. Pel. ep. 3, 382). Augustinus wird Eitelkeit vorgeworfen, aber er stellt das Urteil darüber Gott anheim (Aug. en. Ps. 141, 8). Von den ernsteren Theologen wird die störende Beifallssitte immer wieder, wenn auch erfolglos, bekämpft (Joh. Chrys. adv. Jud. 7, 6; incompreh. 5, 7; pop. Antioch. 5, 2; Mt. hom. 27, 7); wenigstens in der Fastenzeit soll der B. unterbleiben (Joh. Chrys. in Gen. hom. 1,1). Die sensationslüsterne Menge wird beim Religionsgespräch mit den Donatisten völlig ausgeschlossen (Aug. ep. 44, 2. 14. Hieronymus will von Rhetorik u. B. nichts wissen (Hier. ep. 52, 4. 8), beklagt den Verlust der apostolischen Einfachheit der Predigt u . nennt die Predigt eine Dirne, die mit süßen Tönen nur Gunst erwerben will (Hier in Gal. 3 prooem.; vgl. den Vorwurf gegen Bischöfe: ep. 69,9). Dorotheus hält die Ausrottung der Beifallsunsitte für unmöglich u. bittet um Rat (Isid. Pel. ep. 3, 382). Joh. Chrys. erkennt als Grundübel des Beifallswesens, daß man nicht auf den Predigtinhalt u. seine Befolgung achtet, sondern nur auf das rhetorische Vergnügen ausgeht (Joh. Chrys. in Act. hom. 30, 3). Immer wieder wird daher für die Predigt nicht B., sondern Befolgung verlangt (Joh. Chrys. in Gen. hom. 54, 2; Aug. doctr. christ. 4, 53; Hier. ep. 52, 8; Jul.

Pom. cont. 1, 23). Aufschlußreich ist die Feststellung, daß die Predigt dicht gedrängt besucht ist, aber bei der anschließenden Eucharistiefeier sich die Kirche leert (Joh. Chrys. incompreh. 3, 6). Als Argument gegen den B. wird immer wieder der Unterschied zwischen Kirche u. Theater betont (Joh. Chrys. sacerd. 5, 1; da Laz. 7, 1; pop. Antioch. 2, 4; in Act. hom. 30, 4; Greg. Naz. or. 42, 24; ep. 233). Allerdings glaubt Joh. Chrys. gelegentlich den B. als Zeichen guter Vorsätze (in Gen. hom. 7, 1; 27, 8) oder des Eifers für die Predigt (in Joh. hom. 3, 1; in Gen. hom. 4, 1) werten zu dürfen; zudem nimmt der B. mit der Länge der Predigt zu (Joh. Chrys. adv. eos, qui dicunt daem. gubernare 1). Noch positiver steht Augustinus dem B. gegenüber: ihm ist der B. Zeichen des Verständnisses seiner Zuhörer u. ihres Mitgehens (Aug. s. 52, 8; 151 8; en. in Ps. 53, 7) u. Schweigen Zeichen des Nichtverstehens (en. in Ps. 80); seine Predigten gehen stellenweise in einen Dialog über (zB. s. 9, 4, 4). Joh. Chrys. freut sich über die Entrüstung seiner Zuhörer beim Bericht über heidnische Verkommenheit (in Tit. hom. 5, 4), Augustinus über die Verweisung der römischen Götter durch ein dreimaliges die Basilika durchgellendes dii Romani (s. 24, 6). Das Gefühl eigener Unzulänglichkeit, mit 1 Cor. 4, 4 ausgesprochen, erregt Sympathie- u. Protestrufe (Aug. s. 137, 11. 14); beim Thema der fornicatores geht ein Rauschen durch die Kirche vom schuldbewußten Klopfen an die Brust (Aug. s. 332, 4). Manchmal freilich kommt der B. voreilig, noch bevor das Verständnis gewonnen sein kann (Aug. s. 96, 4; 131, 5; en. in Ps. 147, 15). Hieronymus spottet über den Beifall zu Unverstandenem (ep. 140, 1) u. Greg. v. Naz. will dem Hieronymus eine wissenschaftliche Frage in der Kirche beantworten; wenn dann alle akklamieren, wird er wohl oder übel wissen müssen, was er nicht weiß; denn wenn er allein schweigt, wird es ihm als Dummheit ausgelegt werden (Hier. ep. 52, 8; vgl. comm. in Eccl. 9). Die Problematik des Beifalls kennen Joh. Chrys. u. Augustinus gut; Joh. Chrys. hat sie ausführlich dargelegt (sacerd. 5, 2. 3; in Act. hom. 30, 3. 4): Unrhetorische Predigten hört niemand an; ein Meister der Rede erhält B., aber weder für ihn noch für die Zuhörer erwächst daraus Nutzen. Joh. Chrys. empfindet zwar menschliche Freude über den B., aber Traurigkeit über den geringen Nutzen der Predigt. Am liebsten möchte er den B. verbieten, nur am Schluß erlauben: schon wird er wieder durch B. unterbrochen, als er dies in einem schönen Bilde vorträgt. Augustinus kann sich nicht zur schroffen Ablehnung des Beifalls entschließen (s. 339, 1); obwohl er die Gefahren für Prediger u. Zuhörer kennt, bleibt er tolerant (in Joh. 57, 6). Es besteht auch ein deutlicher Unterschied zwischen dem Beifallswesen des Ostens u. Nordafrikas: dort rhetorisch-theaterhaft, hier katechetisch bedingt. Einen Grund für das katechetische taedium des Diakons Deogratias sieht Augustin auch im auditor immobilis (Aug. cat. rud. 10, 5). Mißfallenskundgebungen waren bei der Predigt wohl nur selten, etwa Zischen (Isid. Pel. ep. 4, 130); um so häufiger aber im Verlauf kirchenpolitischer Auseinandersetzungen.

4. B. u. Mißfallen in der Kirchenpolitik. Schon das Konzil von Ephesus bietet Beispiele synodalen Beifallswesens; die Masse zollt der Konzilentscheidung Beifall durch Akklamationen, Begleitung der Bischöfe zur Wohnung mit Fackeln u. Festbeleuchtung der Stadt; Frauen mit Thymiateria gehen den Bischöfen voran (Conc. Eph. 1, 3, 84 Schwartz); die Akten der Räubersynode von 449 sind davon ganz durchsetzt: die antiken politischen Mißfallenskundgebungen erscheinen hier ins ‚Christliche' transponiert: fausta omina für Kaiser u. Beamte, Gebetsakklamationen zu Gott u. dem heiligen Rabbulas, tumultuarische Forderungen, Schmähungen u. Verwünschungen der kirchenpolitischen Gegner, damnatio memoriae durch Streichung in den Diptychen; zB. ‚Ibas nimmt keiner an ... Verbrennen möge die Sippschaft der Nestorianer ... Der Galgen dem Ischariot ... Heiliger Rabbulas, bitte mit uns ... O die Schminke dieser Hure ... Ein Ibas, ein Simon ... Sein Name werde aus dem Kirchenregister entfernt ... Heiliger Rabbulas, setz den Ibas ab ... Wir bitten die Könige: lebendig soll Ibas verbrennen ...' (15/22; 55/57 Flemming). Keineswegs besser war darin die Synode von Chalcedon, deren ‚pöbelhaftes Geschrei' dem kaiserlichen Kommissar mißfiel. Die unaufhörlichen kirchenpolitischen Konflikte der östlichen Kirchen mit ihren Tumulten mußten immer wieder zu leidenschaftlich heftigen Beifalls- u. Mißfallenskundgebungen führen. Für den Westen haben wir ein Beispiel in den Mißfallensausbrüchen bei der Abfahrt des Papstes Vigilius, dem man Steine nachwirft mit den Rufen: ‚Fames tua tecum, mortalitas tua tecum ...' (Lib. Pont. 1, 297 Duch.).

A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am röm. Kaiserhofe: RM 49 (1934) 79/88. – Ch. Baur, Der hl. Johannes Chrysostomus u. seine Zeit (1930) 1, 188/90; 2, 75f. 91. – F. Cabrol, Art. Acclamations: DACL 1, 1, 240/44. – F. J. Dölger, Klingeln, Tanz u. Händeklatschen im Gottes-

dienst der christlichen Melitianer in Ägypten: ACh 4 (1934) 245/65; Sibilati = ,die Ausgezischten': ACh 4 (1934) 229; Der Rhetor Phosphorus von Karthago u. seine Stilübung uber den tapferen Mann: ACh 5 (1936) 272/74. - F. B. Ferrarius, De veterum acclamationibus et plausu libri 7 = J. G. Graevius, Thesaurus antiquitatum Romanarum 6 (Venedig 1732) 4/230; De ritu sacrarum ecclesiae veteris concionum (Utrecht 1692). - Friedländer[9] 2, 181. 226f. - W. Kroll, Art. Rhetorik: PW Suppl. 7, 1076. - Norden, Kunstpr. 2, s. Register. - E. Rohde, Der griechische Roman[3] (1914) 335/39. - C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1906) 55/65. - J. Zellinger, Der Beifall in der altchristlichen Predigt: Festgabe f. A. Knöpfler (1917) 403/15; Augustinus u. die Volksfrömmigkeit (1933) 89ff.

A. Stuiber.

Beifuß. I. Griechisch-römisch. Die griech.-latein. Bezeichnung dieser Pflanzengattung: ἀρτεμισία, artemisia, hat nichts mit der gleichnamigen Gattin des Mausollos v. Karien zu tun (Plin. n. h. 25, 73); sie ist vielmehr darauf zurückzuführen, daß der B. wegen seiner Heilwirkung bei Frauenleiden der Artemis Eileithyia heilig war (ebd.). Nach PsApuleius (herb. 12, 2) war Artemis die Entdeckerin der B.-Arten u. ihrer besonderen Kräfte; sie gab ihr Wissen weiter an den Zentauren Chiron, der die Pflanzengattung alsdann nach der Göttin benannte (vgl. Roscher, Lex. I, 1, 890). Aus der Beziehung zu Artemis leiten sich auch einige andere Namen der Gattung her, so παρθενικόν bzw. parthenis, σώζουσα, ἀνακτόριος, radix Dianaria (vgl. die Liste bei Dioscur. mat. med. 3, 113 RV mit Wellmanns Bemerkungen zSt.; ferner Plin. 25, 73). Weitere Namen sind durch die hohe Schätzung der Pflanze bei Medizinern u. Magiern veranlaßt, so heißt sie ,valentia' (Dioscur. mat. med. 3, 113 RV; PsApul. herb. 10, 3) u. ,herba regia' (Dioscur. aO.). Die Bezeichnung ,ambrosia' (Dioscur. aO. 3, 114; Plin. n. h. 25, 74; 27, 28. 55; vgl. frz. armoise) dürfte mit dem würzigen Duft der meisten Vertreter der Gattung zusammenhängen. Einen Decknamen, unter dem die Magier in ihren Rezepten den B. versteckten, überliefert Dioskurides (aO.): ,Menschenblut' (vgl. Hopfner, OZ 1 § 494); weitere Namen dieser Art verzeichnet PsApul. (herb. 10, 3): ,Menschengebein', ,Kronosblut', ,Hephaistossproß', ,großes Phylakterion' usw. — An B.-Arten waren in der antiken Welt nach Wagler bekannt: Artemisia abrotanum (*Abrotonon), A. absinthium (*Wermut), A. arborescens, A. maritima, A. campestris. Adams (zu Paul. Aegin. 7 [3, 54]) möchte die von Dioskurides (3, 113) beschriebenen drei Arten mit A. arborescens, A. spicata u. A. campestris identifizieren. In einer anderen Version unterscheidet Diosk. (ebd. RV) nur zwei Arten: ein- u. vielstengelige Artemisia (μονόκλωνος, πολύκλωνος). Bei PsApul. (herb. 10, 2) findet man die Gruppen A. monoclonos, tagantes u. leptofillos auseinandergehalten. Von zwei Arten redet Galen (11, 839f K.), ebenso Oribasius (coll. 15, 1, 1, 92 [CMG 6, 1, 2, 245]). — Allen Beifuß-Arten werden segensreiche medizinische Wirkungen zugeschrieben. Es gibt wohl kaum ein Frauenleiden, dem nicht durch Anwendung von B. abgeholfen werden kann (vgl. Diosc. mat. med. 3, 113, 2; Plin. 26, 159; Soran. gynaec. 1, 64, 2; 3, 32, 5; 3, 38, 5; 3, 339, 2; 4, 14, 3. 4 [CMG 4: 48, 4; 115, 11; 118, 6. 19; 145, 3. 6]; Theod. Priscian. gynaec. 10, 15, 17 usw.). Gut ist B. besonders auch bei Nierensteinen (Galen. 11, 839f K.; Oribas. eupor. 2, 1 [5, 604 B.-D.]). Über die Verwendung von B. bei Pferdekrankheiten vgl. zB. Pelagon. 14. 364. — Gerne bedienten sich auch Heilmagie u. Zauber der Pflanze. Wenn man sich B. anbindet oder ihn in der Hand hält, spürt man auf der Wanderung keine Müdigkeit (Plin. 26, 150; PsApul. herb. 10, 1). Wer B. bei sich trägt, ist durch dieses Phylakterion gegen Gift, wilde Tiere, Sonnenwirkung geschützt (Plin. n. h. 25, 130). Auch Dämonen, Zauber u. böser Blick werden durch B. abgewehrt (PsApul. herb. 10, 1). Führt man eine Beifuß-Wurzel mit, auf die man mit einer besonderen Tinte bestimmte Zeichen geschrieben hat, so wird man von allen Menschen geliebt u. bewundert (PGM XII, 897/400). Ein Kranz aus B., den der Zauberer sich selbst u. dem als Offenbarungsmedium verwendeten Knaben aufsetzt, sichert den Erfolg des magischen Aktes, denn der ,Gott freut sich der Pflanze' u. gibt daher durch den Mund des Knaben die gewünschten Aufschlüsse (PGM IV § 13f; vgl. Hopfner, OZ 1 § 502). Ja, vom B. kann geradezu ein Zwang auf die im Sympathieverhältnis zu ihr stehende Gottheit ausgeübt werden, daher heißt der B. als Ingredienz einer Zaubertinte einmal geradezu ,Zwangkraut' (PGM IV 3200f). — Die astrologisch orientierte Botanik eignete den B. dem Tierkreiszeichen des Skorpions zu (Hopfner, OZ 1 § 476).

B. Christlich. Isidor weiß, daß der Name artemisia auf die Göttin Artemis zurückgeht; ihr sei die Pflanze geweiht gewesen (or. 17, 9, 45). Botaniker u. Mediziner geben das Wissen ihrer heidn. Vorgänger weiter; vgl. zB. Alexander v. Tralles (2, 343. 347. 487 Puschm.) u. Paulus v. Aegina (3, 65. 91. 204. 233. 236. 239. 243. 246f. 249). Bei Marcell. Emp. zeigen die Rezepte star-

ken Einschlag magischer Anschauungen. Wenn der B. bei Nierenleiden helfen soll, muß er vor Sonnenaufgang mit der linken Hand ausgerupft worden sein (26, 41). Rein magisch ist folgendes Rezept: Ist einem etwas ins Auge geflogen, so muß man B. mit der Wurzel ausreißen, daraus einen Kranz flechten u. diesen aufsetzen; dabei sind die Augen möglichst aufzuhalten (8, 169). — In der christl. Zauberliteratur hat der B. seine traditionelle Stellung behalten. So ist nach einer koptischen Anweisung die Zauberschüssel bei der Lekanomantie durch einen Kranz aus B. gegen störende Einflüsse zu sichern (Kropp, Zaubert. XV 54; vgl. dazu die Bemerkungen bei Kropp 3, 154). Nach einem byzantinischen Rezept gehört der B. zu den Ingredienzen eines magischen Trankes, dessen Genuß einen Blick in die nächste Zukunft vermittelt (A. Delatte, Anecdota Atheniensia 1, 484, 8). — Für die Nachwirkungen der heidn. u. christl. Anschauungen der Antike im MA ist aufschlußreich das von Marzell gesammelte Material. Hinzuzufügen wäre Albert. M. veget. et plant. 6, 2, 2 (10, 222 Borgnet), wo die wohltätige Wirkung der Pflanze bei Fußwanderungen (oben A) erwähnt wird, Albert fügt hinzu, daß man den B. an die Schienbeine binden müsse.

H. Marzell, Art. Beifuß: Bächthold-St. 1. 1004/10. - M. C. P. Schmidt, Art. Eberraute: PW 5, 2, 1894f. - O. Schrader, Art. Beifuß: Schrader-Nehring, Lex. 1,86. - P. Wagler, Art. Beifuß: PW 3, 1, 195f. - K. Wernicke, Art. Artemis: PW 2, 1, 1347f.

Th. Klauser.

Beischlaf s. Geschlechtsverkehr.

Beispiel s. Exemplum.

Bekehrung.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Terminologie. Platons berühmtes Höhlengleichnis schildert Menschen, die, von jeher im Dunkel sitzend, nichts sehen als die Lichtreflexe, die vom Feuer an die Wand vor ihnen geworfen werden. Um das Licht und die wirklichen Gegenstände zu sehen, bedürfen sie einer plötzlichen Umdrehung. Dieses ‚Umgewendetwerden' (περιαγωγή) benutzte Plato, um die Aufgabe der Erziehung zu verdeutlichen: sie soll die Menschen von der Welt des Werdens abziehen u. zur Welt des Seins hinwenden (rep. 514A/521C, bes. 518C/D; vgl. 532B: Befreiung von den Fesseln u. Hinwendung von den Schatten zum Licht, ex umbris et imaginibus in veritatem). Das Bild von Licht u. Finsternis ist später häufig wiederverwendet worden; dagegen scheint das Bildwort περιαγωγή keine große Verbreitung gefunden zu haben. Es erscheint bei Clem. Al. strom. 4, 148, 1 (313, 26 St.) in der Charakteristik der Gnostiker u. bedeutet hier eigentlich ‚sich umwenden', so wie bei Jambl. myst. 8, 7. Der Sprachgebrauch schwankt immer zwischen Umwendung u. Sichumwenden. Im Griechischen gibt es kaum termini technici. Übrigens ist Bekehrung meist Selbstbekehrung. Vgl. ferner Procl. in Eucl. elem. p. 20, 17 (mit ausdrücklichem Hinweis auf rep. 527D/E u. das Höhlengleichnis); 84, 23 Friedl. Mit ganz abweichender, bemerkenswerter Nuancierung begegnet π. bei Procl. in Tim: 2, 245, 19 u. 2, 286, 27 Diehl; vgl. auch 3, 297,7. Das Verbum περιάγω findet sich bei Plut. qu. conv. 8, 2 (719A); Clem. Al. paed. 1, 6 (108, 9 St.); Jambl. v. Pyth. 64. 114 (wo von der Wirkung der Musik die Rede ist; vgl. hierzu P. Boyancé, Le culte des Muses chez les philosophes grecs [Par. 1937] 119); ferner ebd. 70. Statt περιαγωγή finden wir meist ἐπιστροφή, ἐπιστρέφεσθαι, ἐπιστρέφειν (letzteres entweder transitiv oder intransitiv gebraucht). Mit diesen Wörtern wird zunächst die Mahnung oder Warnung des Philosophen oder sonstigen Beraters ausgedrückt, ebensogut kann aber auch eine Äusserung der eigenen Vernunftstimme gemeint sein (vgl. Liddell-Scott s. v. ἐπιστρέφω 1, 3; Plut. quom. adul. 31 p. 70D; cap. ex inim. util. 3 p. 87E). In speziellerer Verwendung aber bedeutet ἐπιστροφή die Hinwendung der Seele zur Frömmigkeit oder zum Göttlichen. Hierzu vgl. Epict. 2, 20. 22; ferner Porph. ad Marcell. 24; auch Procl. in Tim. 1, 208, 16 D., wo vom Gebet gesprochen wird, Jambl. myst. 1, 13. (Man findet ἐπιστρέφεσθαι usw. auch als Hinwendung zum Schlechteren u. nicht zum Besseren; zB. Porph. sent. 30, 2 [16,7] wo ἐπιστρέφεσθαι von der Hinkehr zum Materiellen gebraucht wird u. dem ἐστράφθαι καὶ πρὸς τὸ θεῖον gegenübersteht). Besonders bezeichnend ist Cic. nat. deor. 1, 77: ad deorum cultum a vitae pravitate converterent. Auf das Gleiche kommt es hinaus, wenn ἐπιστροφή usw. von der Einkehr in sich selbst gebraucht wird; vgl. hierzu zB. Philo migr. Abr. 195; Epict. 3, 22, 39; F. Creuzer, Plotini opera 3 (Oxf. 1835) 10; Sallust. Philos. 4 (4, 25); Julian. 249B; Procl. elem. theol. 15ff mit Note von Dodds p. 202. Bei Plotin enn. 1, 2, 4 ist ἐπιστροφή eine Folge der Reinigung. Ebd. 1, 4, 11 bedeutet εἰς τὸ εἴσω ἐπεστράφθαι den Zu-

stand des guten Menschen (hierzu vgl. Plat. Phaed. 83 A). Wir bewegen uns in der Sphäre des Ethischen u. Religiösen; man kann aber diese Terminologie auch dazu verwenden, die Konzentration des Geistes auf den Gegenstand der reinen Vernunft anzudeuten. Jedenfalls war für viele Philosophen auch dies ein Weg des Heils. So war es schon bei Platon. — Endlich wären hier noch die Wörter zu nennen, die einen Wechsel der inneren Einstellung bezeichnen, (vgl. dazu Norden, Agn. 136): *μεταβάλλειν*, *μεταβολή* (Epict. 3, 21, 3; im mystischen Sinn Corp. Herm. 10, 6), *μετάθεσις* (Philod. vit. 10, 5, 20 [8 Jensen]), *μετασκευάζειν* (Diog. L. 4, 52), *μετάνοια* (Ceb.), *μεταβιβάζω* (Max. Tyr. 11, 7: 137, 8 Hobein), *μεταβάπτω* (Lucian. bis acc. 8), transfigurari (Sen. ep. 6, 1, 94, 48) usw.

b. Philosophische Bekehrung. Mahnreden finden sich bei Homer u. Hesiod; sie sind allerdings so alt wie die Menschheit. Seit Herodot (1, 65/6) liest man immer wieder, wie die Gesetzgebung des Lykurg eine moralische Umwandlung in Sparta ausgelöst habe (es sei hier auch an die hübsche Erzählung bei Plut. Lyc. 11 von einem Gegner, der durch milde Behandlung des Lykurg umgewandelt wurde, erinnert). Vixere eloquentes ante Gorgiam; die Philosophie, so wie die Rhetorik, hat früheren Lebensbestandteilen eine ganz neue Zuspitzung gegeben. Später wurden die oben aufgeführten Ausdrücke hauptsächlich benutzt, um die Wirkung der philosophischen Belehrung zu kennzeichnen. Diese gab vielen Klarheit über die Stellung des Menschen im Universum, zeigte ihnen einen Mittelpunkt, um den das Leben aufgebaut werden konnte, vermittelte eine Wertordnung, eine *ἀγωγή*, weckte auf aus Schlaf, Trunkenheit oder geistigem Tod (vgl. Menander-Fragm. bei R. Herzog: Philol 89 [1934] 185ff; den späteren Sprachgebrauch erörtern Wendland, Kult. 85 u. Nock: Gnomon 12 [1936] 609). Die christl. Vorstellung, daß der Mensch durch Glaube u. Taufe eine neue Kreatur wird, hatte eine Analogie in der stoischen Auffassung, daß der Mensch in Einem Tage aus der Tiefe der Verkommenheit zu den Höhen der Tugend gelangen könne (Plut. stoic. qu. poet. 4 p. 1058 A). Andere freilich leugneten dies (R. E. Witt, Albinus and the history of Middle Platonism [Cambr. 1937] 12. 102) oder sprachen von einer stufenweisen Selbstvervollkommnung (zB. Sen. ep. 6, 1; Galen. anim. pass. 1, 20; Lucian. catapl. 24); in der Praxis vertraten die Stoiker allgemein die Lehre vom sittlichen Fortschritt (*προκοπή*). Vgl. M. Aurel. 4, 16: ‚In zehn Tagen wirst du denjenigen, die dich jetzt als Tier oder Affe betrachten, wie ein Gott erscheinen, wenn du dich den Prinzipien u. der Verehrung der Vernunft zuwendest.' — Mit der ernsten Hinwendung zur Philosophie war in manchen Fällen eine seelische Erschütterung, ausgelöst durch einen Lehrer oder ein Buch, verbunden, eine tiefe Unzufriedenheit mit dem bisher geführten Leben, ein ganz neuer Friede der Seele. Man ließ nun alle Nachsicht gegen sich selbst fahren, ließ sich nicht mehr von Hoffnung, Furcht u. Aberglauben beherrschen u. setzte sich eine ideale Norm, ein Vollkommenheitsideal. Einige fühlten sich gar berufen, ein ‚philosophisches Leben' zu führen u. die Tracht des Kynikers oder die pythagoreische Lebensform anzunehmen. Selbst der so ruhigen Atmosphäre der Akademie wurde eine dramatische Konversion wie die des jungen Polemon zugetraut (Diog. L. 4, 16). Auch die Haltung des Lukrez gegenüber Epikur ist durchaus die typische des Bekehrten (vgl. W. A. Heidel: Zs. f. Religionspsych. 3 [1910] 377ff). Dem Übertritt von einer philosophischen Schule zu einer anderen konnte ebenfalls die Bedeutung der Bekehrung oder der Apostasie beigemessen werden, vgl. Plut. Pyth. orac. 5 p. 396 E: *μεταταττόμενον ἤδη πρὸς τὸν Ἐπίκουρον*, u. im Gegenteil Diog. Laert. 10, 9: *Μητροδώρου τοῦ Στρατονικέως πρὸς Καρνεάδην ἀποχωρήσαντος*, u. drastischer 4, 43; ferner v. Arnim: PW 5, 973f über Dionysios von Herakleia als *Μεταθέμενος*, weil er den Stoizismus verließ. Man lese auch die ernsten Worte von Porphyrios (abst.), die er an seinen Freund Castricius Firmus gelegentlich der Abkehr vom Vegetarismus richtete. Bei Philostr. v. Apoll. 2, 7 fragt der Weise, ob ein Abtrünniger die Philosophie wiedergewinnen könne. Das hat sein Interesse für die Frage, ob einem getauften Christen spätere Sünden noch in diesem Leben vergeben werden können (bei Hermes ap. Stob. 1, 41, 1 [273, 19f Wachsmuth; Scott, Hermetica 1, 390, 17f] ist Rückfall schlechthin unmöglich).

c. Religiöse Bekehrung im allgemeinen. Eigentlich gab es im klassischen Griechentum kein religiöses Dogma. Es gab auch selten Götterleugnung schlechthin (*Atheismus), ausgenommen den fast klassischen Typ des contemptor divom u. Ausbrüche spontanen Gefühls (zB. Bellerophon bei Eurip. fr. 286). Der Kultus verlangte rituelle Reinheit, u. das brachte in der Tat ein gewisses, u. zwar zunehmendes Maß ethischer Reinheit mit sich. Weiterhin blühten erbauliche Sprüche u. Erzählungen in Delphi (zB. die Glaukos-Geschichte: Herod. 6, 86), u. Ps-Lys. 6, 2 sagt, daß der eleusinische Hierophant

sich über die göttliche Strafe eines Frevlers verlauten ließ. Dennoch, mit Ausnahme der Zeit Julians des Abtrünnigen, gaben sich die Tempel weder mit Moralpredigten noch mit Seelsorge ab, beides mußte die Philosophie leisten. Die Verba convertere (Cic. nat. deor. 1, 77) u. *ἐπιστραφέντες* (Epict. 2, 20, 22) drücken eine allgemeine Hinwendung der Menschen zur Frömmigkeit aus. Es wird gelegentlich einem Philosophen zugetraut, daß er diese Umkehr bewirken könne (Philostr. v. Apoll. 4, 41). Der Zustand, aus dem heraus sich die Menschen der Frömmigkeit zuwenden, ist eher Gleichgültigkeit als positiver Unglaube (*ῥαθυμοῦντες περὶ τὰ μέγιστα*: Epict. aO.). Diese Gleichgültigkeit war oft mit einer Minderung des Gefühls für ein bürgerliches Sicheinordnen verbunden, ferner mit der Überzeugung oder dem vagen Empfinden, daß kultische Akte den Lauf der Ereignisse nicht beeinflussen u. die Divination sie nicht voraussagen können. Dagegen war der auch oft mit Gleichgültigkeit verknüpfte Glaube, daß die Mythen töricht seien, ohne größere Bedeutung, da diese Mythen im Grunde doch sehr veränderlich waren oder auf eine den Verstand befriedigende Weise ausgelegt werden konnten. Man berichtet, niemand habe seinen jugendlichen Unglauben im vorgerückten Alter beibehalten (Plat. leg. 888C). Die Legende von Bions Reue auf dem Totenbett hat eine lange Nachfolge (Diog. L. 4, 54). Hor. carm. 1, 34 berichtet, welche Wirkung es auf ihn hatte, als er Zeuge war, wie aus heiterem Himmel ein Blitz zuckte (vgl. A. Delatte: AntClass 4 [1936] 293ff); eine besonders ergiebige Parallele zu ,insanientis sapientiae' findet sich bei Liv. 10, 40, 10: ,iuvenis ante doctrinam deos spernentem natus'). Ein Ereignis wie dieser Blitz war, wenn auch nur vorübergehend, so erschütternd wie die Sonnenfinsternis für Archilochos (fr. 74 Diehl); es erweckte entweder Gottvertrauen (Od. 20, 112) oder Verzweiflung (Plin. ep. 6, 20, 15: multi ad deos manus tollere, plures nusquam iam deos ullos aeternamque illam et novissimam noctem mundo interpretabantur). Wir bringen hier, besser als jede Erläuterung, die Verse des Lukrez (5, 1204/10. 1218/25; Übers. von Diels): ,Blicken wir nämlich empor zu den Himmelsräumen des Weltalls u. zu den funkelnden Sternen im Äther, der drüber sich wölbet, u. erwägen im Geiste die Bahnen des Monds u. der Sonne, dann reckt gegen die Brust, wo sie schlief, von den anderen Leiden niedergehalten, ihr Haupt, das wiedererwachte, die Sorge, ob es nicht doch vielleicht der Götter unendliche Macht sei, welche in wechselnden Bahnen die hellen Gestirne herumführt... Wem krampft sich das Herz nicht aus Angst vor den Göttern zusammen, wem fährt nicht ein entsetzlicher Schreck in die Glieder, wenn plötzlich furchtbarerer Blitzeinschlag die vertrocknete Erde erschüttert? Zittern nicht ganze Völker alsdann? Erfaßt nicht der Schrecken stolzer Könige Glieder, so daß sie in Angst vor den Göttern fürchten, es nahe die Stunde, in der sie für scheußliche Frevel oder tyrannischen Spruch die Bestrafung müßten erwarten?' Die Idee findet sich schon bei Demokrit (Diels-Kranz 2[5], 102 [A 75]), die Wahrheit hat Lukrez empfunden. Wenn er an anderem Ort (3,53f) auf eine sich im Unglück steigernde Religiosität hinweist, so ist dies geläufig (Aesch. Pers. 497/9; Diod. Sic. 23,13). Lukrez warnt seinen Memmius, daß er sich nicht durch Wahrsager von seinem Epikureismus abschrecken lasse. Schon früher in Athen ist es sehr wahrscheinlich, daß der wesentliche Punkt bei der Entstehung von Religionsprozessen in der Rivalität zwischen den Wahrsagern u. der Naturphilosophie zu suchen ist (Nilsson, Rel. 1, 726; *Asebieprozesse). Lehrreich ist auch, daß Plutarch (def. orac. 45p. 434D/E) von einem Statthalter Kilikiens erzählt, der, in bezug auf göttliche Dinge schwankend u. zudem ein übler Kerl, Epikureer in seinem Gefolge hatte. Er erprobte die Glaubwürdigkeit des Orakels von Mopsos (genau wie Lukian das des Alexander von Abonu Teichos), die Epikureer wurden widerlegt, u. der Statthalter ist ein eifriger Mopsosverehrer geworden. Der Epikureismus zog sich, indem er zwar nicht die Existenz, wohl aber die Tätigkeit der Götter verneinte, die Feindschaft der Kultusanhänger zu (Lucian. Alex. 25. 38. 43), u. Erzählungen von Strafen durch Götter sind bekannt (Aelian fr. 10 [2, 191 f H.]: *κακὴν σοφίαν μετιών... ἐπίρρητον δὲ καὶ θῆλυν σοφίαν προελόμενος*; vgl. schon früher Horaz; 39 [2, 200f]; 61 [2, 212]). Wir kennen auch zwei Beispiele dafür, wie man zum Glauben an eine spezielle Kultgottheit gelangt: Ditt. Syll. 1168, 22ff berichtet von einem Manne, der nicht an die Epidaurischen Wunder glaubte u. sowohl geheilt wie zum Glauben geführt wurde (vgl. bes. K. Latte: Gnomon 7 [1931] 120 über die historische Bedeutung dieser Erscheinung); Philostr. heroic. erzählt von einem Phönizier, der gläubiger Verehrer des Heros Protesilaos wurde.

d. Bekehrung im Sinne der Kulte. Eine Bekehrung, die der zur Philosophie vergleichbar ist, war in der Annahme des ,orphischen Lebens' mit seinen asketischen Übungen u. besonderen Strenge in Nahrungs- u. Kleiderfragen gegeben.

Später bedeutete der Eintritt in den Stand des Gallus den Übergang in ein fremdartiges, völlig neues Frömmigkeitsleben (vgl. O. Weinreich: Mélanges Cumont=AnnInstPhil 4 [1936] 463ff). In der alten Religion war eine persönliche Krisis im allgemeinen nicht üblich. Die Götter waren Wächter der sittlichen Ordnung; daher geboten Vorzeichen aufrührerischen Soldaten Halt (zB. Suet. v. Claud. 13,2); ethische u. rituelle Reinheit galten oft als Vorbedingung für Visionen (Nock: HarvThR 27 [1934] 73f). Trotzdem dürfte es schwer sein, für die Erzählung bei Liv. 27, 8, 5f, nach welcher der junge C. Valerius Flaccus nach seiner Berufung in das Amt eines Flamen Dialis sein Leben besserte, eine Parallele zu finden (vgl. auch F. Münzer, Römische Adelsparteien u. Adelsfamilien [1920] 189). Dagegen versetzten die Mysterienweihen den Empfänger in einen neuen Zustand, neu in Hinsicht auf die Jenseitshoffnungen oder auch schon auf die diesseitige Existenz (Demosth. 18, 259): *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον*; diese Formel wurde auch bei der Eheschließung gebraucht. Daher reden die Mysten bei Euripides Cret. Frg. 472 N. von dem reinen Leben, das sie seit ihrer Berufung geführt haben. Man glaubte, daß die in Eleusis u. Samothrake Eingeweihten frömmer u. rechtschaffener würden (vgl. die höchst lehrreiche Deklamation des Sopatros: Rhet. Gr. W. 8, 110, 24. 114, 23, die wahrscheinlich athenischer pädagogischer Tradition entspricht; ferner Diod. Sic. 5, 49, 6; M. P. Nilsson: ARW 32 [1935] 127ff, über die Bestimmung der Mysterien zur Erziehung des Menschen; vgl. Epict. 3, 21, 15; Sallust. Philos. 12, 24, 10). Wer sich in die Mithrasmysterien einweihen ließ, nahm die Verpflichtung auf sich, nach den Geboten des Gottes zu leben u. nie mehr einen Kranz beim Gastmahl zu tragen. Bei Apul. met. 11, 6 verspricht Isis besondere Segnungen, darunter eine Verlängerung des Lebens über die vom Fatum gesetzten Grenzen hinaus, wenn Lucius ihr eine beständige u. asketische Frömmigkeit weihe; von seiner Initiation heißt es ebd. 11, 21: ad novae reponere rursus salutis curricula. Viele Weihen freilich, wie zB. die der Kinder in den Dionysosmysterien, müssen rein formeller Natur gewesen sein. Die Erzählung von der Bekehrung des Aridaios v. Soloi durch eine Unterweltsvision (Plut. sera num. vind. 22 p. 563 Bff) steht auf jeden Fall einzig da; Aridaios wird dabei sogar in Thespesios umgetauft. In dem schon erwähnten Bericht über den bekehrten Ungläubigen von Epidauros steht, daß der Ungläubige den Namen Apistos führen mußte. — Von der jüdischen u. christl. Religion abgesehen, verlangte kein Kult in der griech. u. röm. Welt von seinen Anhängern Verzicht auf die Zugehörigkeit zu anderen Kultgemeinschaften. Deswegen hatte die Annahme eines außerhalb des herkömmlichen Bereichs stehenden Kultes eigentlich nur die Bedeutung eines Anschlusses, nicht aber den Charakter einer Bekehrung. Erfolgte der Anschluß an einen neuen Kult mit besonderer innerer Intensität, so mochte die religiöse Vorstellungswelt des betreffenden Menschen wohl eine neue Glut gewinnen, aber kein Element der bisherigen Vorstellungswelt wurde notwendig ausgelöscht. Da jedoch Lukian (mort. Per. 11) von Christus sagt, er habe eine ‚neuartige Weihe' (*καινὴν τελετήν*) eingeführt, müssen wir noch kurz zusehen, auf welche Weise sich andere Weihen ausbreiten u. was ihre Ausbreitung bedeutete. Im hellenistischen Zeitalter warben um neue Anhänger *Dionysos, *Asklepios, die Samothrakischen Gottheiten, das griech.-anatolische Götterpaar Kybele u. *Attis, die griech.-syrische *Atargatis, die griech.-phönizische *Astarte u. viele andere mehr oder weniger hellenisierte Götter u. Göttinnen des Nahen Ostens. Widerstand oder Konflikte waren selten. Die durchweg friedliche Ausbreitung der Kulte besorgten Kaufleute, die in der Fremde Handel trieben, Soldaten, die fern der Heimat Dienst taten oder in ihren Heimatorten oder sonstwo im Ruhestande lebten, Beamte, die irgendwo auf den ausländischen Gütern ihrer Herren tätig waren, Sklaven u. sonstige Nichtgriechen, die in die Fremde verschleppt waren, endlich auch wandernde Bettelpriester. Ihre Werbetätigkeit wurde unterstützt durch Wunder u. Wunderberichte, durch eindrucksvolle Zeremonien u. literarische Propaganda, durch die Anziehungskraft, die allem Neuartigen eigen ist, durch den emotionalen Gehalt, die scheinbare Lebensnähe u. anschauliche Verkörperung der Kultmythen, durch die überall verbreitete Sehnsucht nach einer höheren Lebensform u. nach Befreiung vom Zwang des Fatums; nicht zuletzt durch jene Neugierde, der es um Offenbarungsweisheit u. nicht um Vernunfterkenntnis zu tun ist. In manchen Seelen erzeugten diese neuen Kulte eine intensive Frömmigkeit. Diese äußerte sich in einer Überfülle von frommen Votivgaben u. in der innigen Sprache, in der die Weihinschriften abgefaßt sind. Für andere bedeutete die Zugehörigkeit zu ihnen nur ein weiteres Mittel zur Sicherung ihrer Existenz u. zur Befriedigung ihrer persönlichen Wünsche u. ihres Selbstgefühls. — Die eben geschilderten Tendenzen verstärkten sich noch in der Kaiserzeit. Andrerseits

aber führte die Erschließung neuer Gebiete für die Wirksamkeit des Kaufmanns u. des Soldaten u. der Umstand, daß nun nicht mehr griechische Kulturinstitutionen, sondern die ganz andersartigen politischen Einrichtungen des Römischen Reiches den Rahmen bildeten, zu einer starken Entwicklung von Kulten mit weniger hellenisiertem Charakter. Die Ausbreitung des Mithraskultes im Donaugebiet bietet hierfür eine ausgezeichnete Illustration: die ersten beiden Mithraeen in Poetovio wurden durch Beiträge niederen Personals, das im Dienste der Steuereintreibung stand, ausgeschmückt. Abgesehen vom Kybelekult in seiner offiziellen römischen Form, die von der Tätigkeit der Galli u. der freien Vereine wohl zu unterscheiden ist, erlangten die Fremdkulte in den Städten der westl.chen Provinzen kaum offizielle Anerkennung (J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain [1911]); weder die Anerkennung des Sarapis-Isis-Kultes durch Vespasian noch die Neuerungen der Severer haben sichtbare Folgen ausgelöst. Die starke Ausbreitung der Mysterienreligionen im antoninischen Zeitalter hängt zusammen mit den Verhältnissen der Zeit u. mit dem allgemeinen Anwachsen des Willens zur Gläubigkeit.

II. Jüdisch. Im Altertum war Religion im großen u. ganzen etwas Übernommenes. Im Gegensatz dazu stand für den Juden am Anfang der Ruf Abrahams, sein Auszug aus dem Vaterland, seine Abkehr von den Sitten des Vaterlandes. Später kam die Offenbarung auf Sinai u. Israels Annahme seiner Berufung u. aller damit zusammenhängenden Vorrechte u. Verantwortlichkeiten, danach die lange Reihe von Abfällen, göttlichen Strafen, prophetischen Mahnungen u. nationaler Reue. Das AT spricht fortgesetzt davon, daß das Volk Israel u. seine Angehörigen sich von Gott abwenden u. dann reuig zu ihm zurückkehren (reiches Material bei Dietrich; vgl. auch G. F. Moore, Judaism 1 [1927] 507ff; 3[1930] 159). Das Verbum *ἐπιστρέφειν* kann die Abwendung von Gott bezeichnen (2 Esdr. 19, 28), bedeutet aber gewöhnlich den Akt der Reue u. entspricht daher dem Begriff *μετάνοια*. Diese forderten die Propheten zunächst von den Juden (vgl. Jubil. 1, 15), aber auch die Heiden konnten von ihren schlechten Wegen ablassen (*ἐπιστρ.* pass. oder akt.: Is. 19, 22; 45, 22; Tob. 14, 6; *ἀπέστρεψαν*: Jon. 3, 10; *στρέφω*: Or. Sib. 5, 497; 3, 625; Philo bevorzugt *μετανοεῖν*, *μεταβάλλειν* usw., vgl. Dietrich 290f; über die Seltenheit von *ἐπι-* u. *ἀποστρέφω* u. über das Fehlen einer ‚ausgeprägten universalen Umkehrauffassung' bei Josephus vgl. ebd. 309. 312). Die Orac. Sib. 4, 162. 168 ermahnen die Menschheit insgesamt, ihre Wege zu ändern (*μετάθεσθε, βροτοί, τάδε*), u. versprechen ihr, daß Gott ‚Metanoia' geben werde (d. h. ziemlich wahrscheinlich die Gelegenheit zur Reue; doch war Reue eine göttliche Gabe; freilich anders R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe [1929] 236 A. 1). Unter dem Einfluß solcher jüdischer Mahnungen wandelten sich einige Heiden vollständig u. wurden ‚Proselyten', andere, die sog. Gottesfürchtigen (*σεβόμενοι*), lebten fortan sozusagen im Schatten der Synagoge. In beiden Fällen werden private Beziehungen meistens den Anlaß zur Bekehrung gegeben haben (vgl. zB. Jos. ant. 20, 34f; Juv. 6, 542ff; Philo Jos. 86f über Joseph im Gefängnis: *λόγοις καὶ δόγμασι τοῖς φιλοσοφίας ἐνουθετοῦντο ... ἐπέστρεψε*).

B. Christlich. I. Vorkonstantinische Zeit. Der Aufschwung des eschatologischen Gedankens steigerte den Ruf nach nationaler Buße, Johannes der Täufer gab ihm die Eindringlichkeit, die ihm auch in der frühesten christlichen Mission noch eigen war. Wohl hatten die ersten Jünger Jesu neuen Wein in die alten Schläuche zu füllen, aber der Durst, den sie zu erregen suchten, war doch noch immer der gleiche. Selbst als die Bewegung sich zu den Heiden ausbreitete, war die erste Forderung immer noch die der Buße u. Umkehr (*ἐπιστροφή*, zB. Act. 15, 3). — Wie wurden die Heiden erfaßt? 1 Cor. 14, 23 zeigt, wie Nichtchristen den Weg in christl. Versammlungen fanden u. hier Erbauung schöpfen konnten. In den ersten zwei Jhh. gab es vermutlich nur wenig öffentliche Predigten, Plinius u. Kelsos zeigen beide, daß die christl. Mission überhaupt in der Öffentlichkeit noch kaum sichtbar war. Im 2. Jh. beschreibt Justinus seine Konversion. Er hörte verschiedene Philosophen, war von allen außer einem Platoniker enttäuscht, zog sich in die Einsamkeit zurück u. traf hier einen alten Mann, der ihm bewies, daß die Philosophen keine wahre Kenntnis von Gott haben konnten, u. der ihn mit den Propheten u. mit Christus bekannt machte (dial. 2/8). Solch ein Suchen ist uns als literarisches Motiv bekannt, es kann aber trotzdem historisch sein. — Das Christentum fand leichten Zugang zu den Menschen, die der Synagoge nahestanden, verbreitete sich aber auch ebenso schnell unter den Heiden, die keine solche religiöse Vorbereitung u. Vergangenheit hatten. Es können bei Menschen dieser Art ververschiedene Motive dem Christentum vorgearbeitet haben: Nicht wenige waren mit ihrem moralischen Zustand unzufrieden (Cypr. ad Donat. 3f); dieses Gefühl wurde durch populär-philo-

sophische Vorträge u. Schriften ausgelöst u. genährt, ohne daß man in ihnen zugleich auch ausreichende Kraft erhalten hätte, dem sittlichen Tiefstand zu entrinnen. Daß das Christentum die Sünder willkommen hieß, war etwas Neues (Orig. c. Cels. 3, 59). Neuartig war auch die Verheißung, daß den Sündern in der Taufe der Geist mitgeteilt würde u. damit eine Macht, die ihnen die Fähigkeit zu einem guten Leben verlieh. Wichtig war sodann, daß etwa von der Mitte des 2. Jh. nC. an auch im Heidentum, zwar nicht allgemein, aber doch deutlich genug spürbar, eine seelische Unruhe u. eine vage Verinnerlichung sich hie u. da ausbreitete. Symptomatisch dafür ist das Aufkommen des mittleren Platonismus u. später des Neuplatonismus. Die anima vagula blandula war für einen Arnobius u. andere seinesgleichen Gegenstand der Sorge in einem wohl viel tieferen Sinne, als dem Worte im Munde seines Urhebers zunächst innewohnt. — Auf alle Fälle hatte der entschiedene Dogmatismus der christlichen Lehre eine große Anziehungskraft für Menschen, die sich danach sehnten, eine Autorität anzuerkennen u. eine Person oder Sache zu finden, der man Gefolgschaft leisten konnte. Daß das Christentum sich auf das AT berief, konnte diese Anziehungskraft nur steigern, denn das AT gehörte ja zu jener ‚barbarischen Weisheit', von der man mit soviel Bewunderung sprach. Das christl. Dogma, das sich in den klaren u. konkreten Formulierungen der christl. Glaubensverkündigung u. des christl. Glaubensbekenntnisses darbot, enthielt nur weniges, was intellektuelle Schwierigkeiten verursachen konnte, oder, wie bei den heidn. Mythen, einer allegorischen Umdeutung bedurfte. Es fiel den Apologeten, die selbst bekehrte u. nicht, wie Irenäus, geborene Christen waren, nicht schwer, zu zeigen, daß ihr Glaube mit weitverbreiteten Formulierungen der griech. Philosophie übereinstimmte u. daß er im Grunde die Erfüllung dessen darstellte, was die Besten unter den griech. Denkern u. die Propheten des AT verkündet hatten (*Apologetik). Der christl. Glaube war ‚Weisheit' (*σοφία*: 1Cor. 2, 6; Luc. mort. Per. 11) u. diese Weisheit war mehr als bloß etwas Intellektuelles, sie war zugleich Macht (Nock, St. Paul 174f). — Der Bekehrte sah sich mit einer neuen Würde u. kosmischen Bedeutung ausgestattet: Christus war für ihn gestorben, der Gute Hirt hatte ihn gesucht u. gefunden, er besaß ein Gut, von dem die Großen der Erde nicht einmal ahnten, daß es ihnen fehle, u. das sie nur so erwerben konnten wie er selbst: die Zugehörigkeit zu einem königlichen u. priesterlichen Geschlecht. — Den Draußenstehenden konnte einiges von diesen Dingen gesprächsweise bekannt werden. Ihr Interesse konnte aber auch durch das Schauspiel christl. Märtyrertums oder durch Berichte über christl. Heilwunder erregt werden. Wenn die Neugierde sie dazu veranlaßte, einem christl. Gottesdienst soweit beizuwohnen, wie er für Nichteingeweihte zugänglich war (*Arkandisziplin), so sahen sie freilich keine eindrucksvollen Zeremonien, da hier das Entscheidende in dem lag, was gesprochen u. gesungen wurde. Aber sie fanden einen geistigen Kult, eine *λογικὴ λατρεία*, d. h. einen aus Lesungen u. Danksagungen bestehenden Gottesdienst, geformt nach hellenistisch-jüdischen Vorbildern durch solche Christen, die von ihrer synagogalen Vergangenheit her einen monotheistischen Gottesdienst zu gestalten wußten u. daher in der christl. Gemeinde ganz von selbst die Führung hatten. An diesem Gottesdienst war nichts, was die heidnischen Zuschauer als Aberglauben hätten verspotten können. Sie hörten, daß die Weihe, die den Anschluß an die Gemeinde bewirkte, von den Armen keinerlei Zahlung forderte, wohl aber bei allen strenge Zucht voraussetzte, was wiederum auf manche einen besonderen Reiz ausübte. Weiter hörten sie von dem starken Zusammenhalt u. der internen Wohltätigkeit der Gemeinde, sowie von der engen Verbindung, in der die christl. Gemeinden untereinander standen.

II. Konstantinisches Zeitalter. Wie man auch immer über die Entwicklung der persönlichen Überzeugungen Konstantins denken mag (vgl. vor allem Lietzmann: SbB 1937, 263ff), die Anerkennung des Christentums durch ihn schuf auf jeden Fall völlig neue Verhältnisse. Der Übertritt zum Christentum zog fortan keine Unannehmlichkeiten mehr nach sich, wenn auch intellektuelle u. gefühlsmäßig begründete Widerstände noch weiter bestehen mochten. Die letzteren bewirkten, daß sich viele Repräsentanten der alten Kultur auch weiter abseits hielten, so trat zB. Marius Victorinus erst in mittleren Jahren über. Auch Rückfälle ins Heidentum kamen vor, der berühmteste Fall ist der Julians (vgl. auch PsCypr. carm. 4 [CSEL 3, 3, 302/5]). Wie unscharf die religiösen Grenzen damals waren, wie schwer dennoch der innere Konflikt sein konnte, zeigt sich deutlich in der Bekehrungsgeschichte Augustins. Sein viele Jahre später abgefaßter Bericht über seine Konversion folgt in Einzelheiten vielleicht klassischen literarischen Vorbildern (J. Geffcken: ARW 31 [1934] 1ff), hat aber auch unheimliche psychologische Tiefe. Ich hebe nur eines hervor: 8, 6 heißt es,

'turbidus parturitione novae vitae' von einem Mitglied des Korps der agentes in rebus nach der Lektüre der Biographie des hl. Antonius. Es entstanden jetzt auch Bekehrungen, die besondere Krisen mit sich brachten, zB. solche von heidn. Priestern (vgl. andererseits Rufin. h. e. 2, 29 mit interpretatio pagana des Kreuzzeichens); Bekehrungen vom Manichäismus u. von der Häresie, Bekehrungen in neuerschlossenen Ländern. Die Märtyrerakten pflegten, u. zwar in epischer Form, die alten Erzählungen von Bekehrung u. heldenhaftem Tod. Dennoch war es eine neue Situation.

III. Mönchtum. Die Entstehung des christl. Mönchtums schuf einen neuen Typus der Conversio. Jetzt verstand man darunter die Annahme einer asketischen Lebenshaltung mitsamt ihrer charakteristischen Tracht. Schon Tertullian hatte in De pallio eine wunderliche Apologie seines eigenen asketischen Standpunktes geboten u. sich dabei nachdrücklich auf philosophische Vorbilder berufen (vgl. M. Zappalà: RicRel 1 [1925] 132ff. 327ff). Ammianus Marcellinus sagt von Julian (25, 4): velut ad pallium mox reversuri. Und tatsächlich bestanden zwischen dem Kynismus u. dem Christentum seit dem 2. Jh. wichtige Zusammenhänge (Wendland, Kult. 93; D. R. Dudley, History of Cynicism [Lond. 1937] 173ff. 204). Das Mönchsleben hat außer zum Kynismus auch zur literarischen Tradition der Pythagoreer bedeutsame Beziehungen (R. Reitzenstein, Athanasius Werk über das Leben des Antonius: SbH [1914] 8; Historia Monachorum u. Historia Lausiaca [1916]). Es war kein Zufall, daß das Mönchtum 'Philosophie' genannt wurde (Euseb. dem. ev. 3, 5, 75 spricht von der φιλοσοφία der Jünger Jesu; ebd. 3, 4, 33 heißt es zu Mt. 10, 9: παραγγελίαι ... φιλοσόφου βίου; Philo v. cont. 28 gebraucht die gleiche Terminologie von den Therapeuten bzw. qu. omn. prob. lib. 80 von den Essenern). Es war kein Zufall, wenn das Eingehen der Mönche auf die 'Berufung' (dieser Begriff gewinnt hier neue Bedeutung, vgl. K. Holl, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte 3 [1928] 189/99; *Beruf), als 'conversio' bezeichnet wurde (ThesLL 4, 855f; vgl. 869). Die Jesusworte Mt. 19, 21 bewirkten die 'Bekehrung' des Antonius (Athan. v. Ant. 2) wie die Paulusworte Rom. 13, 13f die des Augustinus. Der Eintritt in das mönchische Leben war ein Weg zur Rettung der Seele, so wie die Taufe einer war. Er verlangte wie die Taufe, daß man der Welt entsagte (*Apotaxis; vgl. schon 2 Clem. 16, 1/2) u. ihr starb. In einer Zeit, in der die Annahme der Taufe eine Selbstverständlichkeit geworden war, lebte die alte strenge Entscheidung in diesem mönchischen Zusammenhang weiter.

R. Allier, La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés 1. 2 (Par. 1925). – G. Bardy, La conversion au christianisme durant les premiers siècles (Par. 1949). – E. Behm, Art. μετανοέω usw. (griech., hellenist., jüd., rabbin., frühchristl. Lit.): ThWb 4, 972/6. 985/1004. – Th. A. Brady, The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks = Univ. of Missouri Studies 10, 1 (1935). – E. T. Clark, The psychology of religious awakening (N.Y. 1929). – F. Cumont, Les religions orientales[4] (Par. 1929). – E. K. Dietrich, Die Umkehr (Bekehrung u. Buße) im AT u. im Judentum (1936). – A. J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'évangile[2] (Par. 1932). – A. J. Festugière-P. Fabre, Le monde grécoromain au temps de Notre-Seigneur 1. 2 (Par. 1935). – J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten (1907); Der Ausgang des griech. röm. Heidentums[2] (1929). – A. v. Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums[4] (1924). – W. Jaeger, Paideia 2 (Oxf. 1944) 291 ff. 417 f. – W. James, The varieties of religious experience (Lond. 1902), deutsch v. G. Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit (1907, [4]1927). – H. Leclercq, Art. Conversion: DACL 3, 2, 2797/2800. – H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche 1/4 (1932/44), bes. 2, 145ff. – V. Monod, Le voyage, le déracinement de l'individu hors du milieu natal constituent-ils un des éléments déterminants de la conversion religieuse?: RevHistPhilRel 16 (1936) 385/99. – A. D. Nock, The Genius of Mithraism: JRS 27 (1937) 108/13; Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo (Oxf. 1933); vgl. hierzu die JEA 21 (1935) 76 zusammengestellten Besprechungen, bes. K. Latte: GGA (1935) 111ff. u. O. Casel: JbLw 14 (1938) 306/11; Saint Paul (Lond. 1938), deutsch v. H. H. Schaeder: Paulus (1940); Conversion and Adolescence: Pisciculi (1939) 165/77; The development of paganism: CAH 12 (1939) 409/449. – R. Pettazzoni, Syncrétisme et conversion: RevHistPhilRel 14 (1934) 126/9. – K. Prümm, Der christl. Glaube u. die altheidnische Welt 1. 2 (1935); Christentum als Neuheitserlebnis (1939), vgl. O. Casel, JbLw 14 (1938) 197/224. – M. Rothenhäusler-I. Herwegen, Studien zur benediktinischen Profess (1912). – S. de Sanctis, Religious conversion. A biopsychological study (Lond. 1927). – G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (1933) 504/11. – E. Würthwein, Art. μετανοέω: ThWb 4, 976/85.

*A. D. Nock**

Bekenntnisformel s. Symbolum.

Bekränzung s. Kranz.

Bel s. Baal.

Belgien.

I. Vorchristliche Verhältnisse. In das Gebiet des gegenwärtigen B.s teilten sich in der römischen Kaiserzeit vier ‚civitates': Menapier, Nervier, Tungrer u. Treverer. Nur annähernd kann das von diesen vier belgischen Stämmen im heutigen B. beanspruchte Gebiet umschrieben werden: das Gebiet westlich der Schelde gehörte den Menapiern, Hauptort war Cassel; der Hennegau u. die Teile Ostflanderns u. Brabants zwischen Schelde u. Dyle waren von den Nerviern bewohnt mit Bavai als Hauptort; Südluxemburg gehörte der Civitas Treverorum mit dem Hauptort Trier; das übrige Gebiet B.s war im Besitz der Tungrer, Hauptort Tongern. Nach der Errichtung der Provinz Germania Inferior rechnete die letzterwähnte Civitas zu dieser Provinz; die anderen drei Civitates gehörten weiter zur Provinz Gallia Belgica. Im Laufe des 4. Jh. wird die Organisation geändert: aus der Civitas Menapiorum wird die Civitas Turnacensium mit dem Hauptort Tournai; die Civitas Nerviorum wird Civitas Camaracensium mit Cambrai als Hauptort. Beide bilden einen Teil der Provinz Belgica secunda; die Civitas Treverorum gehört zur Provinz Belgica prima. — Der ethnographische Charakter B.s war nicht einheitlich: die Belgier, die kurz vor Caesar das Gebiet besetzt hatten, darf man als ein Mischvolk aus keltischem u. germanischem Blut betrachten. Außer den Bewohnern einiger Stadtzentren wie Tongern, Tournai u. Arel lebte die Bevölkerung in abgesonderten Höfen hauptsächlich von Ackerbau u. Viehzucht. In den Gebieten südlich der gegenwärtigen Sprachgrenze bewirkten wichtige Heerstraßen u. lebhafte Handelsbeziehungen eine enge Berührung zwischen B. u. dem übrigen Gallien u. dem militarisierten Rheingebiet; infolgedessen unterlag die Bauernkultur hier stark der Romanisierung (vgl. Cumont, Belg. rom. 11/17. 40/62). Zeugen dafür sind die vielen römischen Villen, die dort gefunden wurden (vgl. de Maeyer, Villa's 248/76). — Die römische Kultur trug in das belgische Land den römischen Staatspolytheismus u. zugleich die darin aufgenommenen orientalisch-mystischen Kulte mit kosmischem u. astrologischem Einschlag. Die Belgier hatten keine Bedenken gegen diese Kultübungen; sie verleugneten ihre eigenen Götter nicht, suchten sie aber mit den neuen Göttern gleichzusetzen (interpretatio Romana) oder nahmen einheimische u. fremde Götter in einen weitherzigen Synkretismus auf. Es ging also eher eine Aneignung u. Kombination vor sich als eine Hinwendung zur römischen Religion oder zu den orientalischen Kulten. Damit ist eine hinreichende Erklärung gegeben für die große Zahl von Monumenten römischer u. fremder Kulte, die unter der von Hause aus so konservativen Bauernbevölkerung verbreitet waren (Statuetten von Mercurius, Mars, Juppiter, Hercules, Minerva; Kultdenkmäler u. Kultgeräte aus dem Bereich der Kulte von Kybele-Attis, Sabazius u. Mithras; Gefäße mit Darstellungen der Wochengötter; vgl. Cumont, Belg. rom. 96/105; de Loë, Belgique anc. 170/1. 291/305). Viele einheimische Götter erfreuten sich dabei nach wie vor großer Beliebtheit. Auf Steindenkmälern bewahrten sie ihren fremden Namen u. ihre eigenartige ikonographische Gestalt; man denke etwa an die drei Muttergöttinnen (Matres, Matronae; vgl. Van de Weerd-De Maeyer, 81/2). Natürlich brachte das alles nicht Einheit in den religiösen Begriffen, sondern im Gegenteil eine große religiöse Verworrenheit; Monumente wie die sogenannten Juppitergigantensäulen, von denen zahlreiche Reste wiederaufgefunden wurden, sind dafür ein schlagendes Beispiel (vgl. Cumont, Fragments 542/50).

II. Einführung des Christentums. Auf den gleichen Wegen wie römisches Kulturgut drang auch das Christentum in B. ein. Nachrichten über die Anfänge der Christianisierung fehlen völlig (vgl. Harnack, Miss. 879). Erst nach den Edikten von Rom (312) u. Mailand (313) konnte das Christentum die Macht der orientalischen Kulte überwinden, seine Organisation ungehindert entwickeln u. seine Ausbreitung öffentlich fördern. Der jeweilige Hauptort der Civitas wurde Bischofssitz. Nachrichten über die Zustände im Lande im 4. Jh. gibt es nur wenige: um 313 errichtet Bischof Maternus von Köln eine Kirche in Tongern (vgl. de Moreau, Histoire 28; Neuss, Anfänge 16); die Urkunden der Synoden von Sardica (um 343) u. von Rimini (359) erwähnen Servatius als Bischof von Tongern (vgl. Duchesne, Fastes 188; Hefele 702; de Moreau, Histoire 30. 34); ein ‚episcopus Nerviorum', Superior genannt, der sich in Cambrai niedergelassen hatte, wird ebenfalls iJ. 346 erwähnt (vgl. Duchesne, Fastes 110; Warichez, Origines 13. 33). Es ist nicht möglich zu sagen, wie weit die Verbreitung des Christentums bis zu diesem Zeitpunkt in B. gediehen war; es zeigt sich, daß vor 398 der Bischof Victricius von Rouen sich Mühe gab, die Bevölkerung der flämischen Küste zu bekehren (vgl. E. de Moreau, St. Victrice de Rouen: RevBPhilH 5 [1926] 71/9). Spärlich sind auch die archäologischen Funde: zwei aneinandergemauerte Sarkophage für ein

doppeltes Skelettgrab u. mit christl. Symbolen bemalt, aufgefunden in Koninksem bei Tongern (vgl. Reusens, Éléments 123/30); die christl. Grabschrift eines gewissen Amabilis, gestorben in Maastricht (ILCV 2 [1926] 173); ein Ring mit einem Kreuz, gefunden in Haulchin; Skelettgräber des 4. Jh. mit einzelnen als christlich anzusprechenden Beigaben, aufgedeckt im alten Friedhof St. Martin in Arel (vgl. Goessler, Orolaunum 1149); endlich die ebenda ausgegrabenen Reste einer christl. Basilika vom Ende des 4. oder vom Anfang des 5. Jh. (vgl. de Moreau, Histoire 39). Aus diesen wenigen Anhaltspunkten geht hervor, daß der Einfluß der Kirche in diesem Winkel des römischen Reiches auf die wenigen Stadtzentren beschränkt blieb. Schon vom 4. Jh. ab mußte die römische Macht unter dem Druck der fortwährenden Einfälle der Germanen allmählich weichen; beim Zusammenbruch des Reiches im 5. Jh. rissen heidnische Frankenfürsten die Macht an sich. Erst nach der Bekehrung Chlodwigs (496) konnten die Organisation der Kirche u. die Bekehrungsarbeit mit Erfolg wieder aufgegriffen werden. Inzwischen war, kurz nach dem Durchzug der Vandalen (406), der Tongernsche Bischofssitz nach Maastricht verlegt worden, von wo er nach dem Tode des Lambertus (um 704) nach Lüttich wanderte; das hinderte jedoch nicht, daß der Titel des Bischofs von Tongern bis ins 10. Jh. erhalten blieb (vgl. E. de Moreau, Le Transfert de la Résidence des Evêques de Tongres à Maastricht: RevHistEccl 20 [1924] 457/64). Am Anfang des 6. Jh. erfährt man zum erstenmal, aus der V. Medardi, den Namen eines Bischofs von Tournai, Eleutherus (vgl. de Moreau, Histoire 57). Da der Bischof von Cambrai (Gaugericus) um etwa 585 seine Macht über Arras ausbreitet u. der Bischof von Noyon (Acharius) um 626 Tournai in sein Bistum aufnimmt, darf man schließen, daß die christl. Bevölkerung dieser Bistümer im Laufe des 6. Jh. nicht zugenommen hat (vgl. van der Essen, Geschiedenis der Middeleeuwen 139/40). Tongern gehörte zum Erzbistum Köln; die anderen zwei Bistümer wurden an das Erzbistum Reims angeschlossen. Auf diese Weise blieben in der kirchlichen Organisation zwei große römische Provinzen erhalten: die Belgica II u. die Germania II oder Inferior. Vor dem Anfang des 8. Jh. erfahren wir über die Einrichtung von Pfarreien nichts (vgl. E. de Moreau, Comment naquirent nos plus anciennes paroisses en Belgique: Nouvelle Revue de Théol. 70 [1938] 926/46). Die planmäßige Bekehrung der Bevölkerung fängt übrigens erst im 7. Jh. an; sie ist nicht so sehr von den Bischöfen durchgeführt worden, wie von den südgallischen u. irischen Missionaren u. von den Klöstern, die sich auf die merowingischen Fürsten stützen konnten, seitdem diese Dynastie den christl. Glauben angenommen hatte. Von diesen Missionaren muß an erster Stelle Amandus erwähnt werden; er stammte aus Aquitanien u. hatte sich zwischen 625 u. 640 als ‚episcopus ad praedicandum‘ am Zusammenlauf von Schelde u. Leie (Gent) niedergelassen u. auf dem Blandinusberg die Abtei St. Peter, die erste christl. Niederlassung im Lande der salischen Franken, errichtet (V. Amandi: MG Scr. rer. Mer. 5, 436/7; V. s. Amandi: Acta Sanct. Ord. S. Bened. 2, 718; vgl. de Moreau, Histoire 83). Andere Klöster u. Abteien in größerer Anzahl entstanden ebenfalls in der zweiten Hälfte des 7. Jh. Das geschah unter dem Einfluß des Amandus oder der Missionare, die ihre Bildung in der Abtei Luxeuil, der Stiftung des Iren Columbanus (V. Columbani: MG Scr. rer. Mer. 4, 62), empfangen hatten, auch mit Hilfe adeliger Familien, zB. der Pippinen (vgl. de Moreau, Histoire 107).

III. W i d e r s t ä n d e. Ungeachtet des Beispiels, das Chlodwig u. dessen Umgebung gab, u. trotz der Hilfe seiner Nachfolger schritt die Bekehrungsarbeit im Gebiet der Schelde u. der Maas nur langsam vorwärts; wieder war es besonders die Bauernbevölkerung (pagani), die sich nicht leicht zum neuen Glauben bekehren ließ. An erster Stelle geht das hervor aus der Gesetzgebung Childeberts I (gest. 558), der gegen diejenigen, die Götzenbilder an ihren Feldern errichteten u. nicht duldeten, daß die Priester sie zerstörten, energisch vorging (M. Bouquet, Recueil des Historiens des Gaules et de la France 4 [Par. 1741] 113/4). Das ergibt sich ferner aus den Texten der Hagiographen. Amandus fand starken Widerstand bei der heidnischen Bevölkerung in Gent u. Umgegend (V. Amandi: MG Scr. rer. Mer. 5, 437). Bischof Eligius von Tournai-Noyon (641/60) mußte mit der Bekehrung der Flamen u. besonders der Bewohner Antwerpens erst anfangen (V. Eligii: MG Scr. rer. Mer. 4, 696/700). Bischof Hubertus von Lüttich (um 705/27) verkündigte das Evangelium in den Ardennen, die zu seiner Zeit noch heidnisch waren u. er mußte die Arbeit seines Amtsvorgängers Lambertus in Taksandrien weiterführen (V. Huberti: MG Scr. rer. Mer. 6, 484/5). Diese Angaben werden durch archäologische Funde bestätigt. Gegenstände mit christl. Symbolen findet man erst im 7. Jh. unter den Beigaben der merowingischen Gräber, die im

,Entre-Sambre-et-Meuse' aufgedeckt wurden (Reusens, Éléments 219/22); diese Gegenstände darf man als die erste schüchterne Andeutung heranwachsenden christl. Lebens betrachten.

IV. Gewalttaten. Das Heidentum der Bevölkerung B.s war weder besonders fromm noch kämpferisch; nirgendwo finden wir in den literarischen Dokumenten ein Zeugnis, daß die Arbeit der ersten Prediger des Evangeliums von vornherein tätlichen Widerstand fand. Im Gegenteil, es waren die Missionare, die bisweilen mit Gewalt vorgingen. Von Bischof Gaugericus von Cambrai (6./7. Jh.), von Bischof Lambertus von Maastricht (7./8. Jh.) u. von Bischof Hubertus von Lüttich (8. Jh.) erzählen die Hagiographen, daß sie während ihrer Bekehrungsarbeit Götzenbilder u. Tempel zerstörten oder verbrannten (Gaugericus: MG Scr. rer. Mer. 3, 657; Lambertus: MG Scr. rer. Mer. 6, 363/4; Hubertus: MG Scr. rer. Mer. 6, 484/5). Durch die Vermittlung des Bischofs Acharius von Tournai-Noyon erhielt Amandus Vollmacht von Dagobert I, an den Bewohnern von Gent u. der Umgegend gewaltsam die Taufe zu vollziehen (V. Amandi: MG Scr. rer. Mer. 5, 437; vgl. de Moreau, Histoire 81/2). Ein solches Verfahren mancher Missionare führte natürlich zu Vergeltungsakten; so erklärt sich zB. die Verfolgung, die Amandus ertragen mußte, die Ermordung Foillans im Walde von Seneffe (um 655) u. die Ermordung Monons bei Nassogne (7. Jh.). Andere Mordtaten (Lambertus gest. 705) darf man wohl nicht auf das Konto eines religiösen Fanatismus setzen. — Die Frage, ob die christl. Priester in B. heidnische Bilder u. Tempel vernichteten u. auf ihren Resten christl. Monumente errichteten, ist archäologisch noch nicht völlig ausgetragen. Die archäologischen Untersuchungen an den Fundamenten christlicher Gebäude hohen Alters haben oft römische Reste aufgedeckt, deren Bedeutung nicht immer erklärt werden konnte. In Hoeilaart (Prov. Brabant) wurde in den Ruinen eines römischen (?) Gebäudes unter den Fundamenten der alten Pfarrkirche eine Inschrift zu Ehren der Matres gefunden (De Maeyer, Overblijfselen 17). In St. Amand-les-Gosselies (Prov. Hennegau) scheint die Pfarrkirche auf einem römischen Unterbau errichtet zu sein (De Maeyer, Overblijfselen 94). In Eisden-Mulheim (Prov. Limburg) stand die Kapelle hl. Johannes d. T. auf römischen Ruinen (De Maeyer, Overblijfselen 106). An vielen Stellen wurde die Basis einer Juppitergigantensäule (Viergötterstein) oder eine ,ara' unter dem Altar einer Kirche gefunden; so in Wolkrange, Mussy-la-Ville, Villers-sur-Semois, Latour, Messancy (Prov. Luxemburg), Berg bei Tongern u. a. m. (vgl. Cumont, Fragments 542/50; Espérandieu, Recueil 204/5. 290/1. 297/8; Halkin, Pierre à quatre dieux 223f.; De Maeyer, Overblijfselen 210. 224. 226).

V. Heidnische Überreste. Viele Jhh. waren nötig, um die heidnischen Vorstellungen u. Gebräuche (paganiae et superstitiones) einigermaßen auszurotten. Es handelte sich um eine Mischung gallorömischen u. germanischen Volksglaubens. Eine Zusammenstellung findet man in einer dem hl. Eligius zugeschriebenen u. an dessen Gemeinde gerichteten, aber in ihrem Quellenwert umstrittenen Predigt (V. Eligii 2, 16: MG Scr. rer. Mer. 4, 705/8; V. Eligii: PL 87, 528/9). Da erfahren wir, daß die Einwohner des Bistums Noyon-Tournai sich nach den Mondphasen richteten, wenn sie etwas Wichtiges anfangen sollten. Während der wilden Festlichkeiten, die am Jahresbeginn stattfanden, maskierten die Männer sich als Kälber oder Hirsche u. führten unter heidnischen Gesängen Tänze auf. Am Donnerstag, dem Tag Donars oder Juppiters, wurde nicht gearbeitet. Fackeln wurden um die hl. Brunnen u. Bäume herum angezündet. Am 22. Februar trugen die Christen Getränke u. Speisen zu den Gräbern ihrer Verwandten. Manche dieser heidnischen Bräuche sind von der Kirche christianisiert worden. Vielerorts in Flandern werden heute noch Tiere oder Naturalien als Opfergaben den Heiligen angeboten (vgl. De Meyer, Volkskunde 391). Meistens ersetzt man jetzt diese Gaben durch Exvotos aus Wachs. In Geeraardsbergen (Prov. Ost-Flandern) wird am 1. Fastensonntag noch der Fastenbretzel an das Volk ausgeteilt; hier gibt es auch noch Ringeltänze um die Freudenfeuer herum (vgl. De Meyer, Volkskunde 384). Ferner beobachtet man in B. noch Reste heidnischer Gebräuche des Wasser-, Quellen- u. Vegetationskultes (aO. 384). Durch Freudenfeuer feierte man die Ankunft des Frühlings (aO. 384). In der Wallonei gibt es noch Reste der heidnischen Sonnwendfeier, die die Fruchtbarkeit der Natur wecken sollte; am Vorabend des Johannistags (24. Juni) tanzt man um die ,Johannisfeuer' herum (vgl. Cumont, Belg. rom. 99). Die Kirche hat zugelassen, daß Quellen mit der Erinnerung an Heilige in Verbindung gebracht wurden; so soll zB. die ,Sauvenière' in Spa den unfruchtbaren Frauen Genesung bringen, wenn sie den Fuß in die Fußspuren des hl. Remaclus stellen (vgl. Cumont, Belg. rom. 99). Schmäuse am Neujahrstag, am Dreikönigsfest oder bei

anderen Gelegenheiten gehen wohl auf die heidnischen Saturnalien zurück. Das Leichenmahl im Sterbehaus ist ein Rest des sowohl bei den alten Germanen wie bei den Völkern des Mittelmeergebiets bekannten Totenmahls; ursprünglich wurde es wirklich am Grabe gehalten (vgl. De Meyer, Volkskunde 383/4).

J. BREUER, La Belgique Romaine (Brüssel 1944). – F. CUMONT, Fragments de colonnes au géant: Annales de la féder. archéol. et histor. de Belg. 21 (1909) 542/50; Comment la Belgique fut romanisée[2] (Brüssel 1919). – J. DEMARTEAU, L'Ardenne belgo-romaine (Lüttich 1904). – L. DUCHESNE, Les Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 3 (Par. 1915) 110/4. 184/8. – E. ESPÉRANDIEU, Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine 5 (Par. 1913) 187/300. – L. VAN DER ESSEN, Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique (Löwen 1907); Geschiedenis der Middeleeuwen: Geschiedenis van Vlaanderen 1 (Antw. 1936) 113/45. – P. GOESSLER, Art. Orolaunum: PW 18,1 1144/55. – L. HALKIN, La pierre à quatre dieux de Berg-les-Tongres: Bull. de l'Institut arch. Liégeois 41 (1911) 223/35. – C. J. VON HEFELE, Conciliengeschichte 1[2] (Freiburg i. Br. 1873). – P. LAMBRECHTS, Contributions à l'étude des Divinités Celtiques (Brügge 1942). – H. LECLERCQ, Art. Paganisme: DACL 13, 1, 311/29; Art. Pays-Bas: ebd. 13, 2, 2784/862. – A. DE LOË, Belgique Ancienne. Période romaine (Brüss. 1937). – R. DE MAEYER, De Romeinsche Villa's in Belgie (Antw. 1937); De Overblijfselen der Romeinsche Villa's in Belgie 1 (Antw. 1940). – M. DE MEYER, Volkskunde: Vlaanderen door de eeuwen heen 2 (Brüss. 1932) 369/409. – E. DE MOREAU, St. Amand (Löwen 1927); Art. Belgique: DictHistGE 7, 520/33; Histoire de l'Église en Belgique des origines aux débuts du XII[e] siècle 1 (Brüss. 1940) 1/186; Saint Amand. Le principal évangélisateur de la Belgique (Brüss. 1942). – W. NEUSS, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande[2] (Bonn 1933) 12f. – J. PAQUAY, Les origines chrétiennes dans le diocèse de Tongres: Bull. Soc. Scient. Littér. du Limbourg 27 (1909) 21/166; Paganisme et christianisme en Tongrie: ebd. 35 (1920) 38/78; Les évêques de Tongres: ebd. 41 (1927) 5/32. – H. PIRENNE, Histoire de Belgique 1[5] (Brüss. 1929). – CH. REUSENS, Éléments d'archéologie chrétienne 1[2] (Löwen 1885) 219/22. – F. ROUSSEAU, La Meuse et le Pays mosan (Namen 1930). – E. VACANDARD, L'idolâtrie en Gaule aux VI[e] et VII[e] siècles: RevQHist 65 (1899) 424/54. – J. WARICHEZ, Les origines de l'église de Tournai (Tournai 1902) 13. 33. 41/70; Les fastes épiscopaux de Tournai: Collationes Tornacenses 21 (1925/6) 193f. – H. VAN DE WEERD-R. DE MAEYER, Oudste Geschiedenis: Geschiedenis van Vlaanderen 1 (Antw. 1936) 41/109. – H. VAN DE WEERD, Inleiding tot de Gallo-Romeinsche Archeologie der Nederlanden (Antwerpen 1944). — H. VAN WERVEKE, Het bisdom Terwaan (Gent 1924).

R. de Maeyer.

Belial s. Teufel.

Bellona. A. Nichtchristlich. I. Die altröm. Göttin. B. ist die altrömische Göttin des Krieges (Varro l. l. 5, 73: Bellona a bello nunc, quae Duellona a duello; weiteres zum Namen s. Procksch 774), der am Anfang u. Ende des Krieges geopfert wurde (Amm. Marc. 21, 5, 1; 27, 4, 4). Decius Mus rief bei seiner devotio in der Schlacht am Vesuvius neben anderen Göttern auch sie an (Liv. 8, 9, 6), ebenso sein Enkel in der Schlacht bei Sentinum (ebd. 10, 28, 15). Umstritten ist, ob B. der sabinischen Göttin Nerio gleichzustellen ist (Neria, Nerienes; der Bedeutung nach = Virtus; Erörterung darüber bei Gell. 13, 23; s. Wissowa 148). Auffallend ist die starke Beziehung zur sabinischen gens Claudia: nach einem Bericht bei Plin. n. h. 35, 3, 12 hätte Appius Claudius ‚in Bellonae aede' die Bilder seiner Ahnen aufgestellt (von einem Staatstempel kann dabei auf keinen Fall die Rede sein). Im J. 296 vC. verspricht Appius Claudius Caecus in der Schlacht gegen die Samniten der B. einen Tempel (Liv. 10, 19, 17), den er später (nach 293, denn nicht bei Liv. 10 erwähnt) auch errichtet hat (I. K. Orelli, Inscr. lat. collectio [Turin 1828] 539). Der Tempel lag außerhalb des Pomeriums in der neunten Region zwischen Kapitol u. Campus Martius, östlich von Circus Flaminius (Ovid. fast. 6, 199/205; weiteres s. Aust 254/5). Hier verhandelte der Senat mit den Konsuln, wenn sie aus irgendeinem Grunde das Stadtgebiet nicht betreten durften, besonders bei Anfragen wegen eines Triumphes (Belege: Procksch 774), u. mit den Gesandten fremder Völker, besonders der Karthager (Liv. 30, 21, 12; 30, 40, 1; 33, 24, 5 u. ö.). Vor dem Tempel befand sich die Columna bellica, über die hinweg der Pater patratus am Anfang eines Krieges im Namen der Fetiales eine Lanze in ein durch Rechtsfiktion von einem Kriegsgefangenen eigens zu diesem Zwecke angekauftes Grundstück schleuderte. Dieses Grundstück hatte das Feindesland darzustellen, nachdem die Sitte, die Lanze wirklich in feindliches Gebiet zu werfen, nicht mehr durchgeführt werden konnte (vgl. Paulus Festi p. 30 Linds.; Gell. 16, 4; Ovid. fasti 6, 206/8). Noch von Augustus (Dio Cass. 50, 4, 5; 71, 33, 3) u. Mc. Aurelius wird das berichtet. Der Festtag der B. war der 3. Juni (Ovid. fast. 6, 200).

II. Gleichstellung mit Enyo. Als die griech. Kultur in Rom eindrang, erhielt B. die Züge der griech. Ἐνύω u. wird von den Dichtern seit Verg. Aen. 8, 703 entsprechend beschrieben (Belege: Procksch 775/6). Sie tritt jetzt zusammen mit den Furien auf (Vergil stattet sowohl B. als

Tisiphone mit dem flagellum aus; Aen. 8, 703; 6, 570) u. zw. als Begleiterin des Mars (Sil. Pun. 4, 436; Amm. Marc. 31, 1, 1) oder mit Metus, Pavor u. Formido (Claudian. in Eutrop. 2, 373/6; s. auch Petron. sat. 124, 256).

III. Gleichsetzung mit Mâ. Eine starke Änderung erfuhr der Kult, als Sulla iJ. 92 als Proprätor in das kleinasiatische Commagene eingerückt war u. die Römer mit der Verehrung der Göttin *Mâ bekannt wurden, der fast die ganze Bevölkerung dienstbar war (Strabo 12, 535). Größere Bedeutung noch hatte die Filiale des Heiligtums in dem pontischen Comana. Nach Plutarch, der Mâ mit Selene, Athene oder Enyo gleichstellt, soll die Göttin Sulla im Traume erschienen sein (Sulla 9). Die Gleichsetzung mit B. findet sich zuerst bei Caes. bell. Alex. 66, 3: ‚Comana .. vetustissimum et sanctissimum in Cappadocia Bellonae templum, quod tanta religione colitur, ut sacerdos eius deae maiestate imperio potentia secundus a rege consensu gentis illius habeatur.' Der Kult war ursprünglich kein Staatskult (wenn Lact. inst. div. 1, 21, 16 ihn unter den publica sacra nennt, so stellt er ihn den Geheimkulten entgegen: Wissowa 349_5); die Priester, worunter sich Sklaven u. Gladiatoren befanden, waren keine röm. Bürger. Im J. 48 vC. wurde das Heiligtum vom Staate zerstört, wobei Töpfe voll Menschenfleisch gefunden worden sein sollen (Dio Cass. 42, 26, 2). Wann die staatliche Anerkennung verliehen wurde, ist unbekannt; daß diese aber wohl nicht vor dem 3. Jh. nC. (Wissowa 349) gegeben wurde, darf geschlossen werden aus der Existenz der Aedes Bellonae Pulvinensis (CIL 6, 2318 u. ö.; dazu Wissowa 349), deren Lage unbekannt ist (bei der aedes Bellonae Rufiliae [CIL 6, 2234] handelt es sich um eine Privatstiftung; Wissowa aO.). Die Umgebung des Mutterheiligtums in Comana war nachgeahmt durch künstliche Schluchten (Strabo aO.), einen Hain (CIL 6, 2232) u. Erhöhungen, die Bellonae montes (CIL 12, 7281 aus Kastel bei Mainz; s. u.; Gesta ap. Zenophil. 1 [CSEL 26, 186, 6]; Tert. pall. 4, 10; dazu Gerlo 2, 162/3). Die Priester heißen bellonarii (Acro ad Hor. sat. 2, 3, 223), fanatici (CIL 6, 490. 2232. 2235; vgl. Juven. 4, 123), Bellonae sacri (Min. Fel. 30, 5) oder sacrati (Tert. apol. 9, 10); von servientes Bellonae (wohl keine spezielle Benennung) spricht Hist. Aug. v. Comm. 9. Ein cistophorus wird CIL 6, 490 u. 9, 3146 erwähnt. Der Kult näherte sich stark dem der Magna Mater, wie denn auch CIL 12, 7281 (in honorem domus Divinae Deae Virtuti Bellone montem Vaticanum vetustate conlabsum restituerunt hastiferi civitatis Mattiacorum) in Verbindung mit B. das römische *Taurobolien-Heiligtum erwähnt wird u. die bellonarii mehrfach zusammen mit den Galli genannt werden (Belege: Wissowa 349_4); vielleicht weist die Benennung der B. als ‚dea pedisequa' (Magnae Matris ?; CIL 6, 30851) in dieselbe Richtung. Der Kult hat denselben düsteren Charakter (erste Beschreibung Tibull. 1, 6, 43/50); die Priester, die dunkle Kleider u. Mützen trugen (Tert. pall. 4, 10), hielten im Frühling u. im Herbst einen Umzug, wobei sie sich verwundeten (Lucan. 1, 565/7; Hor. sat. 2, 2, 223; Tert. apol. 9, 10; Lact. inst. div. 1, 21; Commodus ließ streng darauf achten, daß die Verwundungen nicht nur scheinbar waren: Hist. Aug. v. Comm. 9) u. weissagten; diese Weissagung bezog sich bald auf recht unbedeutende Dinge nach Juven. 4, 123 u. 6, 511. — Für die späte Identifikation von B. mit Virtus (CIL 5, 6507; 12, 7281: Deae Virtuti Bellone; Lact. a. a. O.), die mit der sabinischen Göttin Nerio kaum mehr etwas zu tun hat, s. Wissowa 350/1.

B. Christlich. An den wenigen Stellen, wo die altrömische B. von christl. Schriftstellern genannt wird (Arnob. 1, 28: qui Pavores reveretur atque Bellonas; 3, 26: Bellonas Discordias Furias; Aug. civ. D. 3, 25; 4, 21; 4, 34; 5, 17; 5, 22; an den vier letzten Stellen zusammen mit Mars), handelt es sich um Antiquarisches (Aug. civ. D. 4, 21 sicher aus Varro antiq. rer. divin.); Prudentius (apoth. 5, 57) schließt sich in seiner Beschreibung der B. dem durch die röm. Dichtung gegebenen Vorbild an. — Dagegen zeigen die Berichte der Apologeten den Kult der Mâ-B. in voller Blüte. Beachtenswert ist, daß die meisten Berichte (Min. Fel., Tert., Lact., Gesta Zenophili) aus Afrika stammen. Obwohl die Vorherrschaft Afrikas in der christl. Literatur des 2. u. 3. Jh. nicht aus dem Auge verloren werden darf, ist dieser Umstand doch wohl in Beziehung zu setzen zu der Tatsache, daß die Mehrzahl der an B. gerichteten Weihinschriften aus derselben Provinz stammt (Wissowa 350_9). Jedenfalls ist die Existenz von Bellonae montes in Karthago oder Umgebung (Tert.; Gesta Zenoph.) sicher, u. das Wort ‚istic' (= hic) bei Tert. apol. 9, 10 beweist, daß er einen Umzug in Karthago meint. Die Beschreibungen von christl. Seite sind in der Hauptsache schon oben (A III) verwertet. Nur hier ist überliefert, daß das von den fanatici vergossene Blut, wie das Gladiatorenblut, als Heilmittel für die *Epilepsie galt; s. Min. Fel. 30, 5: Bellonam .. commitialem morbum hominis sanguine .. sanare. Darauf bezieht sich wohl auch Commod. instr. 1, 17, 8/9; ‚aut cum

dorsa sua allidunt, parca bipinne (Duellonarii), / cum doctrina sua cernant, quod (quo ?) corpora sanent.' — Über das Fortleben des Kults in späteren Jahrhunderten u. sein Aussterben ist nichts bekannt. Beachtenswert ist, daß Firm. Mat. err. den Namen B. nicht einmal nennt. Die Erwähnung der B. im Carm. adv. paganos 22 u. 68 scheint sich auf die altröm. B. zu beziehen; s. O. Barkowski, De carm. adv. Flavian. anonymo (1912), 18 u. 52 (an Mâ-B. denkt hier Wissowa; vgl. Art. Saturnus, Roscher 4, 440/2).

E. Aust, Art. B.: PW 3, 254/7. - A. Procksch, Art. B.: Roscher 1, 774/7. - C. Tiesler, De Bellonae cultu et sacris (1842). - Wissowa, Rel.[2] 151/2. 348/51. *J. H. Waszink.*

Bema (von βαίνω) ist jeder erhöhte Ort, von dem aus man redet (Demosth. 59, 43; Epict. 4, 10; Esdr. 8, 4; vgl. auch *Ambon), besonders aber der Richterstuhl (PTebt. 316, 11; Rom. 14, 10; 2 Cor. 5, 10; vgl. Reisch. Art. Βῆμα: PW 3, 264, u. Preisigke, Fachw. 39). In der Rechtssprache heißt es darum von Entscheidungen, daß sie gefällt werden ἐπὶ βήματος = pro tribunali (vgl. Wenger: SavZRom 62 [1942] 366/76, wo frühere Literatur). Pilatus verkündet das Urteil über Jesus nach Joh. 19, 13 auf dem Bema sitzend. Im christl. Sakralbau heißt B. dementsprechend die in der Apsis befindliche erhöhte Tribüne mit der *Kathedra des Bischofs u. den Subsellien der Presbyter (Conc. Laodicen. 56: die Presbyter sollen nicht vor dem Bischof εἰσιέναι καὶ καθίζεσθαι ἐν τῷ βήματι; die Presbyter sind dementsprechend οἱ ἀπὸ τοῦ βήματος: Greg. Naz. or. 19). Die Lateiner bezeichnen diesen Platz als tribunal (Prud. perist. 11, 225) oder consessus presbyterorum (Syn. v. Carthago IV cn. 35). Schließlich bezeichnet man auch den ganzen durch *Cancelli abgeschlossenen Altarraum als B., zumal dieser seit dem 4. Jh. ja fast immer mindestens eine Stufe über dem Kirchenschiff liegt. Im syr. Bereich steht das B. mitten in der Kirche; die Vormesse findet dort statt (vergl. A. M. Schneider: NGGött [1949] 54 f. 59 f; Abb. bei Monneret de Villard: OrChristAnal 128 [Rom 1940] fig. 35; Grabar: Cahiers Archéol. 1 [1945] 129f). — Die Einrichtung des B. ist wohl von Apc. 4, 2f. 5, 1f beeinflußt (vgl. Διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος 17. 18 [F. X. Funk, Doctrina XII apost., 1887, 60f]); die architektonische Gestaltung stammt, wie der lateinische Name tribunal besagt, von der Profanbasilika, zumal tribunal, wie Bema, auch Richterstuhl bedeutet u. die 24 πρεσβύτεροι der Apc. als himmlisches Richterkollegium (vgl. Dan. 7, 10) anzusehen sind (vgl. auch die 24 δικασταὶ bei Diod. 2, 31). Bezeichnenderweise haben die apsidenlosen Vorläufer der Basilika (Aquileia; vgl. Gnirs: JhÖInst 20 [1919] 187f) auch keine Erhöhung des Presbyterraumes. Eine Ableitung des christl. B. aus dem hellenistischen Heroon versucht neuestens E. Dyggve (Beitrag zur Ursprungsfrage von B. u. Querschiff: Vortrag in der Koldeweygesellschaft Berlin 1937). — Auch die Synagoge der altchristl. Jahrhunderte kennt ein Bema (vgl. Schürer 2[2], 375; S. Krauß, Synagogale Altertümer [1922] 384/99; E. L. Sukenik, The Ancient Synagogue of Beth Alpha [Jerus. 1932] 53f). — Vom Bema der christl. Basilika aus pflegten die Bischöfe zu predigen, wenn der Raum nicht allzu groß war (vgl. Dölger, ACh 1 [1929] 60f). Hier wurde der Neugetaufte vor der christl. Gemeinde zur Schau gestellt (Greg. Naz. or. 40, 46; Aug. ep. 34, 2; vgl. Aug. serm. Mai 94, 7 [338 Morin]), so wie schon im Isis- u. Mithraskult der Neomyste den Kultgenossen auf dem Bema ‚vorgeführt' wurde (vgl. Apul. met. 11, 24; CIL 6, 751a; dazu C. van Beek: Pisciculi F. J. Dölger dargeboten [1940] 41/53). Aber auch der in die Gemeinde wieder eintretende Büßer erschien beim Akt der Rekonziliation auf dem Bema (vgl. Syn. v. Karthago vJ. 397 cn. 32; dazu Dölger, ACh 6 [1941] 196/201). Die Schrift De miraculis s. Stephani 2, 1 (PL 41, 842) berichtet, daß im spanischen Uzala im 5. Jh. eine wunderbar geheilte Blinde sich vom Bema herab der Gemeinde zeigte. — Über das manichäische Bemafest ist genaues nicht bekannt (vgl. C. R. C. Allberry, Das manichäische Bema-Fest: ZNW 37 [1938] 2/10).

C. Du Cange, Constantinopolis christiana 3 (Paris 1682) 49. - H. Holtzinger, Die altchristl. Architektur in system. Darstellung (1889) 73f. - G. A. Soteriu, Παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος: EphArch 1929, 220f. - F. Wieland, Altar u. Altargrab (1912) 38f. *A. M. Schneider.*

Benedictio s. Segen.

Benedikt v. Nursia, geb. c. 480, widmete sich in Rom juristischen Studien, die er jedoch bald wieder aufgab, um sich in die Einöde von Subiaco zurückzuziehen. Hier lebte er 3 Jahre als Einsiedler, sammelte dann in 12 Klöstern Mönche um sich. Von Subiaco siedelte B. auf den an der alten Heerstraße Rom-Neapel gelegenen Mons Casinus über u. gründete hier das erste selbständige Monasterium, alter Überlieferung gemäß iJ. 529. Hier verfaßte er die Regel, die für das gesamte abendländische Mönchtum Norm u. Lehrmeisterin werden sollte. Der Todes-

tag B.s wird meist auf den 21. III. 543 angesetzt. Doch kann hierfür frühestens das J. 547 in Betracht kommen (vgl. Emonds, Frank).

A. Entstehung der Regel. Die heutige Gestalt der Regel (ihr ursprünglicher Titel lautete einfachhin ‚regula' ohne Zusatz; vgl. Brechter) ist nicht in einem Guß niedergeschrieben worden; hervorgegangen aus den praktischen Bedürfnissen des Alltags u. bereichert durch die von B. während seines Mönchlebens gesammelten Erfahrungen, läßt sie deutlich nachträgliche Veränderungen u. Erweiterungen erkennen. Ihre Anfänge dürften, wenigstens inhaltlich, bis auf Subiaco zurückgehen, während die schriftliche Abfassung erst mit der Gründung des neuen Coenobiums auf Monte Cassino, das im Gegensatz zu dem mehr oder weniger lockeren Verband der 12 Mönchskolonien im Aniotal eine feste, in sich geschlossene Gemeinschaft im Sinne der späteren Abtei darstellte, erfolgt sein wird. Ein Einschnitt ist heute noch hinter cp. 66 feststellbar. Dieses muß früher einmal den Abschluß der Regel gebildet haben, so daß cp. 67/73 als spätere Nachträge anzusehen sind, eine Beobachtung, die bereits durch den Inhalt dieser Kapitel nahegelegt wird; sie greifen entweder Fragen, die im vorausgehenden Teil der Regel schon behandelt wurden, nochmals auf oder fügen darin übersehene neu hinzu. Aber auch innerhalb der einzelnen Kapitel lassen sich spätere Zusätze nachweisen; vgl. dazu aus dem Bereich des röm. Rechtes die Praxis der Pandektenkritik (darüber Gradenwitz). B.s Regel ist also etwas Gewordenes, aus dem konkreten Leben u. seinen Gegebenheiten Entstandenes, nicht das Gebilde rein theoretisch-abstrakter Reflexionen über das Mönchtum u. seine Verwirklichung; sie ist die freilich unter einem einheitlichen u. großen Gesichtspunkt vorgenommene Normierung u. allgemeingültige Kodifizierung schon längst von ihm u. seinen Mönchen beobachteter Gebräuche u. Satzungen. — Was B. mit seiner Regel will, spricht er bereits im Prolog zur Regel 116 (Zitate nach der Ausg. v. C. Butler[3] [1935]) aus: eine Schule des Herrendienstes errichten u. für diesen Dienst die notwendigen Anleitungen bieten. Die Quellen, aus denen er schöpft, sind Schrift u. Väter. Schon rein äußerlich u. zahlenmäßig betrachtet nehmen die Stellen aus dem AT wie aus dem NT, mit denen B. die Unterweisungen an seine Mönche unterbaut, einen breiten Raum innerhalb der Regel ein. Aber weit mehr, nur auf dem geistigen Hintergrund der Hl. Schrift ist der eigentliche Sinn u. das letzte Ziel der Regel zu erkennen: die Nachfolge Christi unter Führung des Evangeliums; vgl. prol. 53: per ducatum Evangelii pergamus itinera eius.

B. Beziehungen zur Antike. Trotz dieser unzweideutigen Berufung auf die Hl. Schrift u. der häufigen Zitierung ihrer Aussprüche, trotz der häufigen Heranziehung der Mönchsväter wie Pachomius, Cassian, Basilius u. der übrigen katholischen Väter (cp. 73, 12) weist die Regel doch auch zahlreiche Beziehungen zu den ethisch-religiösen Anschauungen der klassischen Antike auf. Es ist freilich verfehlt, mit H. Grünewald, Die pädagogischen Grundsätze der Benediktinerregel (1939), die philosophie- u. allgemein geistesgeschichtlichen Zusammenhänge mancher Auffassungen u. Anordnungen der Regel mit der Stoa, dem Neuplatonismus oder den anderen philosophischen Richtungen des nichtchristlichen Altertums dahin deuten zu wollen, daß die Mönche nach der Regel B.s nichts anderes seien als die Nachfolger u. christlichen Vertreter der heidnischen Philosophen, daß m. a. W. das griech. Philosophenideal das Ideal B.s darstelle (Grünewald aO. 144; vgl. H. v. Campenhausen: Theol. Blätter 20 [1941] 195f). Was B. will, ist nicht die humanistische Wiederbelebung dieser oder jener antiken Philosophenschule, nicht eine esoterische Gemeinschaft von Gebildeten, die nach den Lehren eines antiken Philosophen ihr religiös-ethisches Leben formen, sondern die Heranbildung von Mönchen, die, getrieben von einem inneren Charisma u. unter dem Anhauch des göttlichen Pneuma, wahrhaft Gott suchen wollen (58, 14). Um Christus, dem einen u. wahren König, Kriegsdienste zu leisten (prol. 7ff), leben sie in einer Gemeinschaft (1, 35), deren erste u. vornehmste Betätigung das opus Dei ist (43, 5), unterwerfen sie sich einem Abte (5, 27) u. der Regel als Lehrmeisterin (3, 16). Das Mönchtum B.s ist also etwas durchaus Christliches, nur von Christus her zu sehen u. auf Christus hingeordnet. Wenn sich in der Regel B.s trotzdem zahlreiche Berührungspunkte mit dem antiken Geistesgut finden, so widerspricht diese Tatsache keineswegs dem ausschließlich christl. Ursprung u. der christl. Zielsetzung der Regel. B. selbst hat für eine wenn auch nur kurze Zeit in Rom studiert. Das Erbe der Antike war damals noch so lebendig u. fruchtbar, daß es bewußt oder unbewußt auf die literarische Tätigkeit auch eines christl. Schriftstellers einwirken konnte. Eine direkte Anlehnung an das klassische Schrifttum oder eine unmittelbare Übernahme bestimmter philosophischer Richtungen des heidnischen Alter-

tums braucht dabei noch nicht vorzuliegen. Wie wenig systematisch B. auf antike Literaturwerke zurückgreift, zeigt schon die, gemessen an der Häufigkeit der zitierten biblischen Stellen, sogleich auffallende Erscheinung, daß seine Regel nur zwei Klassikerzitate enthält: Sallust. bell. Iug. 19 (reg. 1, 34) u. die Gnomen des Pythagoreers Sextus 134 bzw. 145 (reg. 7, 184). Es ist jedoch zu fragen, ob B. diese Zitate den betreffenden Werken selbst entlehnt hat oder ob sie ihm nicht durch die Vermittlung eines anderen christl. Autors bekannt geworden sind. Das Wort aus der Spruchsammlung des Sextus bringt er jedenfalls in der lat. Übersetzung des Rufinus, so daß auch für das Zitat aus Sallust höchstwahrscheinlich ein ähnlicher Weg anzunehmen ist. Als Zeugnisse für die Vertrautheit B.s mit der profanen antiken Literatur haben daher die beiden Zitate nur geringes Gewicht. Übrigens ist es unsicher, ob B. das Griechische beherrschte, also einen unmittelbaren Zugang zu den griech. Vorlagen der Stoa oder des Neuplatonismus hatte. — Rein formal betrachtet sind jedoch zahlreiche aus dem antiken Sprachschatz u. hier vor allem aus dem Bereich des röm. Rechtes übernommene Begriffe u. Wendungen in der Regel B.s anzutreffen. Verbindungen wie si quis, quod si, nisi forte, si melius videtur, die in der Regel immer wieder vorkommen, haben auch im Cod. Just. sowie in den Canones des Dionys. Exig. ihren Platz (Herwegen, Geist 187). B. ist auch der erste Mönchsvater, der seine Regel als lex bezeichnet (Herwegen, Väterspruch 25). Ja selbst der Ausdruck regula = *κανών*, der in der griech.-hellenist. Philosophie zur Benennung geistiger, ethischer sowie auch logisch-metaphysischer Gesetze gebraucht wurde u. später auf das rechtlich-politische Gebiet überging, weist auf eine terminologische Verpflichtung der Regel gegenüber der Antike hin (vgl. H. Oppel, *Κανων*. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes u. seiner lateinischen Entsprechungen [1937]; L. Wenger, Canon in den röm. Rechtsquellen = SbW 220, 2 [1942]). Im Aufbau der Regel lassen sich ferner Linien zum antiken Protreptikos ziehen (vgl. Casel 108ff). Dem röm. Rechtsempfinden entspringt sodann die Hochschätzung der consuetudo sowie die Bezugnahme auf die exempla maiorum (vgl. 13, 7; 53, 24; 61, 4; 7, 167; Herwegen, Geist 186), die gerade für die Benediktinerregel so kennzeichnend ist u. ihr bei aller Anpassungsfähigkeit an konkrete Zeit- u. Ortsverhältnisse die ihr eigene Stete u. Bodenständigkeit verleiht. Eine Neuerung innerhalb des damaligen Mönchtums war es, daß B. die Profeß, die er zunächst dem röm. Fahneneid anglich (vgl. Herwegen, Pactum 30/32), in einer schriftlichen Urkunde (petitio: 58, 44) niederlegen ließ (Rothenhäusler 9/19). Auch hier gibt sich wieder der röm. Jurist zu erkennen, für den die dispositive Urkunde jederzeit ein verpflichtendes, unantastbares Dokument darstellt, das auch, u. da erst recht, gegenüber einer Mißachtung oder Verletzung der in der Urkunde niedergelegten Bindung seine Rechtskraft behält, wie denn auch B. anordnet, daß die Profeßurkunde im Kloster aufbewahrt bleibe, selbst dann, wenn ein Mönch seinen Gelübden untreu wird u. das Kloster verläßt (58, 70). Hingewiesen sei noch auf den ebenfalls streng juristisch aufgebauten, von B. nachträglich seiner Regel eingefügten sog. Strafkodex, der die Kp. 23/30 umfaßt. — Außerhalb des engeren Bereiches des röm. Rechtsempfindens u. der röm. Rechtssprache lassen sich noch zahlreiche andere Beziehungen zum griech.-röm. Erbe aufdecken. Römisch sind die Tugenden der gravitas, honestas u. fides, die B. von seinen Mönchen fordert. Aus röm. Geiste geboren sind die Züge des pius pater oder des pater familias, die B. dem Abtsbilde aufprägt. Dem röm. Familienrat entspricht der Rat der Brüder, den er in cp. 3 dem Abte an die Seite stellt. Die Idee der pneumatischen Vaterschaft selbst, die in den Kapiteln über den *Abt (2. 64) u. auch sonst in der Regel zur Darstellung kommt, vereinigt in sich altorientalische, jüdisch-hellenistische u. christliche Anschauungen über die geistig-geistliche Zeugung durch das Wort im Verhältnis von Lehrer uj Schüler. Sodann findet die Deutung des Mönchtums als militia Christi (vgl. prol. 7ff; 58, 21; 61, 24), die gerade für den Römer, der vi et armis die Welt zu beherrschen u. dadurch zu befrieden sich berufen fühlte, besonders reizvoll u. anziehend gewesen sein muß, ihre Parallele in der metaphorischen Anwendung des Bildes vom Kriegsdienste auf das menschliche Leben schlechthin, die schon bei Pythagoras u. Platon anzutreffen ist u. später vor allem von den Stoikern weiter ausgebaut wurde. Auch zur stoischen Tugendlehre, dem Ideal der *Apatheia, lassen sich geistesgeschichtliche Verbindungen ziehen, vor allem in dem über die Demut handelnden cp. 7, ohne daß hier jedoch eine literarische oder ideenmäßige Abhängigkeit B.s von der Stoa angenommen zu werden braucht. Ins Christlich-Asketische erscheint das epikureische *λάθε βιώσας* übersetzt, wenn es 66, 15 heißt, daß es für das Seelenheil des Mönches nicht gut sei, draußen herumzuschweifen. Aber unbescha-

det dieser Beziehungen u. Zusammenhänge stellt sich die Regel B.s als etwas durchaus Neues u. Selbständiges heraus. Ihr Ursprung ist nicht die antike Philosophenschule, ihr Ziel auch nicht die Weiterführung u. Vollendung vorchristlicher Philosophenideale. Ursprung der Regel ist vielmehr die Schrift u. die in ihr begründete Nachfolge Christi, das Ziel somit auch ein ausschließlich christliches, d. h. auf Christus bezogenes: an Christi Leiden im Verbande der Klostergemeinde teilzunehmen u. dadurch des Reiches Christi teilhaft zu werden (vgl. prol. 130f). Trotz dieser ganz u. gar christl. Selbstbestimmung u. Zielsetzung der Regel war sie offen u. weltweit genug, diejenigen, die nach ihrem Geiste u. nach ihren Vorschriften lebten u. die Nachfolge Christi verwirklichten, zu befähigen, Walter u. Vermittler des antiken Geisteserbes für die späteren Jahrhunderte zu werden. Symbolhaft fand diese Aufgeschlossenheit der regula Benedicti gegenüber der Antike ihren Ausdruck in dem seit alters her überlieferten Synchronismus der Gründung von Monte Cassino mit der Schließung der Schule der Weisheit zu Athen unter Justinian iJ. 529.

H. S. Brechter, Zum authentischen Titel der Regel des hl. B.: StudMitt 55 (1937) 157/229; St. Benedikt u. die Antike: Benedictus. Weihegabe der Erzabtei St. Ottilien (1947) 139/94. - B. Capelle, Cassien, le Maître et saint Benoît: RechThAnc 11 (1939) 110ff; Aux origines de la règle de St. Benoît: ebd. 375ff. - O. Casel, B. v. N. als Pneumatiker: Hl. Überlieferung I. Herwegen dargeboten (1938) 96/123. - H. Emonds, Gregors d. Gr. Dial. 2, 15 u. das Todesjahr des hl. B.: StudMitt 56 (1938) 89/103; Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der militia spiritualis in der antiken Philosophie: Hl. Überlieferung I. Herwegen dargeb. (1939) 21/50; Zweite Auflage im Altertum (1941) 326/330. - H. Frank, Die Frage nach dem Todesjahr des hl. B.: StudMitt 56 (1938) 77/88. - O. Gradenwitz, Die Regula s. Benedicti nach den Grundsätzen der Pandektenkritik (1929); Ein Schlaglicht auf den Artikel ,Textschichten in der Regel des hl. Benedikt': ZKG 51 (1932) 238ff; Zur ,Regula sancti Benedicti': Studi in onore di S. Riccobono (1932) 537ff. - I. Herwegen, Der hl. B., ein Charakterbild [3](1926); Das Paktum des Fructuosus v. Braga; (1907); Art. Benediktus: Staatslexikon 1 (1926) 776/779; Vom Geiste des röm. Rechtes in der Benediktinerregel: Christl. Verwirklichung R. Guardini dargebracht (1935) 184/88; Vaterspruch u. Mönchsregel (1937); Sinn u. Geist der Benediktinerregel (1944). - E. von Hippel, Die Krieger Gottes. Die Regel B.s als Ausdruck frühchristl. Gemeinschaftsbildung (1936). - H. Plenkers, Untersuchungen zur Überlieferung der altesten latein. Mönchsregeln (1906). - M. Rothenhäusler, Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti (1912). - L. Salvatorelli, S. Benedetto sul'Italia del suo tempo (Bari 1929); deutsch unter dem Titel: B., der Abt des Abendlandes (1937). - L. Traube, Textgeschichte der Regula S. Benedicti[1] (1910). - Umfassende Bibliographie zur Regel bei R. Bauerreiss: StudMitt 58 (1940) 1ff.. *H. Emonds.*

Benehmen s. Lebensart.
Beräucherung s. Weihrauch.
Beredsamkeit s. Rhetorik.

Berg. A. Nichtchristlich. I. Hellenistisch. Für die (sicher aus vorgeschichtlicher Zeit stammende) Einbeziehung hoher Berge in religiöse Vorstellungen u. kultische Vorgänge hat der gesamte Bereich der vorchristlichen Antike zahlreiche Zeugnisse hinterlassen. Da die antike Kosmologie das Verhältnis von Himmel u. Erde rein räumlich sah, galten hohe Berggipfel als besonders gottnah: Antiochus I wählte sein Grab auf Nemrud-Dagh, da dieser ,nah den Sitzen der himmlischen Götter' war (Jalab.-Mout., Inscr. 1 nr. 1, 38ff). Auf den Bergspitzen fühlte man sich besonders dem Sonnengotte näher (Dölger, Sol salutis[2] 41). Darum ist die Bergeshöhe die bevorzugte Gebets- und Kultstätte (Zoroaster: J. Bidez-F. Cumont, Zoroastre [1938] 25; Pythagoras: V. Pythag. 3; Lykaios: Paus. 8, 37, 7; Kasios: Movers 1, 668; Haimos: Livius 40, 22; Jakob v. Batnae: BKV 6, 413), die durch Tempel u. Altäre ausgezeichnet wird (Akropolis, Kapitol, Monte Cavo). Der Gipfel selbst ist auch Wohnsitz der Götter (Olymp; vgl. A. Dieterich, Kl. Schriften [1911] 469). Eine Besonderheit stellt es dar, wenn das hohle Innere eines Berges als Aufenthalt von Göttern u. Heroen gilt (Rohde, Psyche 1, 124f). So glaubten die thrakischen Geten, daß ihre Toten dereinst bei dem in einem hohlen Berge sitzenden Gotte Zalmoxis zu ewigem Leben gelangen würden (Herod. 4, 94; Rohde, Psyche 2, 28/30). Doch mögen diese ,Bergentrückten' nur eine Abart der für gewöhnlich ins Innere der Erde ,Entrückten' oder der ,Höhlenentrückten' darstellen. Über die magische Bannung in die ,wilden Berge' vgl. F. Pradel = RVV 3, 3 (1907) 356f.

II. Orientalisch. a. Außerjüdisch. Schon die nichtsemitischen Sumerer nannten ihre Gottheit ,Großer Berg' u. erbauten ihr in der Ebene Mesopotamiens als Kultstätte einen steinernen B. (vgl. Th. Dombart, Der babylonische Turm = AO 29,2 [1930] 1/10). Die Babylonier verlegten das Totenreich in das Innere eines Berges, in dem auch der Lichtgott Marduk eine bestimmte Zeit des Jahres festgehalten wurde (H. Zimmern: Sbl 70,5 [1918]). In Phönizien galten hl. Berge als Erscheinungsform der Gottheit: *θεοῦ πρόσωπον* (Strabo 16, 2) u. schließlich als identisch mit ihr;

bezeugt ist der Kult des Libanon, des Antilibanon u. des Karmel (Movers 1, 667/71). Das AT berichtet häufig vom Höhendienst der vorisraelitischen Ein- u. Umwohner Kanaans (* Baal), dem auch die Israeliten oft verfielen (F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde [1940] 264f).

b. Jüdisch. Selbst Jahwe wird auf manchen Höhen geopfert (Lippl 183); auf Berggipfeln hatte er sich ja geoffenbart (Sinai, Horeb; Ez. 11, 23). Das größte Heiligtum Israels wird der Tempelberg, die höchste Erhebung Jerusalems, das seinerseits auf dem höchsten Berge Judäas liegt (Jeremias, Golg. 52). Die Synagogen lagen nach Rabbinenvorschrift ebenfalls, wo es anging, am höchsten Punkt der Stadt (S. Krauss, Synagogale Altertümer [1922] 286). Sion als der ‚Berg Jahwes' wird bei den Propheten zu einer messianischen u. eschatologischen Größe, zum Mittelpunkt des kommenden Gottesreiches, zu dem alle Völker der Erde hinströmen werden (Is. 2, 2f). Das Paradies liegt nach jüdischen Legenden ebenfalls auf einem hohen B. (Schatzhöhle 3/5; 18, 13; 48, 30); aber auch die bösen Engel halten sich auf Bergen auf (Hen. 6).

B. Christlich. I. Neues Test. Jesus bevorzugt Berge für einsames Gebet (Mt. 14, 23; Mc. 6, 46; Lc. 6, 12; 9, 28) u. für Theophanien (Mt. 17, 1; 28, 16; 2 Petr. 1, 17f), erklärt aber der Samariterin (Joh. 4, 20/4) die prinzipielle Irrelevanz der Frage nach dem Ort der Anbetung. Gal. 4 u. Hebr. 12 führen ebenso wie Apc. 14 die von den Propheten eingeleitete Typisierung der hl. Berge des AT weiter.

II. Väter. Die prophetische u. ntliche Typik wird ausgebaut. Auch der christliche Himmel wird durch einen B. symbolisiert (Dölger, Ichth. 2, 466); Christus oder das Lamm erscheint auf Sarkophagen u. im Apsisschmuck des 4. Jhs. auf dem Paradiesberg stehend (E. Weigand: ByzZ [1941] 108: Symbol erhöhten Daseins). Der Gottesberg ist auch Symbol der Kirche, die ‚so hoch ragt, daß sie über die Wolken hinausschaut u. daß sie die Himmel berührt' (Clem. Al. paed. 1, 9, 82, 3 [1, 139]; Schatzhöhle 3). Die allegorische Exegese deutet den ‚Berg des Herrn' dann auf Christus selbst (Tert. Adv. Jud. 3; vgl. v. Severus u. JbLw 12, 345f). Im allegorischen Spiel sind Berge die Heiligen, Prediger, Engel, Apostel, Propheten, auch die Hl. Schriften; Berge sind Betrachtung u. Erkenntnis, Dogmen, Charismen u. Tugenden, selbst die widergöttlichen Mächte. In der Legende, daß Thekla, ohne zu sterben, im Inneren eines Berges aufbewahrt werde (Basil. Sel. v. Thecl. 1: PG 85, 560 A), leben heidnische Entrückungsmythen weiter.

III. Kirchenbau. Heidnische Kultstätten auf Bergen werden verchristlicht (Jakob v. Batnae: BKV 6, 420; Monte Cavo) oder es werden christliche Heiligtümer auf Höhen neu errichtet (S. Maria Maggiore zu Rom), wobei vorchristliche Vorstellungen von der größeren Himmelsnähe nachwirken konnten, solange das geozentrische Weltbild in Geltung blieb (vgl. aber Dölger, Sol. sal. 2_1). Selbst die Gemeindekirchen scheint man schon zu Beginn des 3. Jhs. möglichst an hochgelegenen Punkten der Stadt errichtet zu haben, im Einklang mit einer allgemein befolgten Kultbau-Regel der Antike (Dölger: ACh 2, 41/56). Zur Bannung in die Berge vgl. Pradel (s. o. AI); Bächtold-St. 1, 1045.

F. Adler, Art. Kasios: PW 10, 2, 2264/7. – F. v. Andrian, Der Höhenkultus asiatischer u. europaischer Völker (1890). – R. Beer, Heilige Höhen der alten Griechen u. Römer (1891). – W. Capelle, Berges- und Wolkenhöhen bei griechischen Physikern = Stoicheia 5 (1916). – F. Cumont, Études Syriennes (1917) 183f. – J. Hehn, Heilige Berge: TheolGl 8 (1916) 130/41. – J. Jeremias, Der Gottesberg: Beiträge z. Verständnis der biblischen Symbolsprache (1919). – J. Jeremias, Golgatha (1926). – B. Kötting, Peregrinatio religiosa (1950) 72. – F. Lenormant, Art. Montes divini: DS 3, 2, 1995/7. – J. Lippl, Art. Berge, heilige: LThK 2, 182/3. – F. C. Movers, Die Phönizier 1 (1841). – F. v. d. Meer, Maiestas Domini (Rom 1938); dazu: OChr 36 (1939) 255f. – E. v. Severus, Zur Geschichte der Formel ‚Mons qui Christus est': Liturg. Ztschr. 4 (1931/2) 390/2; JbLw 12 (1932) 345 f.

E. Stommel (M. Kloeppel).

Bergkristall s. Kristall.

Berglage der Kultstätten s. Berg.

Bernstein. A. Heidnisch. Die Bezeichnungen für B. sind griech. ἤλεκτρον, lat. sucinum. Da das griech. Wort auch eine Gold-Silber-Legierung bezeichnen kann, bleibt es oft unklar, ob in einem griech. Text das Metall oder der B. gemeint ist (vgl. Blümner, B. 295f). Ursprung u. Herkunft des B. sind im Altertum sagenumwoben. Ein verbreiteter Mythos sah in ihm die Tränen der in Pappelbäume verwandelten Schwestern des Phaëton (Ovid. met. 2, 345/66; Plin. n. h. 37, 31). Die Bezeichnung ἤλεκτρον wird mit ἠλέκτωρ, Sonne, zusammengebracht; die Sonne war ja bei der Entstehung des B., sei es als Mörderin des Phaëton, sei es anders, besonders beteiligt (ebd. 37, 31. 36f). Naturforscher wie Aristoteles (meteor. 4, 10, 17f [388b]) u. Plinius (n. h. 37, 42) halten den B. für das Harz einer Nadelholzart, das sich durch den Einfluß der Witterung oder des Meereswassers verdichtet habe; für die Richtigkeit dieser Auffassung

spreche die Beobachtung, daß im B. Ameisen, Mücken usw. eingeschlossen seien (Plin. n. h. 37, 46; vgl. Tac. Germ. 45, 19f). Von den älteren Autoren wird die Heimat des B. in den verschiedensten Gegenden gesucht (vgl. das Referat bei Plin. n. h. 37, 32/41); Plinius weiß bestimmt, daß der B. auf den Inseln des Nordmeeres entsteht, wo die Germanen ihn ‚glaesum' nennen (37, 42). Von Germanien aus gelange er durch Zwischenhandel nach Pannonien, dann zu den Venetern am Adriatischen Meer (37, 43; vgl. Solin. 20, 10; Friedländer, Sittengesch. 1, 373; Blümner, B. 298f; H. Hassinger, Geographische Grundlagen der Geschichte [1931] 187. 213f). Von den verschiedenen Arten des B. riecht nach Plin. n. h. 37, 47 der weiße am besten; aber dieser u. der wachsgelbe werden nicht sonderlich geschätzt; höher im Kurs steht der dunkelgelbe, vor allem, wenn er durchsichtig ist; am begehrtesten ist der B., der die Farbe des Falernerweines hat. Man kann aber nach Plin. (37, 48. 51; vgl. Blümner, B. 302) den B. auch beliebig färben, u. zwar durch Abkochen in Bockstalg, Purpurschneckensaft, Honig usw. Eben deswegen ist der B. auch ein beliebtes Material für die Edelsteinfälscher; sie benutzen ihn zB., um falsche Amethyste herzustellen (ebd. 37, 51). In der röm. Kaiserzeit gehört der B. zu den Luxusartikeln; er wird wie ein Edelstein gewertet (ebd. 37, 30); ein Porträtfigürchen aus B. ist teurer als ein Sklave (ebd. 37, 49; vgl. Paus. 5, 12, 7: Augustusporträt in Olympia). In gewissen Gegenden Oberitaliens muß der B. allerdings doch wohl ziemlich wohlfeil gewesen sein, da die dortigen Bauernfrauen Halsketten aus B. trugen (Plin. 37, 44; Friedländer, Sittengesch. 1, 380; 2, 329; den Wandel in der Einschätzung des B. verfolgt Blümner, B. 301f). Seit den Tagen des Nero wird eine bernsteinähnliche Tönung eine beliebte Haarfarbe der röm. Damenwelt (Plin. 37, 50). Man fertigt aus B. kleine Gegenstände wie Spinnwirtel, Becher (ArchAnz 1940, 372: Phallen u. Lunulae), Vasen, Ringe u. zB. auch die Kugeln, die die Römerinnen zur Abkühlung oder des Wohlgeruches wegen in ihren Händen tragen (Mart. 5, 37, 11; 11, 8, 6; vgl. Jacob 534f; Blümner, B. 302f). Reibt man den B. mit den Fingern, so wird er magnetisch u. zieht leichte Gegenstände an (Plin. 37, 48; Solin. 2, 39). Eben deswegen hielt man den B. vielfach für beseelt (Hopfner, OZ 1 § 305); diese Vorstellung wird schon Thales zugeschrieben (Diog. L. 1, 1, 24). Auch im Aberglauben spielt der B. eine Rolle: Kindern hängt man gerne eine Bulla aus B. als Amulett um (Plin. n. h. 37, 50; ArchAnz 1940, 399). Am Hals getragen schützt der B. gegen Halsleiden (Plin. 37, 44). Man kann B. auch in Pulverform einnehmen u. dadurch zB. Harnbeschwerden beseitigen (ebd. 37, 51) usw.

B. Christlich. Die Kirchenväter kennen die Sage von den zu B. verdichteten Tränen der Schwestern Phaëtons (Isid. orig. 16, 8, 6). Man sieht in den im B. vorkommenden Hälmchen usw. einen Beweis für seine Entstehung aus Baumharz (Basil. hex. hom. 5, 8 [PG 29, 113 B]; Ambr. hex. 3, 15, 63 [PL 14, 196]); aber es handle sich nicht um Pappelharz, sondern um Fichtenharz (Isid. aO.). Heimat des B. seien die Inseln des nördlichen Ozeans (ebd.; völliger Rückfall in die alten Mythen bei Mich. Psellos virt. lap. 9 [2, 202 Mély-R.]). Es sei kindisch, einen Stoff, den an einem fremden Meer die Flut an den Strand geworfen habe, zu bewundern, meint Clemens Alex. bei einer Kritik des Schmuckluxus der Frauen seiner Zeit (paed. 2, 118, 1). Die Märtyrin Eulalia verachtet B.-schmuck (Prud. perist. 3, 21f). Bekannt sind den Kirchenvätern die magnetischen Kräfte des B. (Clem. Alex. strom. 2, 6, 26, 2; Hieron. in Mt. 1, 9 [PL 26, 56 A/B]); hierzu macht Hieron. (aO.) die Bemerkung: wenn B. u. Magnet Anziehungskraft besitzen, dann erst recht der Herr aller Kreatur. Caesar. Arel. rügt wiederholt die Verwendung von Amuletten aus B.: ‚sucinos et herbas nolite vobis et vestris adpendere' (s. 14, 4 [1, 70, 8 Morin]; vgl. s. 13, 5 [1, 66, 20 M.]). Ähnlich PsAug. tract. de rectit. cath. conv. 4 (PL 40, 1172): ‚nulla mulier praesumat succinos ad collum dependere' (vgl. R. Boese, Superstitiones Arelatenses, Phil. Diss. Marb. [1909] 15. 55). Auch die christliche Medizin u. Volksmedizin bedient sich gerne des B.s, wie zB. aus Marcellus (medicam. ed. Niedermann Reg. s. v. sucinum) u. Mich. Psellos (virt. lapid. 9 [2, 202 Mély-R.]) zu ersehen ist.

H. Blümner, Art. B.: PW 3, 1 (1899) 295/304; Art. Elektron: PW 5, 2 (1905) 2315/7. – H. Bethe, Art. B.: RDK 2, 300/7. – H. Gossen, Art. Pappel: PW 18, 3 (1949) 1081/3. – R. Hennig, Die Bernsteininsel des klass. Altertums: Archiv f. Kulturgesch. 30 (1941) 318; Abalus, die Bernsteininsel der Antike: Geogr. Anzeiger 42 (1941) 187; Der Rhein als Bernsteinweg des Altertums: Petermanns geogr. Mitteilungen 88 (1941) 53/5. – A. Jacob, Art. Electrum: DS 2 (1892) 531/6. – K. Olbrich, Art. B.: Bächtold-St. 1 (1927) 1091/3. – R. Schindler, Ein Beitrag zur Frage des römischen u. nordostgermanischen Bernsteinhandels: Mitteilungen aus dem vorgeschichtl. Seminar Greifswald 11 (1940) 154/64. – F. Vigouroux, Art. Ambre: BictB 1 (1895) 449f.

Th. Klauser (Käthe Schneider).

Beruf. A. Ruf, Berufung, Beruf. Der Begriff des B.s in seinem Vollsinne setzt sich aus zwei Komponenten zusammen. Die in einer arbeitsteiligen Gesellschaft dem einzelnen zu dauernder Ausübung u. als materielle Lebenssicherung zugewiesene Betätigung (objektive Bestimmtheit des B.s) wird von einem idealisierten Bilde überwölbt, in dem diese Einzelarbeit als Glied eines kollektiven Ganzen erscheint: als Mitarbeit an einer sozialen u. sittlichen Ordnung, Rechtfertigung des Trägers vor sich selbst u. der Welt, Aufschluß über Zweck u. Ziel des Daseins, Trost in seinen Schwierigkeiten u. Härten, Grundlage eines sinnvollen u. lebenswerten Lebens (B.sidee, B.sideologie, B. im subjektiven Sinne). Weder der Inhalt noch die Geschichte dieses B.sbegriffes sind an das Auftreten u. die Wandlungen des Wortes B. (*κλῆσις*, vocatio u. Ableitungen in den roman. Sprachen, calling) gebunden. Vielmehr waren wesentliche Bestandteile echter B.sauffassung schon in Ausdrücken wie *m*ᵉ*lā'kāh* (Sendung), *ἐπαγγελία* (Zusage, Gebot), *τέχνη*, *ποίησις* (ars), *πρᾶγμα* (Tätigkeit), *ἔργον* (Werk), *πόνος* (Mühe), *τάξις* (Ordnung), *χώρα*, *τόπος* (Platz, Stellung), *σχέσις* (Lage, Zustand), *πρόσωπον* (persona, Rolle), ministerium (Dienst), officium (Amt), professio (Fach), opus (Arbeit), *προαίρεσις* (Neigung, Wahl) vorweggenommen, bevor die Bezeichnung B. von ihrer ursprünglichen religiösen Heimat aus auf andere Lebensgebiete übertrat u. allgemeinere Geltung erlangte. Umgekehrt erlebte u. überlebte diese Benennung, kaum zu ihrer vollen Bedeutung herangewachsen, wiederum eine weitgehende Entleerung des inneren Gehaltes. Trotzdem muß die Tatsache, daß die Hauptsprachen des abendländischen Kulturkreises den dem Menschen in seiner Lebensarbeit zuteilgewordenen Auftrag offensichtlich auf ein, Rufen' (*ḳārā'*, *καλεῖν*, vocare, to call) zurückführen u. bisweilen sogar diesem Ruf durch Vorsilben den Unterton einer räumlichen Einweisung geben (,be' = ,bei' rufen; vgl. *παρακαλεῖν*, conclamare u. ä.) auch der begriffsgeschichtlichen Darstellung den Weg weisen. In Wahrheit geht dem B. in seiner ursprünglichen u. tiefsten Bedeutung ein Anrufen voran: die Gottheit ruft, der Mensch hört u. folgt. Der B. ist also zuerst u. zutiefst ein mit religiösem Inhalt gefüllter Begriff (zum Religionsgeschichtlichen A. Bertholet, Art. B.: RGG 1, 928/30; Salz 384/91), dessen Vollklang erst allmählich verstummt ist (Norden XXXVII). Darum haben sich vor allen anderen als Berufene die Seher, Propheten u. Priester gewußt, die im religiösen Bereich die Gottheit vertreten, ihren Willen verkünden u. vollziehen. Nächst ihnen die vom göttlichen Geist berührten Dichter. Sodann aber auch die Herrscher, die auf Erden an Stelle der Gottheit regieren u. Recht sprechen, oft selbst noch himmlischer Abkunft sich rühmen, göttliche Ehren beanspruchen u. empfangen (*Herrscherkult). Im Propheten- u. Priestertum einerseits, für das Herrscheramt anderseits bildet sich daher auch zuerst ein B.sbewußtsein u. eine B.sethik heraus, in die auch die an der königlichen Gewalt u. Autorität teilhabenden Beamten einbezogen sind. Ein Abglanz dieser religiösen B.sideologie umleuchtet den Fürsten noch lange, nachdem die überweltlichen Hintergründe bereits verblaßt sind, u. muß oft genug noch dazu dienen, den wankenden Thron u. seinen Inhaber zu stützen. — Es ist schwer zu entscheiden, ob u. inwieweit in einer mythischen Vorzeit, die Welt u. Überwelt noch ineinander verwob, auch sonstige irdische *Arbeit (vgl. *Handwerk) einmal als Auftrag der Götter u. ihnen heilig empfunden wurde (Th. Zielinski, La religion de la Grèce antique [1926] 31/48). Sicher aber zeigt die ins Helle tretende Geschichte nur immer wieder einsetzende Anstrengungen, einem ganz in die irdische Sphäre zurückgefallenen Arbeitsdasein durch den B.sgedanken wieder einen festeren Halt, einen höheren Sinn u. sittlichen Wert, eine Verbindung mit der menschlichen Persönlichkeit selbst u. der Gemeinschaft zu geben. Drei Faktoren mußten dabei jeweils zusammenwirken: 1. Eine über die frühesten primitiven Wirtschaftsstufen hinaus fortgeschrittene Spezialisierung der Arbeitsverrichtungen u. ihre Verteilung auf die ausübenden Menschen u. Menschengruppen (objektiv-sachliche Grundlage der B.sgliederung). Diese Arbeitsteilung, deren Berechtigung u. Nutzen auch bald anerkannt wird, hat die Entwicklung des gesellschaftlich-wirtschaftlichen Lebens bei allen Kulturvölkern schon früh geschaffen. Neben den auf der körperlich-geistigen Verschiedenheit der Geschlechter beruhenden, der Natur am nächsten stehenden irrational-natürlichen B.en bilden sich die persönlich-rationalen (Sombart), die sich in Ackerbau, Handwerk u. Handel um den lebendigen Menschen herumlagern, ihre Träger nach *Ständen zusammenschließen, wirtschaftlich, politisch u. religiös beeinflussen, ein gleichartiges B.sbewußtsein in ihnen erzeugen, erhalten u. fortpflanzen (über die weitverbreitete Zusammenstellung solcher Urberufe im Altertum: E. Norden: JbKlPh Suppl. 18 [1891] 295_3). Dagegen hat die Lösung dieser Beziehungen durch weitere Aufspaltung der Arbeit in sachlich-

rationale Erwerbszweige u. erst recht deren Abwälzung auf eine von der Volksgemeinschaft ausgeschlossene Arbeiterklasse dem Aufstieg zum B. schon im Altertum in verhängnisvoller Weise den Weg verlegt. 2. Diese objektiv-reale Vereinigung der Einzelarbeiten in einem Arbeitsganzen bedarf der Einordnung in eine übergreifende geistige Ordnungseinheit (objektiv-geistige Grundlage der B.sidee). Für diesen ideologischen Überbau ergaben sich geschichtlich zwei Möglichkeiten, in denen die Polarität von Welt u. Überwelt sich spiegelt. Er kann sich auf religiösem Grunde erheben, wenn u. solange mit dem Glauben an einen auch in das Irdische hineinwirkenden persönlichen Gott die Vorstellung einer von ihm gewollten Ordnung des Menschenlebens sich verbindet, in der Stand u. B. eine unmittelbare oder auch aus den persönlichen Anlagen u. Lebensschicksalen sich ergebende Fügung sind. Fehlt jedoch diese Vorstellung, oder ist sie kraftlos u. unwirksam geworden, so muß der berufliche Aufbau von der irdischen Seite her versucht werden. An die Stelle des persönlich verpflichtenden Gottes tritt dann die ‚Natur', die durch die Verschiedenheit der Begabungen einen Organismus menschlicher Gemeinschaftsarbeit vorsah. Die Gottesordnung verwandelt sich in einen Kosmos natürlicher oder sittlicher Kräfte, in ein auf eignen Füßen stehendes Ordnungsgebilde (Stadt, Nationalstaat, Weltstaat, Menschheit), in dem zu wirken für jeden Aufgabe, B. ist. 3. Die letzte Frage, ob eine solche von der Religion, Theologie oder Philosophie vorgelegte objektive B.sideologie dem einzelnen Menschen zum subjektiven B.sbewußtsein geworden u. ihn willig gemacht habe, an der Verwirklichung dieser Ordnung mitzuarbeiten, wird meist offenbleiben müssen. Die literarischen Quellen versagen hier. Jedes Urteil über Arbeit u. B. ist zudem nicht nur zeitbedingt, sondern auch in solchem Maß von der Klassenzugehörigkeit, den Standesvorurteilen u. selbst dem politischen Standpunkt des Urteilenden mitbestimmt, daß einer Geschichte der B.sidee fast eine Darstellung der Ehrbegriffe der einzelnen Völker u. Zeitalter vorangehen müßte (O. Neurath, Beiträge z. Geschichte d. opera servilia: Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik 41 [1916] 439). Endlich wird das Durchdringen oder Versagen einer B.sideologie nicht nur von ihrer eignen inneren Kraft, sondern auch von den gesellschaftlichen u. wirtschaftlichen Zuständen abhängen, die ihr durch ständischen Aufbau oder Klassenschichtung, freie B.swahl oder gesetzlichen B.szwang, Erleichterung oder Erschwerung der Bildung b.licher Familientradition u. a. entgegenkommen oder sich entgegenstemmen. — In diesen Grundriß ist die Entwicklung der B.sidee einzuzeichnen.

B. Vorchristlich. I. Griech.-römisch. Als in einer Zeit schwerer innerpolitischer u. sozialer Krisen Platon u. Aristoteles mit ihren Entwürfen eines Idealstaates die Gesundung der unbefriedigenden Zustände anstrebten, war der Götterglaube der Vorzeit bei den aufgeklärten Geistern bereits im Schwinden begriffen u. an eine Neuordnung vom Boden einer religiösen B.sauffassung aus nicht mehr zu denken. Aber im reichentwickelten Leben des Stadtstaates (Pöhlmann 2, 516/37) waren die realen Vorbedingungen einer Volksordnung auf beruflicher Grundlage gegeben, u. das soziale Denken war weit genug fortgeschritten, um die Bedeutung einer solchen, auch die nationale Arbeit einbegreifenden Reorganisation für die Wiederbefestigung des Staates zu erkennen. So treten in den beiden Staatsschriften Platons wie in der Staatslehre u. Ethik des Aristoteles, so weit auch diese Versuche in ihren Zielen u. in der Beurteilung ihrer Durchführbarkeit voneinander abweichen mögen, als ideeller Hintergrund eines ständisch aufgebauten Gemeinwesens fast alle Merkmale des B.sbegriffes deutlich hervor. Für Platon ist die Verschiedenheit u. Begrenzung des einzelmenschlichen Könnens die in der Natur selbst vorgegebene Begründung der Arbeitsteilung u. der lebenslänglichen Bindung an eine bestimmte Arbeit (rep. 370/74. 434). Durch seine auf Kenntnis u. Übung gestützte, nötigenfalls gesetzlich auf ein einziges Arbeitsfach beschränkte Kunst (leg. 846f) soll jeder dem Staate dienen u. wird es um so besser tun, je freudiger er seine Aufgabe erfüllt. Selbst der Gastwirt, Kleinhändler u. Lohnarbeiter wird dem traurigen Ruf niedriger Habgier entgehen, wenn man in ihm einmal nicht mehr nur den selbstsüchtigen Nutznießer der Allgemeinheit, sondern ihren Wohltäter (leg. 918: εὐεργέτης) sehen darf. Dann mag er auch einen auskömmlichen Lebensunterhalt dafür beanspruchen (leg. 847). Ähnlich Aristoteles. Bis tief ins Körperliche hinab ist der Mensch für die ihm vorbehaltenen Arbeiten von der Natur selbst verschieden gestaltet: anders der Mann u. das Weib, der Freie u. der Sklave (rep. 1254b; oec. 1343b. 1344a). Jeder soll bei seiner Arbeit bleiben, so wird sie am besten getan (rep. 1261a/b. 1273b). Berufsmäßig abgegrenzt wird die Tätigkeit über die nachahmende πρᾶξις hinaus zur schöpferischen ποίησις (rep. 1253b. 1254a) fortschreiten. —

Die Auffassung, daß alle von Natur zur Zusammenarbeit (συνεργία) bestimmt seien, den Gliedern im körperlichen Organismus vergleichbar (M. Aurel. 2, 1; 7, 13), alle verpflichtet, einander zu nützen u. zu ergänzen (Cic. off. 1, 7, 22; 2, 4, 15: ut esset vita munitior, atque ut dando et accipiendo mutuandisque facultatibus et commodandis nulla re egeremus), macht sich auch die Stoa zu eigen u. gibt sie hernach ans Christentum weiter. Aber sie überträgt sie auf einen weit größeren Gemeinschaftskreis. Die Umwelt hat sich geändert; die Polis ist im römischen Weltreich aufgegangen; die Stände haben ihre Bedeutung als Ordnungsglied einer nationalen Volksgemeinschaft verloren. Der Mensch sieht sich in größere Zusammenhänge, den Kosmos u. die Menschheit, hineingestellt. Aus dem Stadtbürger wird ein Weltbürger (Epict. diss. 2, 10, 3/5); auf das Weltganze ist des Weisen Seele gerichtet (M. Aurel. 6, 14); ein Fremdling im Kosmos, wer die Dinge in ihm nicht begreift (4, 29). Hier hat er unter göttlicher Regierung (θεία διοίκησις) die ihm zugewiesene Bestimmung (ἐπαγγελία: Epict. diss. 2, 10, 3f. 7; zu ἐ. in diesem profanen Sinne vgl. Act. 23, 21) zu erfüllen, wie der vom Architekten eingefügte Baustein (M. Aurel. 5, 8). Nicht darum, was er ist, wird der Verständige sich Sorge machen, sondern darum, wie er seinen Platz ausfülle (Epict. diss. 2, 14, 8; 3, 24, 95), seine Rolle (πρόσωπον) auf der Bühne dieses Lebens spiele (Epict. diss. 2, 10, 7; fragm. 11; M. Aurel. 12, 36; Cic. off. 1, 32, 115/18: persona). Ob er pflüge oder grabe, er wird Gott darob loben (Epict. diss. 1, 16, 15f). Wie ein Kriegsmann wird er treu zu seinem Feldherrn stehen (ib. 1, 9, 23/24) u., zu Gott emporschauend, zu sagen wagen: ‚Mache mit mir, was du willst, führe mich, wohin du willst, kleide mich in welches Gewand du willst, ... ich will dich für dieses alles vor den Menschen rechtfertigen' (ἀπολογήσομαι: Epict. diss. 2, 16, 42). — Beim ersten Anblick scheint hier der B.sgedanke an Weite u. Tiefe zu gewinnen. Nichtsdestoweniger bedarf die Frage, welches der wirkliche Ertrag sowohl dieser bestechenden Gedanken u. Bilder, wie auch der vorangehenden klassischen Soziallehre, für den B.sgedanken der vorchristl. Welt gewesen sei, einer aufmerksamen Prüfung. Schon bei Platon u. Aristoteles steht offenbar im Mittelpunkt der gesamten Planung nicht so sehr der Mensch u. seine Arbeit, sondern der Stand, durch den er in das politische Ganze eingeordnet werden soll. Unter diesen Ständen selbst kommt es nur bei den Herrschenden zur Herausarbeitung eines B.sethos. Die weitaus größte Gruppe der Handarbeitenden u. ihre Neuordnung bleibt bestenfalls der künftigen Sorge der Regierenden überlassen. Der Klassenstaat mit seiner Scheidung von Freien u. Sklaven, Vornehmen u. handarbeitenden Bürgern wird nicht angerührt, obwohl die Abwälzung der körperlichen Arbeit auf die von der Volksgemeinschaft ausgeschlossenen Unfreien auch die gleichartige Arbeit der freien Arbeiter in der öffentlichen Achtung tief herabdrücken mußte. Unverändert bleibt auch die Minderbewertung der opera servilia gegenüber den artes liberales, eine ‚Überspannung der geistigen Lebensform u. des Begriffs von persönlicher Freiheit u. sozialer Unabhängigkeit' (Norden XXXIX), von der die Antike bis zu ihrem Ende sich nicht zu befreien vermochte. Zwar scheint sich Platons Politeia mit kühnem Schwung auch über diese tiefeingewurzelten Vorurteile hinwegsetzen zu wollen; aber der Entwurf des zweitbesten Staates sieht bereits davon ab, u. bei Aristoteles wird der tatsächliche Verzicht zu einem grundsätzlichen (Pöhlmann 2, 245). Auch die Stoa überwindet diese beiden stärksten geistigen u. sozialen Hindernisse des B.sgedankens in der alten Welt nicht, und will sie letztlich auch gar nicht beseitigen. Wie sie die Sklavenfrage u. ihre Lösung nicht ernst nimmt (Greeven 58f), so beginnt für sie der ideale Mensch erst jenseits der praktischen B.e, u. eine entlohnte Erwerbsarbeit (Cic. off. 2, 6, 21f) gehört den Niederungen an, von denen man nicht spricht (Salz 395). Überaus lehrreich ist dafür die Werttafel Ciceros (off. 1, 42, 150/2), deren Skala abwärts gleitet, je mehr sie sich von der geistigen Betätigung der Handarbeit, vom Großkaufmann u. Steuerpächter dem Kleinhändler u. Steuereinnehmer zuwendet, u. in deren Wertungen sich die von den Griechen übernommenen Maßstäbe (Arist. rep. 1337b) mit römischem Klassen- u. Herrenbewußtsein verbinden (Bolkestein 332/37; Pöhlmann 2, 361; Salz 397). So sind die vom antiken Menschen anerkannten B.e die geistigen: Rhetorik, Philosophie, Staatskunst, Geschichte, Dichtkunst. Hier gibt es auch ein Ringen um die Lebensbestimmung, innere Kämpfe um den B., so bei Tacitus, Seneca, Cicero, dessen Hortensius noch Augustinus (conf. 3, 4, 7; beata v. 1, 4) in seiner eignen B.skrisis so stark beeinflußte (Norden XLVff. LIII). Im übrigen aber hat in der Stoa der Übergang vom bürgerlichen Gemeinwesen zum Weltstaat u. die Verlegung des Schwerpunktes vom sozialen auf das ethische Gebiet die Entwicklung der B.sidee keineswegs gefördert. Die κλῆσις (Epiktet kennt das Wort: diss. 1, 29, 49) setzt hier weder not-

wendig als Rufenden einen persönlichen Gott, noch als Ziel einen B. im engeren Wortsinn voraus, sondern stellt den Berufenen in irgendeine konkrete Situation hinein, in der er sich zu bewähren hat, wie der Soldat auf dem Posten, der Verteidiger vor Gericht (ibid. 3, 24, 34/66); gibt ihm eine Stellung u. Aufgabe in der Familie (σχέσις); weist ihm in den Wechselfällen des Daseins einen Platz (χώρα, τόπος) an, auf dem er aushalten muß (Bonhöffer 37ff. 265. 378). Die großmütige Bereitwilligkeit zur Annahme dieses Rufes aber entspringt weit mehr der stoischen *Ataraxia u. *Apatheia als aktiver B.sfreudigkeit. Die B.slehre ist demnach Sache einer Philosophie geworden, der es nicht an Anhängern in gebildeten Kreisen, aber an werbender Kraft im Volke u. an Wirkung in die Weite fehlte. So bleibt das Ergebnis für den B.sgedanken im allgemeinen überaus dürftig, wenn es auch damals, wie stets, im Einzelfalle weder an Anerkennung der Bedeutung der Arbeit auch für den Freien (Xen. mem. 2, 7), noch an persönlicher Freude an der Arbeit u. Stolz auf die Arbeitsleistung auch beim kleinen Manne gefehlt hat (Rostovtzeff 1, 308). — Nur auf dem Gebiet des staatlichen Lebens hat auch die Antike einen vollwertigen B. gekannt. Er kommt zum Vorschein, wo von Platon u. Aristoteles bis zu Plutarch, von Xenophons Kyropaedie bis zu Ciceros politischen Schriften vom Herrscher, Beamten u. Staatsmann die Rede ist. Im öffentlichen Amt tritt der Staat selbst in seiner Hoheit u. Würde hervor (Cic. off. 1, 34, 124). In ihm muß jeder etwas Großes verehren (Plut. praec. ger. publ. 20). Die Rednerbühne des Staatsmannes ist das gemeinsame Heiligtum der Götter u. Göttinnen des Rechtes u. der Gerechtigkeit (ib. 26). Dessen muß sich auch der Träger des Amtes, der Herrscher vor allem, bewußt sein. Nicht Güter u. Genüsse sind sein Anteil (man glaubt die Sprache des neuzeitlichen aufgeklärten Absolutismus zu vernehmen, Rostovtzeff 1, 102ff), sondern Sorge, Mühe u. Arbeitsfreudigkeit (φιλόπονος) im Dienste seines Volkes (Dio Chrys. or. 1, 21). Noch bemerkenswerter aber ist, daß eben hier u. hier allein auch die religiöse Grundlage des B.s erhalten blieb, bis das Christentum auch dieses Erbe antrat. Wie das Weltall in unerschütterlicher Ruhe seinen Gang geht, so vereinigt der Herrscher, dem obersten Herrn gleich, alle unter einem Gesetz u. einer Verfassung (ib. 1, 42). Gesetzlich, fromm u. wohlgeordnet (νόμιμος, θεοφιλής, κόσμιος) ist, wer dieser Herrschaft auf Erden sich unterwirft, ein ἄνομος u. ἄκοσμος wer sie stört (ib. 1, 49). Denn derselbe Gott, der noch in den Mysterienkulten die Frommen ‚beruft‘ (Reitzenstein, Myst. Rel. 39f. 170. 352f), hat auch dem Herrscher die Sorge für den Staat anvertraut (Plut. praec. rer. publ. 32); der gute Regent, nicht der Tyrann, hat von Zeus das Zepter empfangen, von der Gottheit die Macht (Dio Chrys. or. 1, 12). Hier war einem einzigen irdischen B. das erhalten geblieben was sonst den Völkern des Altertums längst abhanden gekommen war u. fehlen mußte, weil ihnen der religiöse Offenbarungsbegriff fehlte (Norden XXXVII). Eine Erneuerung des B.sgedankens war daher nur von der Wiederherstellung dieser religiösen Wurzel zu erwarten.

II. Jüdisch. Ein erster Ansatzpunkt dazu war in der Religion u. der wirtschaftlich-sozialen Struktur des israelit. Volkes gegeben. Zunächst schufen hier der strenge Monotheismus u. die theokrat. Staatsform einen ungewöhnlich weiten Kreis religiöser u. durch göttlichen Auftrag geweihter Berufe. Gott selbst ruft u. beruft in seinen Dienst: sein Volk (Os. 11, 1), den ‚Knecht Jahves‘ (Jes. 40/45), die Propheten, die Priester u. Werkmeister des hl. Zeltes, die Führer u. Erretter aus schwerer Not, die Richter u. Könige. Ihre B.ung wird erzählt, durch außergewöhnliche Umstände als göttliche Tat beglaubigt, ‚rufen‘ (*qārā'*; LXX: καλεῖν) genannt (Ex. 3, 4; 31, 2; 35, 30; Num. 1, 18ff; Jes. 40/55), oft mit dem bedeutsamen Zusatz ‚mit Namen‘. Auch eine Berufung des einzelnen zu den Heilsgütern hat wenigstens die spätere rabbinische Theologie gekannt (Strack-B. 1, 878ff; 2, 726ff; 3, 22f). Schwieriger ist wiederum die Ausdehnung des B.sbegriffes auf das profane Arbeitsleben zu erweisen. Zweifellos bot dafür eine günstige äußere Voraussetzung die nationale Geschlossenheit u. Abgeschlossenheit des Volkstums u. die primitive agrarisch-gewerbliche Wirtschaftsstufe, die das Arbeitsleben in wenige einfache B.sarten gliederte, von denen auch die körperliche Arbeit des Landmannes u. Handwerkers in Ehren stand (Strack-B. 1, 867; 2, 745f). In eine Volksgemeinschaft eingebettet, deren Arbeiten u. Leben ganz unter göttlichem Gesetz stand, fühlte sich wohl auch der einzelne in seinem Tun von Gott beauftragt u. ihm verpflichtet. Vielleicht könnte sogar in der für Arbeiten der verschiedensten Art als Priester, Ackerbauer, Handwerker u. Beamter verwandten Bezeichnung (Sendung, *m^elā'kāh*, Dienst) bisweilen ein Anklang an das Wort B. liegen (Exod. 35, 2; 1 Sam. 8, 16; Esth. 9, 3; 1 Reg. 7, 14). Jedoch fehlt das Verbalsubstantiv κλῆσις im Sinne von Berufung in der LXX, u. insbes. bei Sir. 11, 20f, wo Luther später das

Wort B. einführte, tragen weder die im hebr. Text (*m'lā'kāh*: Arbeitspensum, nicht die Lebensarbeit als solche), noch die in den Übersetzungen gewählten Ausdrücke (*διαθήκη*, *ἔργον*, *πόνος*, testamentum, opus) eine ausgesprochen ethische Färbung. Unter dem Einfluß des Schriftgelehrtentums u. hellenistischer Ideen machte sich in späterer Zeit sogar ein Absinken der früheren Wertschätzung der Handarbeit bemerkbar.

C. Christlich. I. NT u. Urchristentum. Unter dem übermächtigen Eindruck der ntl. Heilsbotschaft zieht sich zunächst alles, was B. u. Berufung heißt, noch ausschließlicher als bisher in die religiöse Sphäre zurück u. nimmt theologisch-heilsgeschichtliche Bedeutung an. Jesus beruft die Jünger zu seiner Nachfolge (Mt. 4, 21; Mc. 1, 20) u. die Sünder zur Buße (Mt. 9, 13; Mc. 2, 17; Lc. 5, 32). Aus Juden u. Heiden (Rom. 9, 24) hat Gott die Seinen gerufen: aus der Finsternis zum Lichte (1 Petr. 2, 9), zu seinem Reich u. seiner Herrlichkeit (1 Thess. 2, 12), zum ewigen Leben (1. Tim. 6, 12), zur Gemeinschaft mit Christus (1 Cor. 1, 9), zur Heiligung (1 Thess. 4, 7). Darum ist es ein göttlicher, himmlischer, heiliger Ruf (Rom. 11, 29; Hebr. 3, 1; 2 Tim. 1, 9), der nicht nur an den Apostel (*κλητός*: Rom. 1, 1), sondern an alle erging (Rom. 1, 6f; 8, 28; 1 Cor. 1, 24; Apc. 17, 14). Es gibt nur diese eine Berufung u. diesen einen B., u. wie der Rufende getreu ist (1 Thess. 5, 24), so müssen auch die also Begnadigten ihre Berufung durch treue Bewährung befestigen (2 Petr. 1, 10) u. mit Gottes Gnade ihrer würdig wandeln (2 Thess. 1, 11). Daher erscheint es auch bedenklich (so Schmidt 492f, Bonhöffer 207 Anm. 6. wohl mit Recht gegen Holl 190), die einzige Stelle 1 Cor. 7, 20 (*ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη*; Vulg.: in qua vocatione vocatus es) auf den irdischen B. im heutigen Sinne zu beziehen u. dadurch in Gegensatz zum gesamten ntl. u. frühchristl. Sprachgebrauch zu bringen (Tert. idol. 5 übersetzt: ut quisquis fuerit inventus; vgl. dazu H. Preisker, Art. *εὑρίσκω*: ThWb 2, 767f; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 5, 6: *εὕρεσις*). Alles Zeitliche liegt vorerst so tief unterhalb der überragenden Sorge für das ewige Heil, daß der religiöse B. den profanen völlig überdeckt u., wie alle irdischen Belange, als unwesentlich erscheinen läßt. Trotzdem bleiben, wenn auch noch kein Anlaß zu positiver Bewertung der irdischen Arbeit vorliegt, Ordnung u. Pflichten des Gesellschafts- u. Arbeitslebens unangetastet (die Predigt des Täufers Lc. 3, 10/14); sie werden auch durch den eschatologischen Einschlag der Heilspredigt nicht erschüttert. Noch mehr. Die Bezeichnung B. ist weltlichem Tun zwar noch vorenthalten, aber die Fundamente einer christlichen B.sauffassung werden schon in den Apostelbriefen sichtbar. Wie schon im AT schließt die höhere Berufung in den Dienst Gottes die treue Erfüllung der Erdenpflichten stillschweigend ein (die *Haustafeln: Eph. 5, 22/28; Col. 3, 18/25; 1 Tim. 2, 8/15; Tit. 2, 1/10; 1 Petr. 2, 18/3,7). In den ersten christl. Gemeinden beginnen bereits Leben u. Arbeit der Glieder in die Gemeinschaft sich einzufügen, wie der B.sgedanke es will: Arbeit u. Lebensunterhalt sind miteinander verknüpft (2 Thess. 3, 10); ehrliche Arbeit soll den einzelnen davor bewahren, anderen zur Last zu fallen (1 Thess. 4, 11f; 2 Thess. 3, 11/12), u. den Mitbrüdern zu Hilfe kommen, die auf fremde Unterstützung angewiesen sind (Eph. 4, 28). — Die frühchristl. Zeit geht vorerst in diesen Bahnen weiter. Berufung u. B. behalten ihre religiöse Bedeutung (Barn. 16, 9: *ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας*; 1 Clem. 32, 4; 59, 2; 65, 2; 2 Clem. 1, 8; 9, 5; 10, 1; Herm. mand. 4, 3, 4. 6; sim. 8, 11, 1; 9, 14, 5). Der Christ füllt auch in der bürgerlichen Arbeitsordnung seine Stelle aus u. dient dem Ganzen (Tert. apol. 42, 3: artes, operas nostras publicamus usui vestro). Aber er ist in der ihn umgebenden heidnischen Welt noch zu fremd, um seine Arbeit in ihr als einen aus innerer eigener Anteilnahme u. Verantwortungsfreudigkeit ausgeübten B. zu verstehen. Daher bleibt es im häuslichen Kreise bei den Anweisungen der Haustafeln (1 Clem. 21, 6/8; Polyc. ad Phil. 4, 2f) u. in der Gemeinde bei den von Paulus aufgestellten Grundsätzen, die in die Gemeindebücher u. Kirchenordnungen übergehen (Did. 12, 3/5; Const. Ap. 2, 63, 1; 3, 7, 8; 4, 2, 2; 4, 9, 2; 5, 5, 1). Die jüdische Tradition, die soziale Zusammensetzung der Gemeinden (1 Cor. 1, 26/29) u. das Beispiel der Apostel, besonders das auch späterhin immer wieder angeführte Vorbild Pauli, helfen dabei mit, auch der körperlichen Arbeit ihren ringsum so tief gesunkenen Rang zu erhalten. Nur angesichts der vielerörterten u. auch nach dem Friedensschluß mit dem Staat noch nicht gegenstandslos gewordenen Frage, welche Erwerbszweige des in der Spätreife der Kaiserzeit üppig entwickelten heidnischen Kulturlebens mit der höheren christl. Berufung unvereinbar seien, kommt es bereits zu einer genaueren Überprüfung der irdischen B.e nach ihrem sittlichen Wert u. Unwert u. ihrem Daseinsrecht in einer christl. Sitten- u. Gesellschaftsordnung (Tert. idol.; Bigelmair 306ff; Seipel 148ff). Erst der volle Eintritt des

Christentums in das staatliche u. bürgerliche Leben des christlich gewordenen Reiches u. die beginnende verantwortliche Mitarbeit an seinen Kulturaufgaben konnte hier eine entscheidende Wendung herbeiführen. Doch schiebt sich auf dem weiteren Wege zum B.e zuvor noch ein neuer Entwicklungsfaktor ein.

II. Mönchtum. Das im Urchristentum so lebendige Bewußtsein einer alles Irdische übersteigenden göttlichen Berufung wurde schwächer, je mehr das Christentum in die Welt eindrang, der einzelne in die Kirche hineingeboren, Christsein Allgemeingut wurde. Ungemindert erhalten blieb es dem Priestertum (Hebr. 5, 4; Cypr. ep. 38, 1; 39, 1; 59, 5), das bald als B. u. Stand auch seine rechtlichen Privilegien erhielt. Daneben aber wird es jetzt neu übernommen vom Asketen, Einsiedler u. Mönch, der nichts anderes will, als in einem besonderen Stande das Leben der Urkirche weiterleben, ihr Vollkommenheitsideal verwirklichen, u. sich dafür eine irdische Lebensform schafft. Auch ihn ruft Gottes Stimme, in persönlichem Zuspruch oder durch das Wort der Schrift (Athan. v. Ant. 2. 49; Mac. Aeg. elev. mentis 11 [PG 34, 897]; Theodrt. h. e. 5). Auf ihn geht die *κλῆσις*, vocatio, über, die einst Abraham zuteil wurde (Gen. 12, 1/3; Theodrt. h. e. 1; PsAnt. ep. 1 [PG 40, 377. 999]; Serap. ep. ad mon. 5 [PG 40, 929]; Cassian. coll. 3, 4) u. einst alle Christen in einer Hoffnung vereinigte (Eph. 4, 4; Basil. reg. fus. tr. int. 7, 2; 43, 1), mag sie als göttliche inspiratio (Caesar. serm. ad mon. 233, 2 [1, 880 Morin]; reg. virg. 4 [2, 102 Morin]; ad sanctim. ep. 2, 2 [2, 135 Morin]) unmittelbar die Seele berührt haben, menschlicher Mahnungen u. Beispiele oder der Fügungen u. Heimsuchungen des Lebens sich bedienen (Cassian. coll. 3, 3/5). Dieser vocatio (Caesar. serm. 135, 7 [1, 535 Morin]) ist sich der Mönch im Gefühl bescheidenen Stolzes u. verpflichtender Verantwortung bewußt u. stellt seine professio (so seit Cassian. inst. 1, 1; 1, 7; 2, 5; 4, 6; 4, 15; coll. 1, 4; 14, 4; 184f; Caesar. serm. 235, 4 [1, 891 Morin]) den weltlichen B.n u. Ständen gegenüber: dem scopus, telos der Ackerbauer u. Kaufleute (Cassian. coll. 1, 2) u. den Lebensständen der coniugati, viduae u. virgines (Caesar. serm. 6, 7 [2, 36 Morin]). An der religiös-übernatürlichen Bedeutung des Wortes B. ändert sich also durch diese Übertragung auf den Mönch noch nichts; auch nicht durch die Bezeichnung professio, die wohl keine Gleichordnung des Mönchsberufs mit den so benannten weltlichen Gewerben u. Ständen beabsichtigt, sondern auf das feierliche Bekenntnis zu dem neuen, der Welt entsagenden Leben hinweist (= promissio; vgl. prof. in diesem Sinne bei Priscill. tract. 1, 15; 2, 46; 2, 49f u. ö.) Wohl aber ist ein bedeutsamer Schritt darüber hinaus die Aufnahme weltlicher Arbeit in das Leben u. die Tagesordnung der Anachoreten u. Mönchsgemeinschaften. Nicht zwar, als ob diese hier jemals im Vollsinne eines B.s Ziel u. Erfüllung des Lebens hätte werden können; auch nachdem an die Stelle der Abhängigkeit von fremden Liebesgaben die eigene Sorge für den Unterhalt getreten, Arbeit als göttliches Gebot in das Tageswerk übernommen u. auf praktische Ziele gerichtet worden war (über die Stufen dieser Entwicklung Dörries 19/27) blieb sie ein *πάρεργον*, das jederzeit vor höheren Pflichten zurücktreten mußte u. seinen asketischen Charakter nie ganz aufgab (Basil. reg. fus. tr. 41, 1; brev. tr. 117; Hieron. ep. 125, 11 ad Rusticum mon.; Benedict. reg. 48. 57). Jedoch wird schon in der Liebestätigkeit, die das östliche Mönchtum in großem Umfange organisierte, die für die B.sidee so wichtige Einordnung der Arbeit in den Gemeinschaftszusammenhang sichtbar, die das Koinobitentum sodann auch innerhalb des eigenen Klosters verwirklicht u. in einer arbeitsteiligen Wirtschaft zu seiner materiellen Lebensgrundlage gemacht hat. Die societas sancta des Klosters bildet einen Bestandteil der res publica christianorum (Aug. op. mon. 25, 33). In ihr hat auch die Arbeit die ihr in der größeren Gemeinschaft zukommende Stelle erhalten, ist in ihrem Eigenwerte anerkannt u. religiös-sittlich gewertet worden (Aug. mor. eccl. 1, 31). So vermochte der abendländische Klostertyp seit Benedikt den jungen Völkern des heraufziehenden MA das unvergleichlich eindrucksvolle Beispiel einer beruflich gegliederten Arbeitsgemeinschaft vor Augen zu stellen, die weit über die Klostermauern hinaus auch zahllose Laien als Ackerbauer u. Gewerbetreibende in Geist u. Leben der großen familia eingewöhnte. Innerhalb dieser Grenzen wird sich das Urteil über die Bedeutung des Mönchtums für die Entwicklung der B.sidee halten müssen. Holl (199) kann man zugeben, daß die Beschlagnahme des Titels der vocatio durch den Mönchsberuf die Übertragung des Wortes auf das profane Arbeitsleben lange verzögerte, sicher aber nicht, daß sie überhaupt eine entsprechende religiöse Schätzung der weltlichen Stände verhindert habe. Die Grundlegung einer neuen Arbeits- u. B.sethik in der Väterzeit geht vielmehr so wenig vom Mönchtum (so richtig Holzapfel 98. 109) wie von der Antike aus, wenn sie auch von beiden Seiten her Anregungen empfing, sondern baut auf den elementaren Grund-

wahrheiten der christl. Welt- u. Lebensanschauung auf.

III. Väter. Es ist bezeichnend für die Breite u. Tragfähigkeit religiöser B.sbegründung, daß das Christentum bei seinem Eintritt in die griech.-römische Welt sich mit dem Judentum u. der Antike in der Hochschätzung des Herrscherberufs trotz aller sonstigen Gegensätzlichkeiten auf einem gemeinsamen Boden zusammenfinden konnte. Das Judentum hatte den Übergang vom nationalen Königtum zur Anerkennung einer heidnischen Weltmacht als Setzung Gottes schon in der Prophetenzeit vollzogen (O. Eck, Urgemeinde u. Imperium [1940] 81/104); dem Christen zeigten Evangelium u. Apostelbriefe den gleichen Weg (Mt. 22, 16/21; Mc. 12, 13/17; Lc. 20, 22/25; Rom. 13, 1/7; 1 Tim. 2, 1/3; 1 Petr. 2. 13/17); das heidnische Kaisertum sucht noch im letzten Jh. seines Bestehens unter Aurelian u. Diokletian in einer bis zur Vergottung u. Adoration übersteigerten religiösen Verehrung des Amtes u. der Person des Herrschers eine Neubefestigung seiner gefährdeten Lage. Trotz schwerster Belastung durch die dunklen Züge in der Persönlichkeit u. Lebensführung der Kaiser, die Verfolgungen u. radikale Gegenströmungen in den eignen Reihen bekennt deshalb schon die alte Kirche einmütig ihre Überzeugung vom göttlichen Ursprung der staatlichen Gewalt (Dölger, ACh 3 [1932] 117/27) u. betet für den Kaiser, der sein Amt von oben empfangen (Just. apol. 1, 17; Athenag. leg. pro christ. 18; Theophil. ad Autol. 1, 11; 1 Clem. 61, 1; Orig. c. Cels. 8, 73; Tert. apol. 30; c. Scap. 2; Basiliusliturgie: Brightman, Lit. 333). So führt ohne Unterbrechung der Tradition auch Konstantin Berufung, Amt u. Kriegsglück auf die Gottheit zurück, aus deren anfänglich in vorsichtiger Zurückhaltung unbestimmt gelassenem Bilde allmählich der christliche Gott klar hervortritt (Straub 76/145): eine Tat nicht lediglich politischer Berechnung, sondern einer Gläubigkeit, der es, ‚mehr galt, das Werkzeug des einen u. allmächtigen Gottes zu sein, als die eigne Göttlichkeit einer unendlichen Vielheit machtloser Götter beizugesellen‘ (E. Schwartz, Kaiser Konstantin u. die christl. Kirche² [1936] 87; J. Straub, Konstantins christl. Sendungsbewußtsein: H. Berve, Das neue Bild der Antike 2 [1942] 374/94). Auch in diesem Sinne ist Konstantin für Eusebius der ‚christliche‘ Kaiser (v. Const. 1, 6; 2, 23. 55; 4, 9; laud. Const.), der nach Themistios seine Berufung nicht von Soldaten, sondern, auf welchem Wege auch immer (or. 6 [87 Dindorf]), von oben empfängt (Straub, Herrscherideal 77. 160/74). Vor allen anderen irdischen B.en erhält daher auch das Herrscheramt eine B.sethik, kaum später als das Priestertum selbst, dem es in der Folge auch im liturgischen Akt der Herrscherweihe nahebleibt. Schon Augustinus zeichnet ihre Grundzüge in seinem Gottesstaat (5, 1. 21. 24; vgl. in Joh. tr. 6, 25; enn. in Ps. 124, 7). Seit dem 7. Jh. erfährt diese Herrscherethik in den * Fürstenspiegeln ihre weitere Ausgestaltung (MG Ep. 3, 457 [c. a. 645]; PsCypr. de 12 abusivis saeculi ed. Hellmann [TU 3. 4, 51/53], 7. Jh.) u. geht selbst in die meroving. Königsdiplome über (MG Dipl. 1, 35 nr. 39 [a. 662]: dum et nos Dominus in solio parentum nostrorum fecit sedere; 39 nr. 42 [a. 664]). — Stärkere Hemmungen bestanden in vorkonstantin. Zeit offenbar dem B. des Staatsbeamten gegenüber. Die Verbindung mancher Staatsämter mit heidnischen Kulthandlungen, der Niedergang der Amtsmoral im heidnischen Rom, die wenig einwandfreie Haltung ausführender Organe während der Verfolgungen mochten dazu beitragen. Jedenfalls war die Zulässigkeit der Übernahme öffentlicher Ämter seitens der Christen stark umstritten (Bigelmair 125/64). Gleichwohl ist auch der Beamte als Mitträger der öffentlichen Gewalt ins Gebet eingeschlossen (Cypr. ad Demetr. 20; Arnob. adv. nat. 4, 36); auch sein Amt ist ein von Gott gegebener u. seinem Gerichte unterstellter B. (Clem. Al. strom. 7, 16, 4/6; Greg. Naz. or. 17, 9; hier sogar: *μνήσθητι . . . ποῦ καλῇ*; Aug. ep. 134, 1; 189, 4/6); das Christentum selbst soll den Beamten eine fides lehren, die zugleich Glaube an Gott u. Treue gegen den Staat ist (Aug. ep. 151, 14). — Anknüpfungsmöglichkeiten, wie sie die Antike für den Herrscherberuf bot, fand die B.slehre der Väterzeit im immer schwerer ringenden Wirtschaftsleben des ausgehenden Altertums nicht vor. Während die innere Zersetzung unaufhaltsam fortschritt, mußte sie sich darauf beschränken, dem einzelnen vom Glauben an eine göttliche Vorsehung her sein Lebensgeschick u. Arbeitslos erträglich zu machen. Aber gerade dadurch kommt die religiöse Wurzel des richtig verstandenen B.s auch hier wieder zum Vorschein; auch die Laienberufe nehmen in gewissem Umfang wieder teil am charismatischen Charakter priesterlicher Berufung, u. der Christ wird von der den antiken Menschen niederdrückenden Verantwortung erlöst, allein über seine Lebensbestimmung entscheiden zu müssen. In Gottes Hand ruht das Universum u. in ihm die irdische Welt, nach dem größeren Vorbilde gestaltet, das sie im B.sleben eines wohlgeordneten Staates abbildet

(Athan. or. c. gent. 43). Der Wille eines persönlichen Gottes, nicht ein blindes Geschick, bestimmte den Menschen durch seine Natur zur Arbeit, keineswegs zu einem das Leben untätig betrachtenden Philosophieren: die Arbeitenden sind die besseren Philosophen (Joh. Chrys. in Ps. 124, 1; in 1 Cor. hom. 5, 6: τὸ γὰρ διὰ παντὸς ἐργαζόμενον τρέφεσθαι φιλοσοφίας εἶδός ἐστι). Zu Gott aufblickend schafft jeder an der ihm zugewiesenen Stelle (Clem. Al. ex. protrept. 10, 100, 3f) u. der Schöpfer wirkt in jeder Arbeit mit ihm (Aug. Gen. ad lit. 9, 15). Mit den von Gott dem vernünftigen Menschen vorbehaltenen Händen verrichtet (Theodrt. prov. 4 [PG 83, 613]) ist auch die geringste Arbeit wertvoll. Deshalb wird der Arbeitende in jedem erwählten Stande Gott gefallen (Clem. Al. paed. 3, 11; Theodrt. in Ps. 24, 12: ἐν ἐκείνῳ τῷ βίῳ ὃν .. προαιρεῖται) u. in jedem B. den Weg zum Heile finden können (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 19, 3). Der Mensch u. seine Arbeit sind einander zugeordnet, darum liebt er sie u. ist mit ihr zufrieden, der Landmann wie der Handwerker (Theodrt. graec. aff. c. 6: τὴν τάξιν ἣν ἔλαχε ... τοὺς πόνους, οἷς συγκεκλήρωται), darum darf und soll er sie wählen (Ambros. off. min. 1, 44, 214 in Anlehnung an Ciceros Bemerkungen über die B.swahl: off. 1, 30, 107/14: 32, 115/21); selbst der priesterliche B. schließt die vorangehende Prüfung der Anlagen nicht aus (Cypr. ep. 38, 39; Basil. ep. 54; Ambros. off. min. 1, 44, 215/18). Ebenso bildet aber auch die Arbeit des einzelnen ein unentbehrliches Glied im Schaffen der Gesamtheit. Schon die Verschiedenheit der Fertigkeiten u. Fähigkeiten deutet auf die Notwendigkeit eines arbeitsteiligen beruflichen Aufbaus der menschlichen Gesellschaft (Orig. in Num. hom. 18, 3), weist die Menschen zu geselligem Dasein aufeinander an (Theodrt. graec. aff. c. 4; Orig. c. Cels. 4, 76) u. schafft so das große Arbeitsganze, das jede Stadt mit ihren vielen Künsten u. Gewerben darstellt (Orig. c. Cels. 4, 81). Somit sind auch die Unterschiede im Besitz u. in der sozialen Rangstufe notwendig (Theodrt. graec. aff. c. 6); keine Polis, die nur aus Reichen bestünde, würde sich am Leben erhalten können (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 34, 5). Der Christ aber wird in jedem Arbeitenden, welches Handwerk er ausüben mag, den Bruder sehen (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 20, 5f). Im Gottesstaat entscheidet weder der Stand noch das Gewand, sondern jede Arbeit, die dem Wohle des Nächsten dient, hat ihr Daseinsrecht (Aug. civ. D. 19, 19). Nur selten macht sich inmitten solcher Urteile die antike Bevorzugung der geistigen Arbeit nochmals bemerkbar. Nichtsdestoweniger muß es wiederum dahingestellt bleiben, ob diesen Bemühungen um ein neues Arbeits- u. B.sethos damals schon ein größerer Erfolg beschieden war. An natürlicher Arbeitsfreude hat es dem Tüchtigen sicher nicht gefehlt (Const. ap. 5, 5,1; Theodrt. graec. aff. c. 6; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 20, 6). Aber die unter Diokletian einsetzenden Versuche, der Auflösung der wirtschaftlichen Ordnung durch erzwungene Organisation in B.sverbänden entgegenzuwirken (Rostovtzeff 2, 157f. 210ff) waren nicht geeignet, die Liebe zum B. zu wecken, u. die Schilderung der trostlosen Arbeitsverhältnisse in den von Gefangenen u. Sklaven betriebenen Bergwerken u. unter den Pächtern auf dem Lande bei Joh. Chrys. (in 1 Cor. hom. 23, 6; in Mt. hom. 61, 3) läßt äußere Hindernisse erkennen, die erst ein völliger Umbruch des sozialen u. wirtschaftlichen Bodens beiseite räumen konnte. Der Väterzeit mußte es genügen, dem künftigen Siege des Berufsgedankens in der ganz vom christlichen Gedanken durchdrungenen, ständisch aufgebauten mittelalterlichen Welt geistig vorgearbeitet zu haben.

G. Bertram, Art. Berufung II, Biblisch: RGG 1 941/45. – A. Bigelmair, Die Beteiligung d. Christen am öffentl. Leben in vorkonstant. Zeit (1902). – H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – A. Bonhöffer, Epiktet u. das NT (1911). – H. Dörries, Mönchtum u. Arbeit: Forschungen z. Kirchengeschichte u. z. christl. Kunst (1931) 17/39. – K. Dunkmann, Die Lehre vom B. (1922). – H. Greeven, Das Hauptproblem d. Sozialethik i. d. neuen Stoa u. im Urchristentum (1935). – K. Holl, Die Geschichte des Wortes B.: K. H., Ges. Aufsätze z. Kirchengeschichte 3 (1928) 189/219. – H. Holzapfel, Die sittl. Wertung d. körperl. Arbeit im christl. Altertum (1941). – E. Norden, Antike Menschen im Ringen um ihre B.sbestimmung: SbB 1932, XXXVII/LIII. – R. v. Pöhlmann, Geschichte d. sozialen Frage u. des Sozialismus in der antiken Welt[3] (1925). – M. Rostovtzeff, Gesellschaft u. Wirtschaft im röm. Kaiserreich (1929). – A. Salz, Zur Geschichte d. B.sidee: Archiv f. Soz.wissenschaft u. Soz.politik 37 (1913) 380/423. – K. L. Schmidt, Art. καλεῖν, κλῆσις, κλητός: ThWb 3, 488/97. – R. Seeberg, Art. Berufung: Herzog-H. 2, 657/59. – J. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren d. Kirchenväter (1907). – W. Sombart, Art. B.: A. Vierkandt, Handwörterbuch d. Soziologie (1931) 25/31. – J. Souilhé, La θεῖα μοῖρα chez Platon: Philosophia perennis. Festgabe J. Geyser (1930) 1, 511/25. – J. Straub, Vom Herrscherideal in d. Spätantike (1939). – M. Weber, Luthers B.skonzeption: M. W., Ges. Aufsätze z. Religionssoziologie 1[2] (1922) 63/83.

W. Schwer †

Beryll. I. Heidnisch. (beryllos, beryllus, berullus, βηρύλλος, βηρύλλιος, βηρύλλιον), ein Halbedelstein, von dem mancherlei Arten bekannt waren. Plinius nennt acht: den besonders geschätzten meergrünen; den blasseren Chrysoberyll, dessen Farbe in Gold übergeht; den sog. Chrysopras, der zuweilen als besonderer Stein angesehen wird; ferner einen hyazinth-, einen wachs- oder ölfarbigen, einen der Luft gleichenden und einen kristallartigen. In Indien, dem Lande seiner Herkunft, werde der Beryll sechseckig geschliffen, denn allein in dieser Form habe er Glanz. Seine Kostbarkeit nehme in den Augen der Inder mit seiner Länge zu. Sie teilten ihn daher nicht u. trügen ihn entweder an einem durch ein Bohrloch gezogenen Elefantenhaar oder in Gold gefaßt. Anderwärts sei er sehr selten, doch sei er auch in der Gegend des Schwarzen Meeres zu finden (Plin. n. h. 37, 76/9). Auch in Argos, im Flußbette des Inachos, soll es eine B.-Art gegeben u. im dortigen Hera-Heiligtum sollen sich viele befunden haben (PsPlut. fluv. 18, 3). Der B. ist der Stein des Zeus, als solcher mit wunderbaren Kräften ausgestattet: er bringt seinem Träger Gunst u. Erfolg, erzeugt Zuneigung unter den Ehegatten, vertreibt Atemnot, Leber- u. Nierenleiden (Cyran. 1, 2, 7: Mély-Ruelle 2, 12, 22), in den Händen falscher Zeugen wird er schwarz (PsPlut. aO.). Die Schiffsleute überstehen unversehrt die Fährnisse einer Seereise, wenn sie einen meergrünen B. bei sich tragen, in den Poseidon auf zweispännigem Wagen eingraviert ist (Astramps. 3: Mély-Ruelle 2, 191, 10). Doch war der B. nicht nur seiner magischen Kräfte, sondern auch seiner künstlerischen Brauchbarkeit wegen geschätzt. Panzer u. Becher wurden mit B. verziert (Jul. Val. 3, 42; Juv. 5, 38), Tryphiodor läßt die Augen des trojanischen Pferdes aus B. hergestellt sein (70), die Tempel auf der Insel der Seligen dachte man sich aus B. (Luc. ver. hist. 2, 11). Die Geliebte des Properz trug einen B. am Finger (Prop. 4, 7, 9), u. ein meerfarbiger B., in den eine schwimmende Nereide geschnitten war, wurde zum Gegenstand eines Gedichtes (Anth. Pal. 9, 544). Dieser seegrüne B., aus dem man gern Meerwesen schnitt, den man aber auch ungraviert an Schmuckstücken verwendete, ist uns in schönen Arbeiten hellenistischer u. römischer Zeit erhalten (A. Furtwängler, Ant. Gemmen [1900] 394/5).

II. Jüdisch. Unter den Edelsteinen auf dem Brustschild des Hohenpriesters, in die die Namen der zwölf Stämme Israels eingeschnitten waren, befand sich der B. nach der Septuaginta an vorletzter, nach der Vulgata an letzter Stelle (Exod. 28, 20); die alten Übersetzer stimmen hier nicht überein (vgl. Orban 1638). Der Vulgata entspricht die Beschreibung des Brustschildes bei Josephus (ant. 3, 7, 6), der den B. als den zwölften, d. h. den Stein Benjamins bezeichnet, während Epiphanios ihn dem Stamme Joseph zuordnet (duod. gemm. 11). Auch in der Aufzählung der Reichtümer des Königs von Tyrus wird der B. genannt (Ezech. 28, 13), u. die Straßen des neuen Jerusalem sollen dereinst mit B. u. anderen Edelsteinen gepflastert sein (Tob. 13, 17).

III. Christlich. Die Kenntnis von der indischen Herkunft des Steines, von seinen verschiedenen Arten, unter denen die grüne die vorzüglichste sei, von der Notwendigkeit, ihn sechseckig zu schleifen, berichtet unter anderen noch Isidor, der auch seinen Namen für indisch hält (etym. 16, 7, 5). Doch auch am Fuße des Taurus könne man ihn finden. Der wachsartige stamme von der Mündung des Euphrat; daneben gebe es noch eine durchsichtige Sorte, die ein körniges Innere zeige, wenn man sie gegen das Licht halte; eine andere sei den Pupillen von Drachen ähnlich (Epiph. duod. gemm. 11: Mély-Ruelle 2, 197, 21) u. auch Augen gleich von ferne leuchtend kenne man ihn (Psell. virt. lap. 7: Mély-Ruelle 2, 202, 1). Den von wässeriger Farbe, der deshalb doch nicht die Substanz des Wassers habe, nennt Tertullian, um zu verdeutlichen, daß die Seele eine luftige Farbe haben könne, ohne der Substanz nach der Luft zu gleichen (anim. 9, 2). Auch die abergläubischen Vorstellungen bleiben unvergessen. Wasser, in das ein B. geworfen werde, heile schwache Augen, vertreibe Schlucken u. Leberschmerzen u. helfe gegen Schwellungen u. Krämpfe (Marbod. gemm. 12; Psell. virt. lap.: Mély-Ruelle 2, 202, 1). Der B. mache seinen Träger berühmt u. erneue die Liebe unter den Ehegatten (Marbod. aO.). Außerdem fördere er die Fähigkeit zu mystischer Betrachtung (Bibl. Angelic. cod. membr. sæc. X D. 5. 4; vgl. Prud. carm. ed. Dressel 209 Anm. 855). Weil die Hl. Jungfrau diesem Steine gleiche, bringt Ildefons ihn ihr in seinem Gedicht zum Schmuck ihrer Krone dar. Wie er grün u. glänzend sei, so sei sie durch Weisheit u. Gnade jugendfrisch u. strahlend, wie er die Gabe habe, Menschen beliebt zu machen, so erwirke sie Wohlgefallen bei Gott u. den Engeln, u. wie er Unbesiegbarkeit gegen Feinde verleihe, so bewahre sie vor den Daemonen (Ildef. cor. vir. 24). Dem Tempel der Tugenden diene der B. zur Zierde (Prud. psych. 855).

Der achte Grundstein der Mauern der heiligen Stadt ist aus B. (Apc. 22, 20).

H. O. LENZ, Mineralogie der Griechen u. Römer (1861) 165/6. - K. OLBRICH, Art. Beryll: Bächthold-Stäubli 1, 1108/9. - F. MÉLY-C. E. RUELLE, Les lapidaires grecs (1898). - A. ORBAN, Art. Béryl: DictB. I, 1637/8. *Hertha E. Killy.*

Beschauung s. Kontemplation.

Beschneidung.

B. (*περιτομή*, circumcisio, *mîlāh*) im strengen Sinn bezeichnet die operative Entfernung der Vorhaut (*ἀκροβυστία*, praeputium, *'orlāh*) beim Manne, der Klitorisspitze u. der kleinen Schamlippe beim Weibe (*ἐκτομή*). Auch die bloße Incision u. Subincision der Vorhaut wird öfter unter diesem Begriff zusammengefaßt, mag aber hier, weil im Kulturkreis der Antike m.W. nicht belegt u. überhaupt religionsgeschichtlich wenig bedeutsam, außer Betracht bleiben. Auch bei der B. im eigentlichen Sinne spielt die des Mannes bei weitem die Hauptrolle. Verbreitet ist dieser Brauch vor allem bei Völkern der tropischen u. subtropischen Zone; man hat geschätzt, daß er von einem Siebentel der Gesamtmenschheit geübt wird.

A. Nichtchristliches. I. Ägypten, Südpalästina, Arabien. Im Lebensraum der Antike ist die B. im Vorderen Orient heimisch, ohne deshalb bei allen Völkern dieses Gebietes gebräuchlich zu sein. So ist sie zB. bei den Babyloniern u. Assyrern nicht geübt worden. Dagegen war sie bei den Ägyptern bekannt. Das AT zählt Jer. 9, 24 f die Ägypter zu den beschnittenen Völkern u. läßt Jos. 5, 9 durch die beim Beginn der Einwanderung in Palästina vorgenommene B. von Israel ,die Schmach Ägyptens', d. h. doch offenbar das in den Augen der Ägypter Schmähliche, weggenommen werden. Der archäologische Befund bestätigt diese Nachricht insofern, als schon in alter Zeit die B. an Mumien festzustellen ist; auch bildliche Darstellungen finden sich. Ob sie freilich wirklich allgemein im strengen Sinne des Wortes war, läßt sich bei der Lückenhaftigkeit des Materials nicht erkennen. Eine religiöse Bedeutung hat man ihr aber offenbar nicht beigelegt. Von der Ptolemäerzeit an scheint sie jedenfalls beim Volk in Vergessenheit geraten u. auf die Kreise der Priesterschaft beschränkt gewesen zu sein, was zB. Ambr. ep. 72, 5 u. Hieron. (comm. in Gal. 5, 1 [PL 26, 421]) noch für ihre Zeit bezeugen (vgl. auch Julian. c. christ. 298B [217 Neum.]). Jedenfalls lehren Papyrusurkunden, daß in der röm. Kaiserzeit ägyptische Priestersöhne beschnitten wurden, u.zw. mit Genehmigung der Behörde (Mitteis-Wilcken 1, 2 nr. 74/7). Die Abkömmlinge der Priesterkaste wurden also vom Gesetz Hadrians, das die Lex Cornelia de sicariis et veneficis auf die B. ausdehnte (s. unten III) von Fall zu Fall dispensiert. Die Papyrusurkunden kennen übrigens auch Fälle von B. an Mädchen, wie zu vermuten ist, von Priestertöchtern. Die Notiz des Ambr. (ep. 72, 5), daß bei den Ägyptern die B. des Priesters als notwendig gegolten habe, damit Zauberspruch, Geometrie u. Astronomie ihre Wirkung tun konnten, würde ja darauf hinweisen, daß ihr wenigstens in der Spätzeit doch auch religiöse Bedeutung zugemessen wurde. Aber wir wissen nicht, ob diese Anschauung auf eine zuverlässige Quelle zurückgeht oder nur eines der mancherlei Märchen ist, die in der hellenist.-röm. Welt über Ägypten in Umlauf waren. — Jer. 9, 24f nennt weiter als beschnitten: die Edomiter, die Ammoniter u. Moabiter, sowie ,alle die (Leute) mit gestutztem Haarrand, die in der Wüste wohnen'. Unter diesen sind gewiß nach dem Vorgange des Epiph. (haer. 30, 33 [GCS 25, 379ff]) u. Hieron. (comm. in Jer. 9, 25. 26 [CSEL 59, 127f]) arabische Stämme zu verstehen; ob freilich schon das AT auch die von Epiph. aO. genannten *Ὁμηρῖται*, d. h. Himjariten (Südaraber) einbezieht, ist zweifelhaft. Zu beachten ist aber immerhin, daß nach Judt. 14, 10 Archior, der Ammoniter (ebd. 5, 5), bei seinem Übertritt zum Judentum beschnitten wird. Ebenso erzählt Joseph. (ant. 13, 257f), daß Johannes Hyrkanus die von ihm unterworfenen Idumäer (Edomiter) zwangsweise habe beschneiden lassen. Das läßt sich mit Jer. 9, 24f durch die Annahme vereinigen, daß auch bei diesen Völkern eine Lockerung der alten Sitte eingetreten war, welche die B. vorschrieb.

II. Israel. Eigentliche religionsgeschichtliche Bedeutung erhielt die B. jedoch erst dadurch, daß sie vom AT als unbedingt notwendiges Zeichen der Zugehörigkeit zu den mit Jahwe im Bunde stehenden Volke Israel erhoben wurde. Die Pflicht bleibt allerdings auf die männlichen Mitglieder des Volkes beschränkt. Auffallenderweise findet sich die Hauptstelle zwar in der Thora, dem Pentateuch, aber nicht in deren gesetzlichen Teilen, sondern in Gen. 17, also in einem erzählenden Stück. In den eigentlich gesetzlichen Stücken wird sie nur Lev. 12, 3 nebenher genannt, dann noch in dem Bericht über

die Einsetzung des Passahfestes (Ex. 12), der ebenfalls außerhalb der Gesetzessammlungen steht. Eine Anweisung, wie der Akt zu vollziehen ist, findet sich nirgends im AT. Aus Ex. 4, 24/6 u. Jos. 5, 3 ist jedoch zu schließen, daß ursprünglich Steinmesser dazu verwendet wurden. Als Zeitpunkt der B. wird Gen. 17, 12; 21, 4; Lev. 12, 3 der achte Tag nach der Geburt angegeben. In der älteren Zeit scheint der Ritus vom Vater vollzogen worden zu sein (Gen. 17, 12/3; 21, 4); im Notfall tat es die Mutter (Ex. 4, 25), wie aus der Zeit der syrischen Religionsverfolgung ausdrücklich berichtet wird (1 Macc. 1, 60; 2 Macc. 6, 10). Ob man etwa schon in späterer biblischer Zeit einen eigenen Funktionär für diese Zeremonie hatte wie das talmudische Judentum, läßt sich nicht sagen. Gen. 17, 12f dehnt die Beschneidungspflicht auch auf die Sklaven, sowohl die im Hause geborenen wie die um Geld gekauften, aus, auch wenn sie nicht israelitischen Blutes, sondern Fremdstämmige sind. Ex. 12, 44 fordert die B. für den ‚um Geld gekauften' (fremdstämmigen) Sklaven, damit er am Passahmahl teilnehmen kann; auch der ‚Fremdling', der in Israel wohnende Volksfremde, muß beschnitten werden, um zu dieser Zeremonie zugelassen werden zu können (ebd. 48); nach Erfüllung dieser Bedingung gilt für ihn das gleiche Recht wie für den ‚Einheimischen' (ebd. 49). Hier findet sich also bereits die Ausdehnung der B., aber auch des durch sie erworbenen Rechtes, von der Blutsgemeinschaft auf die Gemeinschaft des häuslichen u. politischen Lebens. Unterlassung der B. hat als Bundesbruch ‚Ausrottung aus dem Volke' zur Folge (Gen. 17, 14). Gleichwohl ergibt sich aus der (im einzelnen freilich dunklen) Perikope Ex. 4, 24/6 u. aus Jos. 5, 2/9, daß die B. nicht von Anfang an allgemein geübt wurde. Da die erwähnten Vorschriften nur in den Teilen des Pentateuchs stehen, welche von der Kritik der Priesterschrift (P) zugeteilt u. in die letzte Zeit des babylonischen Exils bzw. in die ersten Jahre des Wiederaufbaus der jerusalemischen Tempelgemeinde gesetzt werden, glaubt man vielfach, erst im Exil, inmitten der unbeschnittenen Babylonier, sei die bis dahin mehr als tatsächlicher Brauch denn als Pflicht geübte B. zum unterscheidenden Merkmal der jahwetreuen Gemeinde u. zur strengen Vorschrift geworden. Indessen ist zu beachten, daß schon längst vor dem Exil den Philistern ihre Unbeschnittenheit als Schimpf vorgeworfen wird (Jdc. 14, 3; 15, 18; 1 Sam. 14, 6; 17, 26. 36; 18, 25; 31, 4; 2 Sam. 1, 20; 3, 14 usw.). Die B. galt also schon damals als ein hervorragendes, wenn nicht als das Merkmal der Israeliten, ‚der Schlachtreihen des lebendigen Gottes' (1 Sam. 17, 26. 36) schlechthin. Wie sehr in der nachexilischen Zeit die B. eine den Juden kennzeichnende Sitte war, erhellt aus dem Verbot des die restlose Hellenisierung seines Reiches betreibenden Antiochus IV Epiphanes (1 Macc. 1, 48. 60f; 2 Macc. 6, 10), aber auch aus der Praxis der abgefallenen Juden, dieses ihnen peinliche Zeichen ihrer religiösen Vergangenheit durch die später ἐπισπασμός genannte Operation zu tarnen (1 Macc. 1, 15; vgl. Jos. ant. 12, 241 u. 1 Cor. 7, 18). — Bedeutsam ist, daß schon das AT von einer B. im übertragenen Sinn spricht. Dtn. 30, 6 heißt es: ‚Jahwe, dein Gott, beschneidet dein Herz u. das Herz deiner Nachkommenschaft, auf daß du Jahwe, deinen Gott, lieb habest aus deinem ganzen Herzen u. aus deiner ganzen Seele, auf daß du lebest.' Dtn. 10, 16 steht die Forderung, ‚die Vorhaut des Herzens zu beschneiden', in Parallelismus mit der andern, ‚den Nacken nicht weiter hart zu machen'. Auch Jer. 4, 4 verlangt: ‚beschneidet euch für Jahwe u. entfernt die Vorhaut eures Herzens'; das ‚unbeschnittene' Ohr des Volkes vermag nicht ‚hinzuhören', nämlich auf Jahwes Weisungen (Jer. 6, 10; vgl. Jer. 9, 25; Ez. 44, 7). Diese ‚B. des Herzens' besteht offensichtlich in der Überwindung seelischer Haltungen, welche den Gehorsam gegen Jahwe unmöglich machen. Moses, der ‚schweren Mundes u. schwerer Zunge' (Ex. 4, 10) ist, also Hemmungen hat, welche ihm die freie u. Einfluß übende Rede erschweren, nennt sich Ex. 6, 30 ‚unbeschnitten an den Lippen'.

III. Nachbiblisches Judentum. Entsprechend der durch den Pharisäismus hochgekommenen Tendenz, das Rituelle, für kasuistische Behandlung Geeignete in den Vordergrund des religiösen Interesses zu rücken, legte das nachbiblische Judentum auf die B. großen Wert, obwohl sie seine Stellung in der griech.-röm. Welt erheblich erschwerte. Der fremdartige Brauch forderte Spott u. Verachtung heraus, die sich auch in der Literatur (vgl. Hor. sat. 1, 9, 70: ‚curti Iudaei'; Juv. sat. 14, 96/106) u. in der bildenden Kunst (Trierer Terrakotten: Forschungen z. Judenfrage 4 [1940] 255f) äußerte. Aber auch rechtliche Schwierigkeiten ergaben sich: die bereits oben I erwähnte Ausdehnung der lex Cornelia de sicariis et veneficis auf die B. durch Hadrian (Hist. Aug. v. Hadr. 14, 2; Dig. 48, 8. 4. 2) traf natürlich vor allem die Juden. Zwar gab ihnen persönlich bald darauf ein Reskript des Antonius Pius (Dig. 48, 8. 4. 2) die

B. frei; aber ihr Vollzug an einem Nichtjuden, selbst an einem gekauften Sklaven (vgl. Gen. 17, 12f; Ex. 12, 44), fiel nach wie vor unter Strafe (Dig. 48, 8. 11; Cod. Just. 1, 10, 1 usw.). Die in einer Reihe von Fällen laxe Handhabung der Bestimmungen (nach Julian. c. christ. 298 B [217, 2 Neum.] ist die B. ,das Beste bei den Juden') änderte an der Sachlage grundsätzlich nichts. Die gesellschaftlichen u. rechtlichen Schwierigkeiten, dazu der Umstand, daß für die Erhebung der von Vespasian eingeführten Judensteuer (fiscus Iudaicus) die Tatsache der B. maßgebend war (Jos. bell. 7, 218), veranlaßte manchen Juden, sie zu tarnen, u. manchen heidnischen Besitzer jüdischer Sklaven, sie auch wider deren Willen tarnen zu lassen. Der oben erwähnte *ἐπισπασμός* ist eine den antiken Ärzten (Belege bei Hopfner 29f) u. auch dem Talmud (pJebam. 8, 1; pSabb. 19, 2) wohlbekannte Operation. Aus der Abwehrstellung gegen diese Anfechtungen entwickelte sich in den gesetzestreuen Kreisen eine geradezu an Inbrunst grenzende Hochschätzung der B. Sie wird als Israels höchste Ehre u. Auszeichnung erklärt (zB. Midr. Num. rab. 12, 10; Midr. Teh. 40; Midr. Cant. rab. 3, 2). Die Erlösung des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft ist nach der Mechilta (zu Ex. 12, 6) u. anderen Stellen um des Verdienstes der B. willen erfolgt. Nach bNed. 32a hat die B. allein den Wert aller 613 Gebote. Um von Adam, eth, Noah u. Melchisedech den Makel der Unbeschnittenheit abzuwehren, behauptet die Legende, diese Männer hätten die B. schon auf die Welt mitgebracht. Um so verwunderlicher ist, daß es trotz dieser geistigen Haltung weder in der Mischna noch sonst zur Redaktion eines eigenen Traktats über die B. kam. Doch lassen sich die Grundzüge des noch heute gültigen Ritus bis in die talmudische Zeit verfolgen. Er besteht aus drei Teilen: 1) der eigentlichen B. (mîlāh), d. h. dem Abschneiden des oberen Teiles der Vorhaut; 2) der Bloßlegung der Eichel durch Zurückschlagen der Haut (pᵉrîʿāh); 3) dem Absaugen des Blutes (mᵉṣîṣāh), das nach der streng orthodoxen Schule mit dem Munde geschehen soll, während die Reformbewegung die Saugglocke zuläßt. Neben dem Beschneider (mōhēl) ist liturgisch wichtig der Sandak (sandāq aus sindîqnôs = *σύντεκνος*, Gevatter), der das Kind während des Aktes hält, also eine Stellung ähnlich der des christl. Taufpaten einnimmt.

IV. Islam. Vom Judentum übernahm auch der Islam die B.; obwohl im Koran nicht erwähnt, wird sie von der Tradition gefordert. Sie wird mit der Abstammung der Araber von Ismael, dem Sohne Abrahams, begründet (vgl. Gen. 17, 20). Als Normalalter gilt das 13. Lebensjahr, in dem Ismael nach Gen. 17, 25 die B. empfing; doch wird sie in manchen Gegenden schon früher (5./7. Lebensjahr) vorgenommen. Daß der zu beschneidende Knabe in Mädchenkleidern zu der Zeremonie geführt wird, die er nach ihrer Beendigung ablegt, zeigt, daß die B. als Mannbarkeitsritus empfunden wird. Übrigens kennt man auch eine B. der Mädchen. Doch hat der Brauch im Islam längst nicht die grundlegende Bedeutung wie im Judentum.

B. Christliches. I. Neues Testament. Das NT läßt zunächst die B. als eine Zeremonie des jüd. Gesetzes bestehen. Daß Jesus am achten Tage nach der Geburt beschnitten wurde, wird als eine geschichtliche Tatsache ohne weitere Äußerung einfach berichtet (Lc. 2, 21), wie auch schon die B. Johannes des Täufers (ebd. 1, 59). Nach Joh. 7, 22 hat Jesus selbst die anerkannte Vereinbarkeit der Vornahme der B. mit dem Gebot der Sabbatruhe als Argument benutzt. Als aber nach der Geistsendung judenchristl. Eiferer aus Jerusalem in Antiochien den Versuch machten, den aus dem Heidentum unmittelbar in die Kirche eingetretenen Brüdern die B. als heilsnotwendig aufzuzwingen, stießen sie auf den heftigen Widerspruch des Paulus u. Barnabas (Act. 15, 1f). Obwohl das sog. Apostelkonzil sich faktisch auf deren Seite stellte (*Aposteldekret), hörte der Streit doch nicht auf. Handelte es sich dabei ja doch nicht nur um diese eine Zeremonie, sondern um die Frage der Heilsnotwendigkeit des ganzen Gesetzes überhaupt. Er zittert durch sämtliche Paulusbriefe nach, ja bestimmt wesentlich den Inhalt der Briefe an die Galater u. an die Römer. Die Rücksicht auf das Empfinden der jüd. Diasporagemeinden, die bekanntlich die Ausgangspunkte seiner Missionstätigkeit in der hellenistischen Welt waren, veranlaßten den Apostel trotz seiner sonstigen Abneigung gegen derartige Kompromisse, seinen Gefährten Timotheos, den Sohn eines heidnischen Vaters u. einer jüdischen Mutter, zu beschneiden (Act. 16, 3; Gal. 2, 3/5). Am schärfsten sprach er sich gegen die Heilsnotwendigkeit der B. im Galaterbrief aus. Gal. 5, 2 wird eindeutig festgestellt, daß der Christ, der sie annimmt, von (der Erlösung durch) Christus keinen Nutzen hat, u. kurz darauf (5, 6) findet sich der Satz: ,In Christus Jesus bedeutet weder die Beschneidung noch die Unbeschnittenheit (wörtlich: Vorhaut) etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe sich auswirkt.' Ähnlich

heißt es 6, 15: ‚Weder die Beschneidung noch die Vorhaut gilt etwas, sondern die neue Schöpfung.‘ Das heißt, beide liegen auf einer Ebene, die für den Christen überwunden ist (vgl. auch Col. 3, 11). Aus dieser Einstellung ergibt sich als natürliche Folgerung die Forderung 1 Cor. 7, 18: ‚Ist einer als Beschnittener berufen (nämlich zum Glauben an Christus), so übe er keinen ἐπισπασμός; wurde einer in der Vorhaut berufen, so lasse er sich nicht beschneiden.‘ Im Römerbrief ist der Ton insofern etwas milder als der B. nicht jede positive Bedeutung abgesprochen wird. Aber diese liegt nicht darin, daß sie an sich schon ein Wert für den einzelnen, eine Garantie seiner Gottgefälligkeit ist. Denn wenn der, der sie am Leibe trägt, ein ‚Übertreter des Gesetzes‘ ist, so wird ihm seine B. zur ‚Vorhaut‘ (Rom. 2, 25), d. h. gilt (vor Gott) nicht mehr als Unbeschnittenheit; beobachtet aber die ‚Vorhaut‘ (d. h. der Unbeschnittene) die Vorschriften des Gesetzes, so wird ihm die Vorhaut (d. h. seine Unbeschnittenheit) als Beschneidung angerechnet, u. die das Gesetz erfüllende Unbeschnittenheit verdammt den, der, mit dem Buchstaben (des Gesetzes) u. der B. ausgestattet, doch ein Übertreter des Gesetzes ist (ebd. 26f). Ihre Bedeutung liegt vielmehr auf offenbarungsgeschichtlichem Gebiet: der B., d. h. den Juden, die sie als Pflicht üben (vgl. zu diesem Sprachgebrauch Act. 10, 45; 11, 2; Rom. 4, 12; 15, 8; Gal. 2, 7/9. 12; Eph. 2, 11; Col. 4, 11; Tit. 1, 10), wurden (Rom. 3, 2) die ‚Aussprüche Gottes‘ anvertraut. Das kann nur heißen: die B. ist ein Teil jener Gottesordnung, welche die Verheißungen der messianischen Zukunft enthielt. Aber der jüdischen Werkgerechtigkeit gegenüber, welche sich der B. rühmt, wird betont, daß Abraham, als ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde (Gen. 15, 6), noch nicht die B. trug, sondern noch im Zustande der Unbeschnittenheit war; die B. empfing er ‚als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er als Unbeschnittener bewiesen hatte‘ (Rom. 4, 9/11). So ist er selbst innerhalb der ‚Beschneidung‘ (d. h. des Judentums) nur denen wirklicher Stammvater, die auf den Spuren des in der Unbeschnittenheit bewiesenen Glaubens unseres Vaters Abraham wandeln (ebd. 12). Die wahre B., die ‚nicht von (Menschen)hand gemacht ist‘, besteht in ‚der Ablegung des Leibes des Fleisches‘, in der ‚Christusbeschneidung‘, in dem geheimnisvollen Mitbegrabensein mit ihm durch die Taufe u. dem Mitauferstehen mit ihm (Col. 2, 11). Die Gott im Geiste dienen u. sich in Christus rühmen, sind die wahre ‚Beschneidung‘, während die am Fleische die B. mit der Hand übende Judenheit (vgl. Eph. 2, 11) die ‚Zerschneidung‘ ist (Phil. 3, 2f). Wenn Paulus sich (Phil. 6, 4) rühmt, die B. am achten Tag empfangen zu haben, so wird das durch den unmittelbaren Zusammenhang klar als argumentum ad hominem bewiesen. Wie bereits das AT neben der leiblichen auch die geistige B. kennt, so legt das NT ausschließlich auf die letztere Wert, gibt freilich zugleich dem Begriff einen wesentlich tieferen Inhalt, indem es ihn mit dem Gedanken der geheimnisvollen Teilnahme an dem Kreuzestod u. der Auferstehung des menschgewordenen Sohnes Gottes bereichert.

II. Kirchenväter. Weit über Paulus hinausgehend u. getreu seiner Anschauung, daß die Ritualgesetze des AT von Gott von vorneherein als allegorische Einkleidung rein geistiger Gebote gemeint gewesen seien, behauptet der Verfasser des sog. Barnabasbriefes, auch die Forderung der B. meine nicht die des Fleisches, wie die Juden, getäuscht durch einen ‚bösen Engel‘, glauben, sondern die des Gehörs durch gehorsames Hören u. gläubiges Aufnehmen des Wortes Gottes, wofür er sich auf Dtn. 10, 16; Jer. 4, 3f; 9, 25f beruft. Nicht einmal als ‚Siegel‘ (Rom. 4, 12) läßt er sie gelten, da sie auch ‚jeder Syrer u. Araber u. alle Götzenpriester‘ hätten (Barn. 9, 4/6). Diesen Gedanken, daß die körperliche B. gar nicht einmal etwas spezifisch Jüdisches sei, teilt er übrigens mit der antisemitischen Polemik des antiken Heidentums (vgl. Celsus bei Orig. c. C. 1, 22; 5, 41). Auch Justin betont unter Berufung auf Jer. 9, 25/6, daß die B. nicht nur den Juden eigentümlich sei, u. zieht ebenfalls Jer. 4, 3 heran, um zu zeigen, daß Gott ‚an dieser zum Zeichen gegebenen B.‘ kein Gefallen hat. Dagegen ist ‚die Erkenntnis Gottes u. seines Christus‘ u. die ‚Beobachtung der ewigen Satzungen‘ ‚die schöne u. nützliche‘ (καλὴ καὶ ὠφέλιμος) Beschneidung (dial. 28, 4). Daher bedarf der Christ die körperliche B. nicht (ebd. 29, 3). Für Origenes ist die B. des Fleisches Typus der ‚geistigen‘ B. (hom. in Gen. 3, 5: GCS 29, 43, 20), die natürlich in der B. des Herzens besteht. Auf diesen Generalnenner ließen sich im wesentlichen wohl die Anschauungen aller Kirchenväter bringen. Für Ambrosius zB. steht die körperliche B. als ‚signum‘ der ‚veritas‘ gegenüber, die Christus gebracht hat, der ‚nicht nur einen kleinen Teil des Körpers‘, sondern ‚den ganzen Menschen‘ (vgl. Joh. 7, 23) beschnitt (de Abr. 1, 29). Doch hat für ihn als den praktisch eingestellten Lateiner u. ehemaligen röm. Beamten die B. neben

der symbolischen noch eine moralische Bedeutung: sie ist ‚praeceptum castimoniae', daß man die Wollust des Fleisches zurückschneide (resecet) u. die infolge Üppigkeit u. Übermut (luxu et lascivia) ungezähmten Begierden zügle (ebd. 1, 27), u. daß Ismael im dreizehnten Lebensjahr beschnitten wurde, soll nach seiner Auffassung besagen, daß der zur Geschlechtsreife gelangende Jungmann die Glut der Begierde dämpfen muß, um sich von ‚unrechtmäßigen Vermischungen' (superfluis ... commixtionibus) zu enthalten u. sich für die gesetzmäßige Verbindung ‚aufzubewahren' (ebd. 2, 91). Dagegen hat sie keine sündentilgende Kraft, vielmehr wird durch sie, zumal durch die Vornahme dieses Ritus am achten Tag nach der Geburt, die künftige Reinigung von aller Schuld im Zeitalter der Auferstehung ‚vorgebildet' (expos. ev. Lc. 2, 56). Auch nach Augustinus dient die B. nur zum Zeichen der Reinigung von der ererbten Sünde, während die Taufe die Erneuerung des Menschen bewirkt (nupt. et concup. 2, 11, 24 [PL 44, 450]); über diese Auffassung geht er so wenig hinaus wie andere Kirchenväter; erst mittelalterliche Theologen haben aus dem falsch verstandenen Parallelismus zwischen B. u. Taufe heraus auch ihr die Kraft zugeschrieben, die Erbsünde zu tilgen, als erster wohl Beda Venerabilis (anders, aber unrichtig DThC 2, 2523f).

C. Ursprünglicher Sinn der B. Was die B. ursprünglich bezwecken sollte, wird sehr verschieden bestimmt. Man sieht in ihr eine hygienische Maßnahme (Verhütung von Infektion, Erleichterung der Zeugung) oder einen Initiationsritus bei Beginn der Mannbarkeit oder eine Art Erstlingsopfer oder auch einen Zauberbrauch zur Abwehr der dem Leben des Neugeborenen feindlichen Dämonen. Man wird sich aber hüten müssen, eine so weit verbreitete Erscheinung aus einem einzigen Beweggrund herleiten zu wollen. Abgesehen davon, daß bei verschiedenen Völkern verschiedene Gesichtspunkte für die Einführung der B. maßgebend sein konnten, ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß in ein u. derselben Lebensgemeinschaft verschiedene Beweggründe gleichzeitig u. gleich stark wirkten. Wenn zB. im AT im übertragenen Sinn von einer ‚Vorhaut' oder ‚Unbeschnittenheit' der Ohren, des Herzens oder der Lippen gesprochen wird, um Unfähigkeit zum Hören u. Befolgen göttlicher Weisungen oder zum gewandten Reden zu bezeichnen, so beweist das, daß man in der wirklichen Vorhaut ein Hindernis (nämlich für den Geschlechtsverkehr) sah, also die B. auch unter hygienischem Gesichtspunkt betrachtete. Wenn ferner Lev. 19, 23 die Jahwe geweihten u. daher zum Genuß ungeeigneten Früchte, die der Obstbaum in den ersten drei Jahren bringt, als ‚Vorhaut' bezeichnet werden, so darf daraus geschlossen werden, daß auch in Israel die Auffassung der B. als Erstlingsopfer bekannt war. Aber welche von beiden Anschauungen die ursprüngliche war, ist nicht festzustellen; sie können beide sekundär sein. Das Gesetz schließt zwar die Auffassung als Mannbarkeitsritus aus, indem es die Vornahme am achten Tag nach der Geburt anordnet; aber daß die B. anderswo tatsächlich als Initiationsritus beim Eintritt in die Geschlechtsreife betrachtet wurde, u. zw. noch in später Zeit, schimmert durch die oben erwähnte moralisierende Erklärung der B. Ismaels, die Ambrosius gibt, noch deutlich durch. Jüdischer Volksbrauch umgibt Mutter u. Kind in den ersten Tagen mit allerhand Schutzmaßnahmen u. begeht die Nacht vor der B. als ‚Wachnacht', um die dem Neugeborenen besonders drohenden Einflüsse böser Dämonen abzuwehren. Aber der Brauch ist erst in später Zeit bezeugt, so daß er nicht zum Beweis dafür taugt, die B. sei ursprünglich ein Zauberbrauch gewesen. Denn so gut es möglich ist, daß in dieser Volkssitte uralte, ja vorgeschichtliche Anschauungen fortleben, so kann sie doch ebenso durch Einströmen heidnischen Volksglaubens in jüngerer Zeit erklärt werden, u. ihre späte Bezeugung spricht entschieden für das letztere. Das Gesetz sieht in der B. jedenfalls ausschließlich ein Bundeszeichen; wie sie ursprünglich vom Volke gefaßt wurde, verliert sich für uns im Dunkeln. Das gilt für Israel; aber auch bei den andern Völkern des antiken Lebensraumes, welche die B. kannten, sagen uns die Quellen nichts mehr über die Anschauungen, welche man ursprünglich über diesen Brauch hatte.

G. A. Barton, Art. Circumcision (Semitic): ERE 3 (1910) 679f. – F. Bryk, Die Beschneidung bei Mann u. Weib (1931). – F. J. Dölger, Sphragis (1911). – W. Eichrodt, Theologie des AT 1³ (1948) 59f; 3² (1948) 29. – A. Erman-Ranke, Ägypten u. ägyptisches Leben im Altertum (1923) 36. 410; Abb. 175. – G. Foucart, Art. Circumcisio (Egyptian): ERE 3 (1910) 670/7. – L. H. Gray, Art. Circumcisio (Introductory): ebd. 659/70. – H. Gunkel, Über die Beschneidung im AT: ArchPapF 2 (1903) 13/21. – Th. Hopfner, Das Sexualleben der Griechen u. Römer 1, 1 (1938) 214/23. – J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain (Paris 1914) 1, 263/71; 2, 190/5. – B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 (1920) 394. – J. Nicole, Un questionnaire de chi-

rurgie: ArchPapF 2 (1903) 1/3. - J. Preuss, Biblisch-talmudische Medizin (1911) 278/89. - W. Schmidt-W. Koppens, Völker u. Kulturen 1 (1924) 238/43. - J. Schur, Wesen u. Motive der Beschneidung (Helsingfors 1937). - Strack-B. 4, 1 (1928) 24/30. - K. Sudhoff, Ärztliches aus griech. Papyrusurkunden (1908) 178/80. - P. Wendland, Die hellenistischen Zeugnisse über die ägypt. Beschneidung: ArchPapF 2 (1903) 20/31. - A. J. Wensinck, Art. Khitān: EnzIsl 2, 1028/32. - U. Wilcken, Die ägyptischen Beschneidungsurkunden: ArchPapF 2 (1903) 4/13. - M. Zobel, Bräuche nach der Geburt eines Kindes; Schocken Almanach 5699, 96/104. - Vgl. ferner EJ 4, 346/61; Ebert, RL 1, 445f.

F. Stummer.

Beschwörung. A. Allgemeines, Sprachliches u. Begriffsbestimmung. Das griech. Wort für Schwur, *ὅρκος*, gehört etymologisch zu *ὁρκάνη*, Einzäunung, *ἕρκος*, Umpfählung. Nach H. Schröder, Ablautstudien (1910) 87f ist aber hierzu auch *ὅρος*, die durch Pfähle gebildete Grenze, u. das Wort ‚schwören' selbst zu stellen (got. swaran, ahd. swarjan). Die Grundbedeutung ist also: (durch Einzäunung) festmachen, binden. Das Kompositum Beschwören hat mehrfache Bedeutung: 1. feierlich, eidlich versichern, 2. inständig bitten, 3. bezaubern, bannen, (magisch) herbeirufen; s. Grimm, Wb. 1, 1607f. Wie beschwören zu Schwur gehört, so *ὁρκίζειν* u. *ἐξορκίζειν* zu *ὅρκος*. Auch *ἐξορκίζειν* hat die Bedeutung beschwören = inständig bitten (in den von Preisigke, Wb. 1, 519 angeführten Papyri; ähnlich auch Mt. 26, 63; Mc. 5, 7; Thess. 1, 5, 27), heißt aber auch schwören lassen (Demosth. 54, 26; Polyb. 3, 61, 10; 6, 26, 4), dagegen niemals schwören, was *ὀμνύναι*, *ὀμνύειν* heißt, das aber im Neugriech. auch die Bedeutung beschwören im magischen Sinn hat (Delatte, Anecd. 1, 461, 23; 501, 20; 504, 25; 580, 20). *Ἐξορκισμός* bedeutet die Abnahme des Eides, das Schwörenlassen (Polyb. 6, 21, 6), *ἐξόρκωσις* die Bindung durch einen Eid (Herod. 4, 154). Im magischen Sinn bezieht sich die B. auf eine stärkere Macht, einen Dämon, Geist oder Gott, wobei ein dreifacher Zweck erreicht werden kann, der sich sowohl beim deutschen beschwören wie bei *ὁρκίζειν* u. *ἐξορκίζειν* findet: 1. Man will diese Macht, die sich irgendwo festgesetzt hat, vertreiben, so etwa PGM IV, 1239 (1, 114 Pr.); IV, 3007ff (1, 170); Act. 19, 13. Dies ist der Exorzismus im eigentlichen Sinn. Aber während wir das Wort Exorzismus nur in dieser apotropäischen Bedeutung gebrauchen, hat *ἐξορκίζειν* wie B. noch zwei weitere Bedeutungen im magischen Sinn: 2. Man will jene Macht durch B. herbeirufen; so PGM I, 80 (1, 6 Pr.); IV, 3235 (1, 178); XII, 137 (2, 67); PW Suppl. 4, 335. Eine solche herbeilockende B. wird *ὁρκισμός* (PGM I, 92 [1, 8]) u. *ἐξορκισμός* (PGM I, 133 [1, 10]) genannt. 3. Man erteilt jener Macht, aus der Ferne oder wenn sie zugegen ist, einen zwingenden Auftrag. So kann *ἐξορκίζειν* auch im Zauber den Sinn von beschwören - - eindringlich bitten haben; so PGM IV, 345 (1, 84). 1911 (1, 130); III, 119 (1, 38), wo zuvor das Herbeirufen mit *ἐπικαλοῦμαι* (vgl. PW 11, 2152; Suppl. 4, 335) bezeichnet ist; PGM XVI (2, 135); XXXIX, 18 (2, 177). — Wenn nun B. zu Schwur u. *ἐξορκίζειν* zu *ὅρκος* gehört, so ist zu beachten, daß sowohl das Wort Schwur nicht nur Eid, sondern auch B. bedeuten kann (Grimm, Wb. 9, 2767), als auch daß *ὅρκος* neben der Bedeutung Eid auch Beschwörungsformel, Zauberspruch heißt. Da sich in den Lexika keine Belege hierfür finden, stelle ich zusammen: PsCall. 1, 5 (p. 6 adn. Kroll): *ἐπεκαλεῖτο ὅρκοις τοὺς δαίμονας*, wo Iul. Val. p. 4 Kübler carmen efficax et secretum, Leo p. 51 Pfister incantatio sagt; Luc. Philops. 16; Anth. Pal. 11, 427; Damasc. v. Isid. 56 p. 124 Cobet; PGM I, 80/82 (1, 6 Pr); 167 (1, 10). So sind auch unter den *ὅρκοι* des Cheiron (Titanomachie bei Kinkel, Epic. 8) u. des Orpheus (Kern, Orph. 312f) nicht Eide, sondern B., Zaubersprüche zu verstehen. So auch in spätgriech. Texten, etwa Pradel: RVV 3, 3 S. 11, 31: *κατ' ἐκεῖνον τὸν ὅρκον πάντα τὰ θηρία ὁρκίζω ὑμᾶς· φοβήθητε τὸν ὅρκον*; Delatte, Anecd. 1, 121, 30; 231, 19; 461, 22, 29. In dem christl. Papyrus PGM 10 (2, 198 Pr.) wird *ὅρκος* in doppelter Bedeutung gebraucht, Z. 32 als Eid, den die Dämonen dem Salomon schwören müssen, wie oft erwähnt wird (Vassiliev, Anecd. 1, 332; Pradel: RVV 3, 3 S. 21, 2; Delatte 1, 248, 8; Reitzenstein, Poim. 295), dann Z. 47 als B., u. solche *ἐξορκισμοί* wurden auf Salomon zurückgeführt (Ioseph. ant. 8, 2, 5; Vassiliev, Anecd. 1, 332; christl. Pap.-Amulett PGM 17 [2, 206 Pr.]; Delatte, Anecd. 1, 126f; vgl. Dieterich, Abraxas 141f; M. Wellmann, Der Physiologos [1930] 58). — So bedeutet also *ὅρκος* eigentlich die Bindung, Bannung (s. a. H. Güntert, Der arische Weltkönig [1923] 95), die sowohl durch den Eid als auch durch die B. u. den Zauberspruch zustande kommt; s. auch Pfister, Rel. 183f. — Der Mann, der *ὅρκων δυνάμει* die Dämonen beschwört, wird *ἐξορκιστής* (Anth. Pal. 11, 427; Act. 19, 13), exorzista (Firm. Mat. math. 3, 4, 27; 8, 9; Orig. hom. 24, 1: PG 12, 939; Cypr. ep. 69, 15; 75, 10), auch *ἐπορκιστής* (Iustin. apol. 2, 6) genannt, dazu noch *ἐπαστής* (Iustin. l. c.; Symmach. Übers. von Ps. 57, 6, vgl. Field, Orig. Hexapl. 2, 185),

ἐπῳδός (Aesch. Ag. 1418; Eur. Bacch. 234; id. Hippol. 1038; vgl. γόητες ἐπᾴδοντες: Max. Tyr. diss. 36, 5). Über θηρεπῳδός s. u. Der ἐξορκισμός, der den Gott herbeiführt, wird auch als θεαγωγός λόγος bezeichnet (PGM IV, 975. 985 [1, 106 Pr.]), u. diese Tätigkeit heißt θεαγωγεῖν (Iambl. myst. 3, 6 p. 112) u. θεαγωγία (Iambl. 2, 10 p. 92; 6, 1 p. 241). Dagegen ist unter ἀγωγή das Herbeiführen der Geliebten im Liebeszauber zu verstehen (PGM IV, 2441. 2709; XXXVI, 68. 189. 295). Das Wort θεορκίζειν begegnet nur im neueren Griechisch (Delatte, Anecd. 1, 685). — In der christl. Latinität wird neben dem bereits genannten exorzista auch exorzistare (Tert. idol. 11; PsClem. ad virg. 1, 12; Cypr. sentent. episc. 1. 8. 31; spect. 4) u. exorcismus (Tert. cor. 11; anim. 57; PsClem. l.c.) gebraucht. In der heidn. röm. Literatur heißt adiurare fast durchweg schwören, eidlich versichern; im Sinn von magisch beschwören etwa in Fluchtafeln (Wünsch: RhMus 55 [1900] 247. 261) u. im Zaubergebet einer Bonner Handschrift (Heim, Incant. 552), ferner in der christlichen Literatur (Min. Fel. Oct. 27, 7; Tert. apol. 32; Cypr. ad Demetr. 15; Lact. div. inst. 2, 16; 4, 27; 5, 22). Die Itala übersetzt Mc. 5, 7 (ὁρκίζω σε τὸν θεόν) mit adiuro te deum. Bei Alcim. Avit. carm. 2, 312 wird der Schlangenbeschwörer adiurator genannt. — Der ὅρκος oder die Beschwörungsformel, der Zauberspruch, wird in der Regel als ἐπῳδή (ἐπαοιδή), carmen, incantatio, incantamentum bezeichnet; hierfür ist das antike u. frühchristliche Material im Art. Epode: PW Suppl. 4 zusammengestellt; hier auch über die einzelnen Verwendungsarten der Epode. Doch ist Epode vielfach auch das bloße Besprechen, das denselben Zwecken wie die B. dient, aber ohne daß wie bei der B. ausdrücklich von der Zwangsanwendung gegenüber einer stärkeren Macht die Rede ist; vgl. Schusser: Bächtold-St. 1, 1109ff; Perkmann: ebd. 1157ff. Wenn es Od. 19, 457 heißt: ἐπαοιδῇ αἷμα κελαινὸν ἔσχεθον, so handelt es sich, wie auch ἐπαοιδῇ ausdrücklich besagt, um die Besprechung der Wunde; in dem Rezept gegen Gebärmuttervorfall (PGM VII, 260 [2, 12]) aber um eine B. der Gebärmutter, wie durch ἐξορκίζω σε μήτραν u. die an sie gerichteten Befehle gesagt wird; s. auch christl. Pap. PGM 12 (2, 199 Pr.). Doch ist der Unterschied zwischen Besprechung u. B. oft fließend (*Zauberformel). Auch als Gebet (εὐχή) wird die B.-formel gelegentlich bezeichnet. So hat nach Herod. 1, 87 u. Nikolaos v. Damaskos (nach Xanthos von Lydien: FGrHist. 90 frg. 68) Kroisos auf dem Scheiterhaufen Gebete gesprochen, damit das Feuer gelöscht werde, nach Eustath. Od. 1864 waren es ἐπῳδαί. Wir finden das Wort εὐχή im Sinn von ἐπῳδή auch bei einer Wind- (Diod. 4, 43; 48) u. einer Totenbeschwörung (Max. Tyr. diss. 14, 2; Heliod. Aeth. 6, 14) u. bei einer Besprechung von Kräutern (PGM IV, 2973 [1, 168]; s. auch IV, 25. 45; VI, 5; VII, 756 u. ö.); ferner Plat. leg. 10, 909 B. Die Christen bezeichneten ihre B. als εὐχαί, die der Heiden als ἐπῳδαί; PW Suppl. 4, 342. — Danach verstehen wir also unter B. die durch einen Menschen, der im Besitz besonderer Kräfte u. Kenntnisse ist, mit Hilfe von Worten (ὅρκοι, ἐπῳδαί, εὐχαί) oder Lauten (Ἐφέσια γράμματα) hervorgerufene zwangsmäßige Einwirkung (ἐπάναγκος: PGM IV, 2896ff; PW Suppl. 4, 337) auf Dämonen, Geister u. Götter oder ähnliche Mächte, die hierdurch dem Menschen untertan gemacht (ὑποτάττεσθαι: Lc. 10, 17; Pfister: Philol. 23 [1910] 416f) werden. Sie werden durch die B. entweder herbeigerufen, oder es wird ihnen aus der Ferne ein Befehl übermittelt oder sie werden abgewehrt (vertrieben, wenn sie zugegen sind, oder abgehalten, wenn sie sich nähern). Die B. kann sich auch gegen Tiere u. Naturerscheinungen wie Wetter u. Feuer richten. Die gleiche Bedeutung hat auch ἐξορκισμός, während wir das Wort Exorzismus in der Regel nur im engeren, apotropäischen Sinn gebrauchen. Der Exorzismus im engeren Sinn ist zunächst hier noch genauer zu behandeln, wobei für das christl. Material auf den Art. *Exorzismus verwiesen wird.

B. Die antike B. als Exorzismus. Exorzismus ist die apotropäisch wirkende B. gegenüber persönlichen Mächten, gegenüber bösen Geistern u. Dämonen. Er gehört demnach zu den apotropäisch-kathartischen Riten; s. Art. Katharsis: PW Suppl. 6, 146/62. Der Exorzist ist ein καθαρτής: Hippocr. morb. sacr. 6, 352 Littr.; Soph. El. 70; frg. 31; Aristoph. vesp. 1043; ὁ θηρίων καθαρτής: Max. Tyr. diss. 15, 6; περικαθάρτης: PGM XXXVI, 158. Er gehört zu denen, die zur Taufe nicht zuzulassen sind, Const. Ap. 8, 32, 11: μάγος, ἐπαοιδός, ἀστρολόγος, μάντις, θηρεπῳδός, περιάμματα ποιῶν, περικαθαίρων. Die apotropäisch-kathartischen Riten haben entweder prophylaktischen oder vertreibenden Zweck (*Katharsis); jene hießen ἁγνεῖαι, diese, zu denen auch der Exorzismus gehört, καθαρμοί. Aber während die καθαρμοί (Reinigungsriten) sich auch gegen unpersönliche (orendistische) Mächte richten, wendet sich der Exorzismus lediglich gegen persönlich gedachte böse Geister. Er setzt also den Glauben an die

Möglichkeit der *Besessenheit voraus, d. h. den Glauben, daß persönliche Mächte in Menschen, Tieren oder andern Objekten Platz nehmen können; durch die B. sollen sie vertrieben werden (vgl. Art. Daimonismos: PW Suppl. 7, 100/14). — Die Unterscheidung eines kultischen (kirchlichen) u. eines magischen E. ist bereits antik. So spricht Platon (Phaedr. 244 D/E) von einer *μανία τελεστική*, dem ,Wahnsinn des Weihepriesters', von der *θεία μανία*, die als göttliche Gabe u. Geschenk des Dionysos (265 B) durch *καθαρμοί* u. *τελεταί* den wirklich Wahnsinnigen hielt, u. zw. *τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα* d. h. den Kranken, der an der *δύναμις* des Weihepriesters teilhat, wohl dadurch, daß er ihn berührt; Lc. 6, 19: *καὶ πᾶς ὄχλος ἐζήτουν ἅπτεσθει αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἰᾶτο πάντας*. Und so fand man Heilung im Kult des Dionysos, der ja *λύσεως αἴτιος* u. *καθαρτικός τῆς μανίας* (wie Kybele *καθάρτρια τῆς μανίας*: Schol. Pind. P. 3, 139) ist, weshalb er Lysios und Lyseus hieß (Rohde, Psyche[7] 2, 50_2), der *ἔχων κράτος λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου* bringen kann (Kern, Orph. 232). Die dionysischen Mysterien dienten ad purgationem animi (Serv. Verg. Georg. 1, 133; 2, 389), d. h. zur *κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων* (PW Suppl. 6, 148), wie es die Besessenheit ist. Ebenso wurde auch dem Sabazios u. den Korybanten eine *ἐπιτελεστικὴ δύναμις* zugeschrieben (Iambl. myst. 3, 10 p. 121 P.; Poerner: Diss. phil. Hal. 22, 2 [1913] 341ff; Schwenn: PW 11, 1443), u. in Argos bestand ein erbliches Priesteramt der *ἐλάσιοι* (*οἵ τὰς ἐπιληψίας ἀποτρέπειν δοκοῦντες*: Plut. qu. gr. 23, 296 F), die ihren Stammbaum auf Melampos, der ja selbst ein dionysischer exorzistischer Weihepriester war (Apollod. 2, 26ff), u. Amphiaraos zurückführten. Weiteres Fr. Pfister, Der Wahnsinn des Weihepriesters: Festschr. Cimbria (1926) 55/62; PW Suppl. 7, 110f. Und gegenüber diesem kultischen Exorzismus kennt Platon, der (conv. 202 E; vgl. rep. 4, 426 B) alle menschlichen Künste der Vermittlung zwischen Göttern u. Menschen aufzählt, auch den von ihm als abergläubisch gebrandmarkten Exorzismus der Winkelpriester, der *ἀγύρται καὶ μάντεις*, die sich vor den Türen der Reichen rühmen, daß ihnen eine *δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη* (vgl. dazu PW 11, 2115f. 2125) zur Verfügung stehe, die sich in ihren *θυσίαι* (hier im Sinn von *πρᾶξις*, Zauberhandlung) u. *ἐπῳδαί* äußere; rep. 2, 364 B; Kern, Orph. S. 81ff; PhW 60 (1940) 543ff. Und Hippokrates (morb. sacr. p. 352 L.), der jede Krankheit auf natürliche Gründe zurückführt u. den Glauben an die Möglichkeit einer Besessenheit verwirft, spottet über den Exorzismus der *μάγοι καὶ καθαρταὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλάζονες*, die mit ihren *καθαρμοὶ καὶ ἐπαοιδαί* ein unheiliges und gottloses Werk täten. S. über diese Winkelpriester Stengel: PW 1, 915; Poland: PW 15, 1471. — Der Hauptbestandteil im exorzistischen Ritual ist die B. durch Worte, der apotropäische Spruch. Hier, wo es sich um das Vertreiben der bösen Geister (*ἐκβάλλειν*, das übliche Wort im NT; Anth. Pal. 11, 427; PGM IV, 1227. 1252. 1254) handelt, kehrt der ausdrückliche Befehl *ἔξελθε* häufig wieder (PGM IV, 1242ff. 3013; Damasc. v. Isid. p. 124 Cob.; Mc. 1, 26; 5, 8; 9, 25), wie *ἐλθέ* (*φάνηθι, δεῦρο*) bei den herbeilockenden B., vgl. K. Keyßner, Gottesvorstellung u. Lebensauffassung im griech. Hymnus (1936) 87f. 91f. 98f. Das Herausfahren des Dämons wird durch *ἐξέρχεσθαι* bezeichnet; PsPlut. fluv. 16; PGM IV, 1243f; XIII, 31; Mc. 1, 26; 5, 13 u. ö. In der außerchristlichen Literatur ist besonders *ἀπελαύνειν* (Luc. philops. 16; Cyranid. 1, 3, 10; 1, 24, 15; 3, 22, 18; Alex. Aphr. probl. 2, 46; vgl. Orig. c. Cels. 1, 6; s. auch die *βουλίμου ἐξέλασις* Plut. qu. conv. 6, 8, 1 u. die *ἐλάσιοι* [s. o.] Plut. qu. gr. 23, 296 F) u. *ἀποδιώκειν* (Cyranid. 2, 17, 2; 2, 20, 10; 3, 19, 4; 3, 22, 18; 4, 1, 4 u. ö.; christl. Pap. PGM 9, 7 [2, 197 Pr.]; Delatte, Anecd. 1, 244, 24) häufig. Zur B. im Exorzismus gehört auch das Schelten (vgl. Philostr. v. Ap. Tyan. 2, 4) auf den Dämon. *Ἐπιτιμᾶν* oft im NT; Mc. 1, 25; 9, 25; Lc. 4, 39; Delatte 1, 680; Pradel: RVV 3, 3 S. 8, 33; L. Radermacher, Griech. Quellen z. Faustsage: SbW 206, 4 (1927) 45f; PhW 52 (1932) 1430. Wenn dabei dem Dämon zugerufen wird *φιμώθητι* (Mc. 1, 26; Lc. 4, 35) oder bei der Sturmbeschwörung *πεφίμωσο* (Mc. 4, 39), so bedeutet dies nicht ,verstumme'; denn an der ersten Stelle fährt ja der Dämon mit lautem Geschrei heraus, u. an der letzteren wird ausdrücklich *σιώπα* hinzugefügt; sondern *φιμοῦν* heißt bannen, knebeln (PGM VII, 966; IX, 4. 9; XXXVI, 164); ein *φιμωτικόν*, wie das *θυμοκάτοχον* in PGM VII, 396 u. XLVI genannt wird, ist ein Bindezauber (*καταδεσμός*, also der Etymologie nach ziemlich gleichbedeutend mit *ὁρκισμός*); Rohde, Psyche 2[2], 424; PhW 52 (1932) 920f. Da als Aufenthalt der Dämonen u. a. die Wüste gilt (A. Jirku, Dämonen [1912] 32ff; Mt. 12, 43; Lc. 11, 24; Act. Joh. p. 63, 7; 90, 3; 124, 15 Zahn; PsCall. 2, 41 [Hs. CL] p. 91 Müller: *ἐν ἐρήμους τόποις μετὰ τῶν δαιμόνων*), so werden sie auch in den B. häufig dorthin vertrieben; O. Weinreich: Genethl. W. Schmid (1929) 175ff; PhW 49 (1929) 12f; 1939, 15; Politis: Laographia Symm. 3 (1931) 90ff; Pfi-

ster, Rel. 357. Auch die Besessenen selbst werden von den Dämonen in Wüsten, Berge u. Grabstätten gejagt; Philostr. v. Ap. Tyan. 3, 38; Mc. 5, 2ff. Lc. 8, 27. 29. — Über die weiteren Mittel, die der Exorzist anwendet, s. Tambornino 75ff; 100ff; vgl. *Exorzismus, *Katharsis.— Die Beschwörungsformel gilt wie jeder Zauberspruch als mit besonderer Kraft erfüllt, die wie jede magische Kraft übertragbar ist (PW 11, 2155ff; PW Suppl. 4, 336ff; Pfister, Rel. 194ff). So gilt auch die B. aufgeschrieben als Amulett, u. ein solches kann exorzistisch wirken; Philostr. v. Ap. Tyan. 3, 38; die Exorzismen PGM VII, 260ff; christl. Pap. PGM 9. 10. 12 (2, 197/9 Pr.); Act. Joh. p. 63. 68. 114f Zahn; Tambornino 80; Bächtold-St. 1, 387ff. 1219; 3, 348. 352. 364.

C. Apotropäische B. gegen andere Mächte. Neben dieser Geisterbeschwörung oder -austreibung, dem eigentlichen Exorzismus, finden sich apotropäische B. auch andern Mächten gegenüber, worauf noch in Kürze hinzuweisen ist: I. Tier-B.: Plat. Euthyd. 289 E; id. Gorg. 483 E; Luc. philops. 12 (dazu L. Radermacher: RhMus 60 [1905] 315f); Ael. hist. an. 6, 33; PGM XIII, 249f. 261f; AAA 2, 2, 39. 51. 57. 68; Act. Joh. 225 Zahn; Delatte, Anecd. 1, 83; dazu die mehrfach überlieferte Schlangen-B. des Paulus: Cat. cod. astr. 8, 4, 108ff; Legrand, Bibl. gr. vulg. 2, 26; Vassiliev, Anecd. 1, 330f; vgl. PhW 52 (1932) 1429f; Bächtold-St. 3, 878; Reitzenstein, Poim. 301f. S. weiter PW Suppl. 4, 333f. 343; O. Weinreich, Studien z. Martial (1928) 74ft; Pfister, Rel. 70. 305. 316. Ein solcher Exorzist wird *θηρεπῳδός* genannt Theodoret. in Ps. 57 (PG 80, 1297); Const. Ap. 8, 32, 11; Suid. s. v. *σοφός*. — II. Gegen Sturm u. Wetter: PGM XXIX; PW Suppl. 4, 334; W. Fiedler, Antiker Wetterzauber (1931) bes. 41ff; Mc. 4, 35ff; Mt. 8, 18ff; Lc. 8, 22ff (*ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ . . . καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη*). Das Regenwunder des J. 174 im Quadenkrieg wurde nach Dio C. 71, 8 durch die B. des ägyptischen Magiers, nach Themist. or. 15, 235 Dind. u. Hist. Aug. v. Marc. Ant. 24, 4 durch das Gebet des Kaisers, nach Xiphilinos in seinem Dio-Exzerpt durch die Gebete der Christen, die sich im römischen Heer befanden, hervorgerufen (*Wetterzauber). — III. Gegen Feuer: S. die Überlieferung über den Scheiterhaufen des Kroisos o. Sp. 171f; dazu PhW 52 (1932) 919f; Bächtold-St. 2, 1415ff; R. Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten (1932) 82ff.

D. Herbeilockende B. Von diesen, die auch *ἐξορκισμοί* heißen können (s. o. Sp. 170), ist besonders die Totenbeschwörung zu nennen (*Zauberformel). — Und schließlich kann der Zweck der B. auch der sein, eine besondere Kraft in einen Menschen oder einen Gegenstand hineinzubannen, um ihn zu stärken, mit magischer oder heiliger Kraft zu erfüllen. So sagt Psellos p. 144, 16 West. von Jul. Africanus, er mache ein blutstillendes Amulett, *διδοῖ δὲ αὐτῷ τὴν δύναμιν ἐπῳδῇ τινι ἀπορρήτῳ*. Und in der B. des Typhon (PGM IV, 197) heißt es: *δυνάμωσον* (vgl. Tim. 1, 1, 12; Phil. 4, 13), *ἱκετῶ, δός μοι ταύτην τὴν χάριν*. Beim Ausgraben von Pflanzen wird ihnen durch die B. Kraft zugefügt; PGM IV, 286ff, wo es ausdrücklich *ὁρκίζω* heißt; ebd. 2967ff, wo der Pflanze u. a. *συναγνίσθητι ἐπευχῇ* zugerufen wird; s. auch Ovid. met. 14, 43f; heroid. 6, 83. Ebenso kann Steinen durch B. Kraft zugefügt werden, s. Hopfner: PW 13, 759f. Weiteres PW Suppl. 4, 338; Bächtold-St. 6, 1305f. Einen Vergleich dieser orendisierenden heidnischen *ἐπῳδαί* mit den stärkenden Worten der christlichen Schriften nimmt Orig.: CGS 7, 416 vor.

A. Delatte, Anecdota Atheniensia 1 (Liége 1927). - A. Jirku, Die Dämonen u. ihre Abwehr im AT (1912). - S. Langdon: ZAssyr 36 (1925) 209. - D. Leistle, Die Besessenheit mit bes. Berücksichtigung der Lehre der hl. Väter, Progr. Dillingen (1887). - H. Oldenberg, Religion des Veda[3] (1923) 484ff. - Fr. Pfister, Art. Epode: PW Suppl. 4, 323/44; Art. Daimonismos: PW Suppl. 7, 100/14; Art. Exorzismus: Bächtold-St. 2, 1098/1108. - F. Pradel, Griech. u. süditalienische Gebete = RVV 3, 3 (1907). - Th. Taczak, Dämonische Besessenheit, Diss. Münster (1903). - J. Tambornino, De antiquorum daemonismo = RVV 7, 3 (1909). - O. Weber, Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern u. Assyrern (1906). - H. A. Winkler, Salomo u. die Karina (1931).

Fr. Pfister.

Beseelung. A. Nichtchristlich. I. Griechen. Der griech. Volksglaube hat sich wahrscheinlich die B. des Kindes so vorgestellt, daß die Seele beim Atmen aus dem Winde, also wohl zum erstenmal bei der Geburt, in den Körper eintritt. So erfolgte die B. u. Belebung der durch Prometheus u. Athena erschaffenen ersten Menschen durch die Winde (Etym. M. s. v. *Ἰκόνιον*), auf die auch die Befruchtung u. B. von Pferden in manchen Sagen zurückgeführt wurde (Il. 16, 150; Plin. n. h. 8, 166; Lobeck, Agl. 754/64); so wurden in Athen die Windgötter (*Τριτοπάτορες*) beim Eingehen der Ehe um Kindersegen gebeten (Suid. s. v. *Τριτοπάτορες*; s. Rohde, Psyche 1, 248; Emmel 6f). Diese Auffassung kehrt wieder bei den Orphikern (Kern, Orph. Frg. 27. In Orph. hymn. 38, 3 u. 22 werden die *πνοαί* als *ζωογόνοι*

u. *ψυχοτρόφοι* bezeichnet; vgl. Anthol. Palat. 10, 75: *αὖραι ζωογόνοι*). — Unter den Philosophen ist an erster Stelle Pythagoras zu nennen, der sich höchstwahrscheinlich der orphischen Ansicht angeschlossen hat (Zeller 1, 444; Rüsche, Blut 79/80); auch seine Lehre von der *Seelenwanderung u. die Meinungen späterer Pythagoreer (s. u.) weisen in diese Richtung (die von Zeller aO. u. Emmel 6 angeführten Belege beziehen sich nicht auf Pyth. selbst). Unklar ist die Ansicht Heraklits; jedenfalls darf man nicht mit Emmel 8 aus Nemes. nat. hom. 2 (67 Matthaei) herauslesen, daß nach ihm die Seele bei der Geburt in den Körper eintritt (*τὴν .. ἐν τοῖς ζῴοις* [sc. *ψυχήν*] *ἀπό τε τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ πεφυκέναι*; diese Stelle steht den Ansichten des Empedokles u. Diogenes v. Apollonia näher). Nach Parmenides ist das ganze Seelenleben aus der Art der Mischung der Elemente, die den Körper zusammensetzen, zu erklären (*Seele), so daß nach ihm der Embryo wohl von der Zeugung an Empfinden u. Denken im vollen Ausmaß besitzt (Emmel 8). Für Empedokles ist der Fötus ein Lebewesen, aber ‚odemlos' (Aët. plac. phil. 5, 15, 3), worunter er bei der hervorragenden Bedeutung, die er dem Lebensodem einräumt, gewiß eine niedrigere Lebensstufe meint (Rohde, Psyche 2, 178; Rüsche, Blut 131). Der für die Entwicklung der *Embryologie höchst bedeutsame Alkmaion v. Kroton scheint sich bei dieser Frage nicht von der Ansicht des Pythagoras entfernt zu haben (Emmel 7f). Nach Philolaos wird der Embryo erst durch das Einatmen der kalten Luft zum Lebewesen (Anonym. Londin. 18, 19/21; dazu M. Wellmann: Hermes 54 [1919] 241). In dieselbe Richtung weist die bei Diog. Laërt. 8, 24/33 überlieferte, dem Philolaos nahestehende, pythagor. Urkunde aus dem 4. Jh. (s. Wellmann aO. 232/5; Rüsche, Blut 180). Hippo v. Samos, der wieder stark beim Hylozoismus des Thales anknüpft, erklärt, daß die Seele aus dem Samen entsteht u. ihm gleichartig ist (Diels A 3); folglich wird er sich den Embryo als beseelt gedacht haben (Emmel 4f). Die Berichte über Diogenes v. Apollonia (Diels A 28 u. B 6) sind in der Weise zu vereinigen, daß der Same Seelenpneuma enthält, daß aber die eigentliche Beseelung erst bei der Geburt stattfindet, wenn das *ἔμφυτον θερμόν* die kalte Luft von außen her in die Lunge einzieht (Rüsche, Blut 115; Emmel 5). Über die Ansicht des sizilischen Arztes Diokles herrscht noch keine Einigkeit; am wahrscheinlichsten ist die Auffassung M. Wellmanns (Die Fragmente der sikel. Ärzteschule [1901] 72), daß er den Embryo als noch nicht völlig beseelt betrachtete (anders W. Jaeger; s. Emmel 10). Nach Demokrit enthält der Same auch Seelenatome (Aët. plac. phil. 5, 4, 3), die er mit den Körperatomen vermischt, u. zwar nebeneinandergestellt denkt (s. Lucret. 3, 370/95 u. den Kommentar v. R. Heinze 106). Er wird also den Embryo als beseelt betrachtet haben. Nach Anaxagoras enthält der Same einen ‚aetherius calor' (Censorin. 6, 2), der die Glieder des Embryo ausbildet. Damit ist aber, wie Emmel 11f meint, noch nicht gesagt, daß die stoffliche Bildung der Frucht u. ihre Beseelung zusammenfallen; denn der unsterbliche Nous tritt von außen her in den Körper ein (Diels A 93); eine Zeit hierfür nennt Anax. so wenig wie Aristoteles. Aus dem Corpus Hippocraticum kommen hier besonders die Schriften *π. σαρκῶν* u. *π. φύσιος παιδίου* in Betracht, die indessen ihr Hauptaugenmerk auf die Embryologie richten; beide betonen das Vorhandensein von Lebenspneuma im Embryo (Emmel 13/5). Nach Plato Tim. 42 E/43 A; Phaedr. 246 C/D u. 248 C/D tritt die Seele bei der Geburt in den Körper ein, was im Zusammenhang steht mit Platos Lehre von der *Seelenwanderung. Wenn dennoch Aët. plac. phil. 5, 15, 1 sagt, daß nach Plato der Embryo ein Lebewesen ist, so ist diese Notiz wahrscheinlich veranlaßt durch Tim. 91 A/D, wo ausgeführt wird, daß der männl. Same u. der Uterus des Weibes beseelte Lebewesen sind (Emmel 16); daß der Embryo nun auch selbst ein Lebewesen ist, wird aber nicht gesagt; der späteren Plato-Erklärung war es daher nicht deutlich, welcher Meinung Plato nun eigentlich war (s. Dölger 30). So hat auch seine Behauptung leg. 6, 775 A/D, man müsse darauf achten, daß nicht Trunkenheit oder eine verdorbene Art des Beischlafs den Samen verderbe, Tert. an. 25, 9 (der an. 25, 2 seine aus Phaedr. 240 C/D bekannte Auffassung zitiert) zu der Behauptung veranlaßt, daß Plato sich selbst widerspreche. Aristot. (s. *Embryologie) läßt die Leibesfrucht im Anfang nur eine Art Pflanzenleben führen (gen. anim. 2, 34/6; s. Emmel 18), weil nur die *ψυχὴ θρεπτική*, die vegetative Seele, in ihr vorhanden ist; sodann tritt die Tierseele, die *ψυχὴ αἰσθητική*, die sensitive Seele, hinzu (pol. 7, 14, 10; s. Dölger 7; H. Meyer, Der Entwicklungsgedanke bei Arist. [1909] 52/4 u. 59/62); wann aber die Geistseele nach ihm von außen in den Menschen eintritt, ist eine noch immer nicht geklärte Frage (s. zB. Dölger 9). Theophr. bestreitet (fr. 65b Wimmer), daß der Nous von außen eintritt; weiter schließt er sich an Aristot. an. Straton v. Lampsakos bestimmt die Seele als

eine einheitliche Kraft; diese pneumatische Kraft (δύναμις πνευματική) wird wirksam bei der Verbindung des männl. Samens mit dem weibl. u. bedingt so die Entwicklung des Fötus als Lebewesen (Emmel 19). Nach der alten Stoa entsteht die Seele, die ein an das Blut gebundenes warmes Pneuma ist, bei der Zeugung (s. *Embryologie) aus dem Samen des Vaters; es entwickelt sich in der Gebärmutter eine Pflanzenseele, die φύσις, die vermittels der σπερματικοὶ λόγοι (s. *rationes seminales) das Wachstum der Frucht bewirkt u. bei der Geburt durch die Abkühlung verdünnt, zu einer animalischen Seele wird (Arnim 2, 804/8, bes. 806; s. auch Rüsche, Blut 263/4). Die Kritik, die diese Theorie veranlaßte, nämlich daß die feinere Psyche durch Abkühlung aus der gröberen Physis entstehe, finden wir wieder bei Plutarch. stoic. rep. 41 u. comm. not. 46 (2, 806) u. Plotin. enn. 4, 7, 11 (2, 804). Der Stoiker Hierokles (100 nC.) versuchte zu vermitteln, indem er behauptete, daß das Physis-Pneuma durch die Bewegungen des Fötus verdünnt u. somit allmählich der Psyche gleichgemacht werde (Ἠθικὴ στοιχείωσις 1, 16; s. Emmel 20; Rüsche, Blut 261_4). Auch Panaitios sagt, daß die eigentliche Seele erst bei der Geburt entstehe (Nemes. nat. hom. 15), während Poseidonios, sich näher an Plato anschließend, den göttlichen Ursprung der Seele betont, die von außen (Cic. div. 2, 119), wohl bei der Geburt, in den Körper eintrete (Rüsche, Seelenpn. 13). Nach Epikur entsteht die Seele zugleich mit dem Körper, denn der Same ist ‚ein Auszug von Psyche u. Leib' (fr. 329 usw.; s. auch Lucr. 3, 346 u. dazu den Kommentar von R. Heinze 99; Widerlegung entgegengesetzter Ansichten: Lucr. 3, 670/712). Herophilos erklärt im Anschluß an die Stoa, daß der Embryo nur eine physische Bewegung besitzt, aber keine pneumatische: erst durch die Aufnahme von Luft bei der Geburt werde er ein Lebewesen (Aët. plac. phil. 5, 15, 5; anders Tert. an. 25, 5: ‚nach Heroph. ist der Fötus animal' [in einem allerdings sehr rhetorischen Passus]). Zu demselben Ergebnis scheint Erasistratos gelangt zu sein (Emmel 27). Nach Soran wird der Same erst zur Physis, sodann aber beseelt, u. zw. schon vor der Geburt (gyn. 1, 12 43), dies im Gegensatz zur stoischen Lehre, der Sor. sonst sehr nahe steht. Die von Athenaios v. Attalia begründete pneumatische Ärzteschule läßt das Leben des Fötus als Lebewesen beim ersten Herzschlag anfangen, d. h. am 18. Tage nach der Zeugung (Oribas. 22, 9; s. Emmel 29 u. M. Wellmann, Die pneumatische Ärzteschule bis auf Archigenes [1895] 148/53). Derselben Meinung ist Galen. (foet. form. 3 u. ö.; s. Kalbfleisch 11/2); dagegen läßt PsGalen. in der Schrift εἰ ζῷον τὸ κατὰ γαστρός Zeugung u. Beseelung zusammenfallen. Ungefähr in derselben Zeit behaupten Numenios u. einige unbekannte Neupythagoreer, daß die Beseelung bei der Zeugung stattfinde (nach PsGalen. πρὸς Γαῦρον 2, 2; s. Kalbfleisch 6), andere dagegen (b. PsGalen. aO. 2, 3 nicht mit Namen genannt) lassen die Beseelung mit der körperlichen Ausbildung des Embryos zusammenfallen. Daß diese Frage gerade damals vielfach erörtert wurde, erfahren wir aus Clem. Al. strom. 5, 5, 3 u. bes. 8, 4 (Dölger 29). Plotin. läßt die Seele, die ein Ausfluß der Weltseele ist, jedenfalls nicht bei der Zeugung entstehen. Über den Vorgang der Beseelung hat er sich nirgends geäußert. Die fälschlich Galen. zugeschriebene Schrift πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα stimmt in ihren Ausführungen auffällig überein mit der von Jambl. π. ψυχῆς 1, 49, 4 u. Psell. mitgeteilten Ansicht des Porphyr. (s. Zeller 3, 2, 657_4 u. Kalbfleisch 22/5): der Embryo hat nur die vegetative Seele, die schon im Samen vorhanden ist; er ist also kein Zoon u. er wächst ‚nach Pflanzenart'. Erst bei der Geburt wird die Physis zur Psyche.

II. Römer. Die landläufige Auffassung der Römer betrachtet den Embryo nicht als Lebewesen (über Lukrez s. oben zu Epikur); zB. Cic. pro Cluent. 32: spem parentis . . designatum reipublicae civem; ebd. 33: spem . . quam in alvo continebat; Sen. cons. ad Helv. 16: conceptas spes liberorum (nicht conceptos liberos). Denselben Geist atmen die auf die *Abtreibung bezüglichen Vorschriften des röm. Rechts. Für die Vorstellungen des röm. Rechts vom Embryo vgl. E. Albertario, Conceptus pro iam nato habetur: Studi di diritto Romano 1 (Milano 1933) 1/60; besonders wichtig ist M. Roberti, ‚Nasciturus pro iam nato habetur' nelle fonti cristiane primitive in dem von ihm herausgegebenen Werk Cristianesimo e diritto Romano (Milano 1935) 65/84; vgl. Dölger 1f.

III. Jüdisch u. orientalisch. Aus dem AT ist neben Gen. 2, 7 (s. *Hauch u. *Seele) nur Ex. 21, 22/3 zu nennen, wo sich deutlich zeigt, daß der Embryo nicht als beseelt gedacht wurde. Dagegen macht der Text der LXX, ohne Zweifel von der griech. Philosophie beeinflußt, einen Unterschied, je nachdem der Körper des Embryos schon ausgebildet ist oder nicht. Hierzu, wie auch für die altorientalischen Gesetze s. *Abtreibung. Nach Philo ist der Embryo zwar ein Lebewesen (Belege: *Abtreibung), aber er besitzt nur die vegetative u. sensitive Seele, die

aus der pneumatischen Wesenheit des Samens entstanden sind; über den Eintritt der Geistseele spricht er sich nicht klar aus (opif. mundi 67).

B. Christlich. Das Christentum verteidigt von Anfang an die Beseeltheit des Fötus. Die Verbote der *Abtreibung in Didache, Barnabasbrief u. Petrusapokalypse zeigen deutlich die Wertung des Embryos als Lebewesen, das außerdem noch ein Gegenstand der göttl. Fürsorge ist; besonders klar Const. Ap. 7, 3, 2, wo ausgeführt wird, daß jeder ausgebildete Fötus eine Seele von Gott erhalten hat. Zu einer ausführlichen Darlegung aller auf die B. bezüglichen Fragen kommt es erst in Tertullians Schrift de anima (210/1 nC.), besonders Kap. 25/38. Die Seele ist nach ihm, im Anschluß an die Stoa, ein warmer Hauch, der bei der Zeugung im Samen des Vaters, u. zw. in dessen Wärme, enthalten ist (*Embryologie); also besitzt der Fötus auch von der Zeugung an die Seele (27). Diese entwickelt sich zusammen mit dem Körper (37/8); ,homo' ist der Fötus seit der Ausbildung seiner körperlichen Gestalt (37, 2), ,animal' dagegen schon seit der Empfängnis (Dölger 32/7). Über die B. wacht eine Macht, die ,divinae voluntatis ministra' ist (37, 1). Durch diese Theorie ist Tert. der Begründer des Traduzianismus geworden (s. auch *Erbsünde). In der Hauptsache übereinstimmend (wohl nachahmend) Hieron. ep. 121, 4, 5. Ein von Clemens Al. überliefertes Fragment eines christl. Platonikers (ecl. proph. 50, 1/3) besagt, daß der Embryo ein Lebewesen ist; die Seele wird durch einen über die Zeugung des Menschen gesetzten Engel bei der Empfängnis in den Körper geführt (Dölger 28/30); genau so auch Orig. comm. in Joh. 13, 326/7 (Dölger 30). Nach Clem. Al. (paed. 1, 6), der sich den Vorgang der Zeugung denkt wie Aristot. (s. *Embryologie), gestaltet das im Samen enthaltene warme Fleischpneuma (*σαρκικὸν πνεῦμα*) die Frucht, dagegen wird das Vernunftpneuma (*ψυχὴ λογική*) erst nach der Zeugung von Gott selbst unmittelbar geschaffen u. hinzugefügt; wann dies stattfindet, sagt Clem. nicht (Rüsche, Blut 408/9). Origenes stimmt mit Clemens überein, was die niedere Seele betrifft; die höhere dagegen hat eine Präexistenz u. wird zur Strafe für Abfall u. Sünde in den Leib gebannt; auch hier ist der Augenblick des Eintritts nicht angegeben (s. H. Meyer, Geschichte d. Lehre v. d. Keimkräften [1914] 121). Auch Laktanz schließt sich in der Embryologie Aristot. an (opif. Dei 11/3). Die Seele entsteht sofort nach der Empfängnis, ,cum fetum in utero necessitas divina formavit' (17, 7); den Traduzianismus lehnt er mit großer Entschiedenheit ab (19, 4); die Seele, die ja unsterblich ist, wird von Gott jedesmal neu geschaffen (Kreatianismus, wie bei Clem. Al.). Gregor Nyss. läßt Körper u. Seele durch die Zeugung entstehen. Der ganze Mensch liegt keimhaft im Samen beschlossen (hom. opific. 29: PG 44, 236a/b); die Seele wächst mit dem Körper; allerdings sind im Embryo nur *ἡ αὐξητική τε καὶ θρεπτικὴ δύναμις* aktuiert (s. Meyer aO. 117/9; E. Stephanou, La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après S. Grég. de Nysse et S. Maxime: EO 31 [1932] 304ff). Augustin betont ep. 190 die Unvereinbarkeit der von Tert. befürworteten Seelenzeugung mit der von ihm behaupteten Unteilbarkeit der Seele. Eine eigene Lösung gibt er nicht; die Frage kann nach ihm durch Menschenwissen nicht endgültig gelöst werden; er bespricht Gen. ad litt. 10, 19/26 die verschiedenen Möglichkeiten, ohne zwischen Traduzianismus u. Kreatianismus zu entscheiden (mit erneuter Polemik gegen Tert.), wozu er auch wohl nie gekommen ist (retr. 1, 1, 3; s. Meyer aO. 176/8). In c. Jul. Pel. 6, 43 lehnt er die Auffassung der Stoa u. des röm. Rechtes, daß der Embryo ,pars corporis matris' ist, ab mit einem Hinweis auf die Notwendigkeit der Taufe für jeden Menschen. Die Manichäer halten sich an Tertullians Lehre von der Seelenzeugung (Nemes. nat. hom. 15; s. *Erbsünde); sehr eng schließt sich an ihn auch Apoll. Laod. an (Nemes. aO.; s. Emmel 57). Nemes. selbst bespricht ausführlich frühere Auffassungen (aO. 2; 5; 25), ohne indessen seine eigene Meinung klar darzustellen. Hermipp. bekämpft astrol. 2, 17 (bei Kalbfleisch 25/30) die nichtchristl. Theorien, die den Embryo nicht als Lebewesen betrachten. Der stark von Galen. beeinflußte christl. Arzt Theophil. Protospath. (s.*Embryologie) schließt sich auch hier seinem Vorbild an (*π. τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς* 5, 19, 5 u. 3, 11, 7): der Fötus führt erst ein rein vegetatives Dasein, um mit dem ersten Herzschlag zum Lebewesen zu werden; seinen christl. Standpunkt zeigt er, wenn er die göttliche Einwirkung bei Zeugung, Beseelung u. Entwicklung betont (aO. 8, 19, 2; s. Emmel 61). — Über die B. von Bäumen, Blumen usw. s. die entsprechenden Artikel.

F. J. Dölger, Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes u. d. Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidn. u. christl. Antike: ACh 4 (1934) 1/61. – K. Emmel, Das Fortleben der antiken Lehren von der Beseelung bei den Kirchenvätern (1918). – K. Kalbfleisch, Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zu-

geschriebene Schrift *Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα* (1895). – E. Lesky, Die Zeugungs- u. Vererbungslehren der Antike u. ihr Nachwirken: AbhMainz 19 (1950). – F. Rüsche, Blut, Leben u. Seele (1930); Das Seelenpneuma (1933).

J. H. Waszink.

Besessenheit. Unter B. (s. auch *Epilepsie) versteht sowohl die heidn. wie die christl. Antike den Zustand, in den der Mensch gerät, wenn eine höhere Macht in seinen Körper hineinfährt; die Kräfte seiner Seele werden gelähmt oder gebunden, er wird zeitweilig völlig vom Geist des Gottes oder Dämons erfüllt. Der Besessene heißt *δοχεύς* (,Behälter'), *κατεχόμενος* oder *κάτοχος* (,Beherrschter'), *θεόληπτος* (,der von Gott Ergriffene'; auch *Πανόληπτος*, *Νυμφόληπτος*), *μετέχων* (,Teilhabender', nämlich an der höheren Macht), *ἔνθεος* (,der den Gott in sich trägt'; beste Übersicht über die Terminologie bei Hopfner, OZ 2, 133 § 175 u. Weiß 411). Für die Gotteserfülltheit von Dichtern u. Propheten s. *Enthusiasmus. Die Belege für die nachstehend behandelten Erscheinungen findet man in extenso in der Stellensammlung bei Tambornino 3/54.

A. Griech.-römisch. Die Vorstellung des Hineinfahrens (*εἴσκρισις*; daher das *ἐξέρχεσθαι* u. *ἐκβάλλειν* im *Exorzismus) ist durchaus konkret: der Dämon (denn bei der B. denkt man doch überwiegend an diesen, vgl. aber Tambornino 55/75), dessen Körper als aus einer hauchdünnen Substanz bestehend gedacht wird (*Dämonen), dringt durch die Öffnungen des Körpers in diesen hinein, u. zw. meistens durch den Mund (bes. deutlich ausgesprochen Psell. operat. daem. 15 [PG 122, 856]). Vom Atemholen abgesehen dringt er am leichtesten durch Speise u. Trank hinein. Daher sagt Porphyrios (philos. ex orac. haur. p. 148 Wolff): ,Wenn wir essen, nähern sich die Dämonen unserem Leib, u. deshalb sind Kasteiungen nötig, nicht zunächst der Götter wegen, sondern um sie (= die Dämonen) fernzuhalten'. So findet nach Plutarch (det. orac. 417c) das Fasten statt zur Abwehr ,schlechter Dämonen'; daher wird zur Heilung der Epilepsie Abstinenz von Schweinefleisch u. Wein vorgeschrieben (Corn. Cels. medic. 3, 23). Viele Belege für diese Vorstellung, die die Ursache des apotropäischen Fastens ist, bei P. R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen u. Röm. (1929) 21/9; vgl. *Fasten. Daneben steht die Auffassung, daß der Dämon bei Frauen durch die Geschlechtsteile hinauffährt; diese ist indessen nur bei christl. Verfassern überliefert (s. C). Vom Mund gelangt der Dämon in den Magen; darum hält man Bauchredner für inspiriert (*ἐγγαστριμάντεις*, *γαστρομάντεις*). — Die Erfülltheit eines Besessenen u. Inspirierten wird gern verglichen mit dem Gerittenwerden des Pferdes (s. E. Norden, Komm. 144 zu Verg. Aen. 6, 77/80), wobei der Schaum am Munde das ,tertium comparationis' bildet, besonders oft aber mit Schwangerschaft (Norden aO. 144/6), zB. PsLongin. sublim. 13, 2: ,die Pythia ist von der dämonischen Macht schwanger'; PLond 116: ,Komm zu mir, Herr Hermes, wie die Kinder in den Schoß der Weiber!'; weiteres s. Reitzenstein, Poim. 19/20. 228. 365; A. Abt, Die Apologie des Apul. (1908) 109/10. — Für Beschreibungen des Gebärens der Besessenen s. Hopfner 2, 134 § 277; in den meisten Fällen handelt es sich um *Epilepsie, worauf auch hinweist, daß der Besessene oft ,von dem Dämon zu Boden geworfen wird', zB. Justin. apol. 1, 18. Man nahm in diesem Fall die Wirkung besonderer Dämonen, der ,catabolici daemones' an; vgl. Tert. an. 28; Euseb. h. e. 4, 7, 149. — Der Besessene wird unempfindlich gegen Hieb u. Stich, Feuer u. Gift (Tibull. 1, 6, 45/6; Ovid. trist. 4, 1, 41; für Jamblichos s. Hopfner aO. 2, 135). Nachher weiß der Besessene nicht mehr, was er während der B. gesagt hat (zB. Lyd. mens. 4, 47). Für die Mittel (Trank aus hl. Quellen, Räucherungen), die dazu dienen, den prophetischen Rausch hervorzurufen, s. *Enthusiasmus; für die Heilmittel der Besessenheit s. Tambornino 75/89 u. *Exorzismus, *Epilepsie. Einen B. heilenden, aus dem Nil stammenden Stein erwähnt PsAristot. mirabil. auscult. 166 (180); s. Hopfner aO. 1, 149. — Bei Sklavenverkaufsgeschäften muß der Verkäufer garantieren, daß der Sklave frei von Fallsucht u. Aussatz ist; so vielfach in Papyri bezeugt (zB. POxy 1, 95, 20 [129 nC.] = Mitteis-Wilcken 2 nr. 267; weitere Belege bei Preisigke, Wb. 2, 140).

B. Jüdisch. Die B. des Saul wird jedenfalls als Einfluß eines bösen Geistes betrachtet; s. weiter Weiß 417.

C. Christlich. Wie schon bemerkt, behalten die Christen die aus der Antike überlieferten Vorstellungen von der B. durchaus bei. Sehr konkret zB. Lc. 22, 3: ,es fuhr aber Satanas in Judas hinein' (anders Joh. 13, 2). Das Material aus dem NT am übersichtlichsten bei Weiß 410/5. Daß die Dämonen durch die Nahrung in den Körper eintreten, u. daß daher Fasten notwendig ist, wird öfters erwähnt, zB. Mt. 17, 21: ,diese Sorte aber (von Dämonen) wird nicht ausfahren außer bei Gebet u. Fasten'; PsClem. hom. 9, 10; Arbesmann 24. Dazu stimmt die Mitteilung im griech. Henoch 15, 11, die Dämonen seien ,hungrig u.

durstig'. E. Schürer hat nachgewiesen, daß Mc. nur die B. auf Einwirkung von Dämonen zurückführt, die gemeinsame Quelle von Mt. u. Lc. dagegen auch andere Krankheiten, zB. Stummheit u. Blindheit. In ganz hervorragendem Maße wird der Genuß von heidn. Opferfleisch u. Opferblut, sowie der Duft des Opfers am Altar als ‚Dämonen eintreibend' betrachtet. So berichtet Cypr. (laps. 24), daß eine Frau nach der Teilnahme an einem solchen Opfermahle deutliche Zeichen von B. aufwies; s. F. Schümmer, Die altchr. Fastenpraxis (1933) 27; F. J. Dölger, Der Exorzismus (1909) 83/6. — Über Heilung von B. durch Fasten berichten zB. Hist. Laus. 18; Greg. M. dial. 1, 16. So wird denn auch, wenn untersucht werden soll, ob jemand besessen ist, verordnet, daß er 30 Tage lang unterschiedslos Fleischspeisen genießen soll (Gelas. ep. ad Rustic. et Fortunat. 467 Thiel). Origenes (c. Cels. 3, 25; 7, 3) erwähnt den Glauben, daß der Gott mittels der narkotischen Dämpfe, welche aus dem Erdspalt aufstiegen, in den Uterus der Pythia gelangte u. sie so inspirierte. Ähnliches taucht bei Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 29, 1 auf (s. E. Bethe: RhMus NF 62 [1907] 467ff). — Rituelle Heilung der B. geschah durch *Exorzismus.

W. Foerster, Art. Δαίμων: ThWb 2, 19. - Hopfner, OZ 2 (1924) 133/8. - E. Schürer, Zur Vorstellung von der B. im NT: JbPrTh 18 (1892) 633/40. - E. Stemplinger, Art. B.: Bächtold-St. 1, 1151/2. - J. Tambornino, De antiquorum daemonismo = RVV 7, 3 (1909). - J. Weiss, Art. Dämonische: Herzog-H. 4, 410/9.

J. H. Waszink (E. Stemplinger).

Besprengung.

A. Nichtchristlich. I. Allgemein. Im Alten Orient war B. bzw. Übergießen mit Wasser, wie es scheint, die übliche Form der körperlichen Reinigung (für Ägypten: A. Erman, Ägypten und ägypt. Leben im Altert.[2] [1923] 202; H. Kees, Ägypten: Kulturgesch. d. AO 1 [1933] 315f; Bonnet 105; für Palästina: F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde [1940] 66. 329). Bei Griechen u. Römern nahm das *Bad die erste Stelle ein, während die Reinigung durch Besprengen hier mehr den Eindruck einer Kurz- bzw. Ersatzform macht. Das gesamte Altertum aber hat mit der körperlichen eng die kultische *Reinheit verbunden. *Wasser, namentlich Quell- u. Meerwasser, galt als heilig (Pfannenschmid 20/23. 28/30; Ninck passim; Th. Klauser, Taufet in lebendigem Wasser: Pisciculi F. J. Dölger dargeboten [1939] 157/64). Die Ansicht, aspersione aquae würden nur Makel des Leibes, nicht aber der Seele getilgt (Cic. leg. 2, 10, 24; vgl. Anth. Pal. 14, 71; Porphyr. abst. 2, 19), u. die Ablehnung der B. durch die Kyniker (Diog. L. 6, 42) erscheinen als ebenso einseitig wie die übertriebene B.-praxis des Aberglaubens, die Theophrast rügt (char. 16, 2. 13; H. Bolkestein, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia [1929] 13/7. 63/5). Die B. zur kultischen Reinigung entspricht dem *Weihrauchopfer u. bezweckt Bannung der unreinen Dämonen, Herbeirufen der guten Götter (Eitrem, Opferritus 249f); sie wird meist durch Umkreisen vollzogen (Boehm, Art. Lustratio: PW 13, 2, 2030f). Ob sie ihren Ursprung in der Wasserspende (so P. Stengel, Opferspenden: Hermes 57 [1922] 535/42) oder in der Absicht der Waschung hat (so S. Eitrem, Beiträge z. griech. Religionsgesch. 3 [1920] 1/19), sei dahingestellt. Beides verbindet etwa die Bemerkung des Tacitus, der sterbende Seneca habe noch ein Bad genommen ‚respergens proximos servorum addita voce, libare se liquorem illum Iovi liberatori' (ann. 15, 64). Beherrschendes Motiv ist jedenfalls der Gedanke der *Reinheit als Vorbereitung für den Kult u. als Entsühnung von begangener Schuld (vgl. Diog. L. 8, 33; zu diesem Doppelmotiv vgl. J. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie [Gembloux 1935] 316f).

II. Orient. Im ägypt. Kult kannte man B. mit Wasser zur morgendlichen Pflege des Kultbildes (Bonnet 104f), als Reinigung des Priester-Königs durch die Götter (vgl. die Waschanlagen im Königspalast zu Memphis wie im Ammontempel zu Karnak; ebd. 105/10) sowie im Totenkult zur Bereitung der Leiche, als Einleitung des Totenmahles u. bei der Belebungszeremonie der sog. Mundöffnung (ebd. 111/18). Dabei erscheinen jeweils reale Absicht u. symbolische Bedeutung (Wasser = Symbol des Lebens) miteinander verbunden. — Im alten Zweistromland benutzte man die B. mit Wasser als Mittel gegen Zauber: Ea gibt Anweisung an Marduk, mit Wasser-B. die bösen Dämonen eines Kranken zu bannen, die guten herbeizurufen (Jastrow 1, 324f. 375; Dölger, ACh 1, 228; Scheftelowitz 396f). Im Beschwörungsritual dient ‚hl. Wasser' zur Reinigung (K. Frank, Babylon. Beschwörungsreliefs [1908] 68f; vgl. 11f. 45. 48; ferner den ein Sprenggefäß tragenden Priester auf einer babylon. Glocke: Dölger, ACh 4 T. 10, 2 mit Text S. 240f). B. mit heilkräftigem Wasser ist das Zeichen der Rettung für den babylon. Hiob (H.

Zimmern, Babylon. Vorstufen der vorderasiat. Mysterienreligionen?: ZDMG 76 [1922] 49). Die persische Religion kennt Waschungen mit Ochsenharn (gômez) u. Wasser-B. zur Teufelsaustreibung (Chantepie 2, 241). — Das AT mit seinen ausgeprägten Reinigungsriten berichtet von einer B. mit Wasser, in das die Asche einer roten Kuh gemischt war (Num. 19), zur Entsündigung von unrein gewordenen Sachen u. Personen (ebd. 19, 18; vgl. 31, 23; Hebr. 9, 13), besonders nach Berührung mit einer Leiche (Num. 19, 11f) sowie zur Weihe der Leviten (ebd. 8, 7). Diese B. mußte mit einem Ysopbüschel am 3. u. 7. Tag vollzogen werden (ebd. 19, 18f). Berührung mit diesem ‚Sündenwasser' (ebd. 19, 9; hebr. majim niddā; LXX übersetzt bezeichnend *ὕδωρ ῥαντισμοῦ*) machte wiederum selbst unrein (ebd. 19, 21). Vermutlich dienten zur B. die Ex. 27, 3; Num. 7, 84; 1 Reg. 7, 50 erwähnten ‚Sprengbecher' (mizrakōt; LXX *φιάλαι*; vgl. BRL 342). — Als symbolischer Ausdruck eschatologischer Hoffnung auf Sündenvergebung erscheint das Bild einer B. mit Wasser durch Gott Ez. 36, 25f; vgl. Ps. 51, 9 (hier das hebr. techathēni, ‚entsündige mich', in LXX wiedergegeben mit *ῥαντιεῖς με*). Ein Ausgießen von Wasser auf den Boden als Sühnopfer ist 1 Sam. 7, 6 erwähnt. Über spätjüd. Auffassung von apotropäischer Wirkung der Wasser-B. vgl. Scheftelowitz 398. — Wohlbekannt ist dem Kult des AT eine B. mit Opferblut über Altar, Priester u. Volk (Ex. 24, 6. 8; 29, 20f; 2 Reg. 16, 13. 15; vgl. Hebr. 9, 19/22). Aussatz ist mit Blut von Sperlingen zu besprengen (Lev. 14, 6f). Das Blut der roten Kuh wird siebenmal mit dem Finger gegen das Stiftszelt gesprengt (Num. 19, 4). Besprengtwerden mit dem Blut des Sündopfers macht unrein (Lev. 6, 20f). Vgl. auch das Bestreichen der Türpfosten u. Schwellen beim Auszug aus Ägypten (Ex. 12, 22; vgl. Hebr. 11, 28) u. der Altarhörner (Ex. 19, 12) mit Opferblut. Sprenggerät ist meist ein Ysopbüschel (vgl. Ex. 12, 22; Lev. 14, 6; Num. 19, 18; Ps. 51, 9).

III. Griechisch-römisch. Kultische B. im Sinne einer besonderen Vorbereitung finden wir vor dem Gebet zu den Göttern; ihm geht dreimaliges Netzen des Hauptes mit Flußwasser voraus (Ovid. fast. 4, 314f; met. 7, 189; G. Appel, De Romanorum precationibus [1909] 185). — Vor allem verlangt das Betreten des Heiligtums eine solche Vorbereitung (Stengel, Kult. 155/70). Zum Zweck der B. stand am Eingang Wasser (*χέρνιψ*: PsHippocr. morb. sacr. 4) in besonderen Sprenggefäßen bereit (*περιρραντήριον*: Pollux 1, 8; dazu H. Bolkestein, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia [1929] 13f; M. Fränkel, Die Inschriften aus Pergamon 2 [1895] nr. 336, 7; vgl. nr. 255, 9f; auch *ῥαντρίς*, vgl. B. Keil, Ein Silberinventar des Amphiaraos v. Oropos: Hermes 25 [1890] 620), in der Basilika von Porta Maggiore sechs Amphoren mit Palmzweigen (M. Carcopino, La basilique Pythagoricienne de la Porte Majeure [Paris 1927] 231f; vgl. 87). Wer eintrat, besprengte Haupt u. Kleider (Ovid. met. 1, 371/73) u. heftete den Zweig adverso in limine an (Verg. Aen. 6, 635f). Sozomenos bezeugt den Brauch noch für das 4. Jh.: bei einem Tempelbesuch Kaiser Julians wird dieser u. mit ihm sein christlicher Begleiter Valentinianus mit Weihwasser besprengt, sehr zum Ärgernis des letzteren (h. e. 6, 6 [PG 67, 1308]; vgl. Theodrt. h. e. 3, 16). Es gab sogar einen Automaten, der gegen Einwurf eines Geldstücks Weihwasser spendete (Heron Alexandrin. pneum. 1, 21; A. Neuburger, Technik des Altertums [1921] 208f). — Als Vorbereitung auf das Opfer besprengte man Haupt (Ovid. fast. 4, 655) u. Körper (Verg. Aen. 4, 635) mit Wasser. Macrobius unterscheidet zwischen Opfern, die den Himmlischen, u. solchen, die den unterirdischen Göttern dargebracht werden; für erstere wird eine corporis ablutio gefordert, für letztere genüge es, si aspersione sola contingat (sat. 3, 1, 6). — Für den Vollzug des griech. Kultopfers werden eigene Sprenggefäße bereitgestellt (Lucian. sacrif. 13; vgl. eunuch. 6). Der Priester taucht einen vom Opferfeuer genommenen Holzscheit (Hesych. s. v. *δαλίον*) in das Wasser, das dadurch geweiht wird (Eitrem, Opferritus 188), u. besprengt mit ihm den Altar, das Opfertier, die Umstehenden u. sich selbst (Eurip. Herc. 928f; Aristoph. Lysistr. 1129f; pax 959 u. Schol.; Athen. 9, 409b; Ditt. Syll. 1026, 23; vgl. ein Fresko aus der Cestius-Pyramide in Rom nach der Beschreibung von H. I. Marrou, Mousikos aner [Grenoble 1938] 106 nr. 106; ferner I. Bekker, Anecdota graeca [1816] 316, hier aber eine B. mit Öl). Die Teilnahme an dieser B. war Ausdruck der Zugehörigkeit zur Kultgemeinschaft (Aesch. Agam. 1037). Von ihr waren nach Drakons Gesetz die Mörder (Demosth. or. 20, 158; Porphyr. abstin. 2, 27) u. Übeltäter (Soph. Oed. tyr. 240) ausgeschlossen. — Mit dem Blut des Opfertiers wurden Altar (Porphyr. abstin. 2, 27) u. Götterbild (Justin. apol. 2, 12, 5) besprengt (Eitrem, Opferritus 434ff; P. Stengel, Opferbräuche d. Griechen [1910] 17/31). — Auch der Läufer aus Platää, der nach dem Sieg über die Perser reines Feuer aus Delphi holt, reinigt sich zuvor durch B. mit

Wasser (Plut. Arist. 20). Tacitus erwähnt die B. eines Bauplatzes für einen neuen Tempel auf dem Kapitol, die von Vestalinnen vollzogen wird (hist. 4, 53; das Wasser war diesen besonders heilig, vgl. Serv. in Aen. 11, 339). Plinius weiß von hl. Vögeln zu berichten, die den Grabtempel des Diomedes mit ihren Federn u. Schnäbeln netzen (n. h. 10, 44, 127). Auch beim Gastmahl scheint eine B. der Gäste beim Eintritt (Athen. 9, 410f) u. der Speisen vor Beginn des Mahles (Cassiod. hist. trip. 6, 33 [PL 69, 1053]; vgl. Theodrt. h. e. 3, 14) stattgefunden zu haben. Von Julian wird berichtet, er habe die Lebensmittel auf dem Markt mit Weihwasser besprengen lassen (Theodrt. h. e. 3, 15). Zu den Vermählungsriten der Römer gehörte neben der Übergabe des Feuers auch eine B. der Braut mit Wasser (Ovid. fast. 4, 787/90; Festus s. v. facem 77 L.; vgl. s. v. aqua et igni 3 L.; Eitrem, Opferritus 189). — Vorbereitenden Charakter haben nach J. Thomas, Art. Baptistes: RAC 1, 1168 gegen J. Leipoldt, Die urchristl. Taufe (1928) 40, der eine regelrechte Taufe annimmt, auch die durch B. vollzogenen Reinigungen vor der Aufnahme in die Mysterien, wie sie Apuleius für den Isiskult berichtet: nach einem normalen Bad wird Lucius unter Priestergebet ringsum besprengt (met. 11, 23; zur Wasser-B. im Isiskult vgl. noch Juven. sat. 6, 526/9). Hierher gehört die Bacchus-Priesterin mit Henkelgefäß u. Myrtenzweig auf einem Sarkophag der Villa Medici (M. Cagiano de Azevedo, Un sarcofago di Villa Medici con scena d'iniziazione bacchica = Opere d'arte 13 [1942] T. 1f). Auf einem Bild im Mithrasheiligtum zu Doura-Europos ist ein vasenartiges Gefäß zu sehen, in das ein Priester einen Zweig eintaucht (F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos [Paris 1926] T. 32, Textb. 47). — Bei den bisher erwähnten Besprengungen ging es um die vorbereitende Reinigung für den Kult. Aber auch zur notwendig gewordenen Entsühnung nach Verunreinigung diente B. mit Wasser, namentlich nach jeder Berührung mit einer Leiche (Scheftelowitz 399/405). So standen am Eingang des Sterbehauses Wasserbehälter, aus denen sich die Heraustretenden besprengten (Eurip. Alc. 98/100, dazu Schol.; Wächter 43/63). Das Wasser hierzu mußte aus einem anderen Hause geholt werden (Pollux 8, 65f). Das Sterbehaus selbst wurde am Tag nach dem Todesfall, möglichst mit Meerwasser (Ditt. Syll. 1218, 15/17), besprengt (Theocr. 24, 96). Vergil berichtet von einer dreimaligen B. der Teilnehmer an einer Leichenverbrennung mit einem Ölzweig (Aen. 6, 229f), u. Festus kennt den Reinigungsritus der suffitio: funus prosecuti redeuntes ignem supergradiebantur aqua aspersi (s. v. suffitio 3 L.). — Besonderer Reinigung bedarf der Mörder (Wächter 64/76). Er wird mit dem Blut eines Ferkels, Lammes oder jungen Hundes besprengt (Apoll. Rhod. Argon. 4, 704/07; Stengel, Kult. 163) u. hernach mit Wasser abgewaschen (Aesch. Eumen. 451f; Wächter 74), wie auch der mit Kriegsblut befleckte Äneas die Penaten nicht tragen darf, donec me flumine vivo abluero (Verg. Aen. 2, 719). — In Rom sprang man am Fest der Palilien zur Entsühnung dreimal durch Feuer, das dabei mit Wasser besprengt wurde (Ovid. fast. 4, 728). Die Gattin, die den Liebesfrevel ihres Mannes entdeckt hat, besprengt Türschwelle u. Kleider mit entsühnendem Wasser (Prop. 5, 8, 83) Die Kaufleute pflegten ihre Ware u. sich selbst mit Wasser vom Merkurquell zu besprengen (Ovid. fast. 5, 677/9). — In abergläubischer Verwendung soll gegen Türen gesprengtes Wasser die den kleinen Kindern nachstellenden Nachtvögel abwehren (Ovid. fast. 6, 157). Bei Hebung einer Zauberpflanze muß man diese ringsum mit Natron besprengen u. mit Fichtenharz beräuchern (PGM IV 2969ff). — Für eine rein bildhafte Verwendung von B. im Sinne einer rühmenden Lobrede vgl. Pind. Isthm. 6, 21. — Als Wedel fanden wir verwendet außer dem Holzscheit beim Opfer Zweige von Lorbeer u. Ölbaum. Vgl. auch das Wort περιραντήρ, Gloss. lat. 2, 404, 22; dazu R. v. Schaewen, Opfergeräte, phil. Diss. Leipz. (1940) 45f. Auf Münzen gelegentlich als Zeichen des Augur Pontifex Maximus, vgl. H. A. Grueber, Coins of the Roman Republic in the British Museum 3 (London 1910) T. 121, 13f, Text 2, 567. — Zum Ganzen vgl. A. Bouché-Leclercq, Art. Lustratio: DS 3, 2, 1405/32 mit Abbildungen einschlägiger Denkmäler.

B. Christlich. I. Neues Testament. Schon die Propheten hatten betont, daß äußere Reinigung allein nichts helfe (Jer. 2, 22; Job 9, 30). Diese Auffassung vertritt Jesus scharf in seiner Kontroverse mit den Pharisäern über die jüd. Reinigungsriten, namentlich das Waschen der Hände (Mc. 7, 1ff u. Par.; Mc. 7, 4 das Verbum ῥαντίζω; vgl. Bauer, Wb. s. v.). Die Urkirche hat diese Einstellung festgehalten. Der Num. 19 vorgeschriebene Reinigungsbrauch (vgl. A II) wird bis in die Einzelheiten symbolisch auf das Opfer Christi bezogen (Barn. 8), namentlich die B. mit Blut (Hebr. 9, 19/22). Die Christen sind ein für allemal mit Christi Blut besprengt (Hebr. 12, 24; 1 Petr. 1, 2; Barn. 5, 1; vgl. auch die Variante ῥεραντισμένον Apc. 19, 13). Ihr

Herz ist ‚reingesprengt vom bösen Gewissen' im Bad der Taufe (Hebr. 10, 22).

II. Väter. Folgerichtig bemerkt die Didaskalie, der Getaufte bedürfe keiner B. mehr: nolite ... quaerere ... aut aspersiones aut baptismas aut purgationes (Didasc. frg. 61, 6/8 [85 Hauler]; vgl. ebd. 50, 33/5; 51, 16/8). Auch Clem.Al. (protr. 10, 92, 2f; vgl. das Menander-Zitat strom. 7, 4, 27, 1, das die heidn. B. bespöttelt, hier mit der christl. Konsequenz, allein das Meiden der Sünde verschaffe Reinheit) u. Tert. (bapt. 5; vgl. orat. 13) stellen den B.-riten der Heiden, die neben anderem ihre Häuser, Tempel u. ganze Städte aspergine circumlatae aquae expiant (Tert. bapt. 5), die Taufe gegenüber. Justin sieht in der B. der Heiden beim Eintritt in den Tempel (vgl. A III) eine dämonische Nachäffung der christl. Taufe (apol. 1, 62, 1). — So gibt es in den ersten Jhh. keine allgemein übliche christl. B.-Sitte, u. noch Optat. Mil. rechnet eine solche zu den Irrtümern der Donatisten (schism. Don. 6, 6). Anderseits scheint sich der heidn. Brauch, vor Gebet u. Betreten des Heiligtums wenigstens die Hände zu waschen, schon bald auch bei den Christen durchgesetzt zu haben. Während dieser Brauch von Tert. (orat. 13) noch als abergläubisch zurückgewiesen wird, ist er für Joh. Chrys. Anlaß, auf die wichtigere innere Reinheit hinzuweisen (in Mt. hom. 51,4 [PG 58, 515]; in Joh. hom. 73,3 [PG 59, 399]): die Kirche hat sich damit abgefunden (für die Händewaschung vor dem Gebet vgl. Can. Hippol. frg. 79, 9/11 [119 Hauler]; Const. Ap. 8, 32, 18; für die Reinigung bei Betreten des Heiligtums Euseb. h. e. 10, 4, 39 [GCS 2, 1, 874]; Joh. Chrys. eleem. hom. 3,2 [PG 49, 294]). Synesios erwähnt in seinem Brief an einen ὑδροκωμήτης (oder ὑδρομύστης) die χέρνιψ des Heiligtums (ep. 121 [PG 66, 1500f]; vgl. catast. [1573]). Sicherlich haben die Brunnen u. Wasserbehälter im Atrium der Kirche (*Cantharus) lange Zeit nur einfaches, ungeweihtes Wasser enthalten (Pfannenschmid 35ff. 142ff), doch lag die religiöse Symbolik dieser körperlichen Reinigung auf der Hand (vgl. etwa Cyrill. Hier. cat. myst. 5, 2). Wie leicht sich eine Beziehung auf die Taufe ergab, zeigen die Const. Eccles. Aegypt.: ... guttae aquae baptismus sunt, descendentes e fonte, hoc est corde fidelis, purificantes credentem (32, 23 [2, 118 Funk]).

III. Liturgie. Schon bei Cyprian begegnet uns die B. als Spendeform der Taufe an Kranke (ep. 69, 12 unter Hinweis auf atl. B.-riten). Salutaris lavacri necdum fuerat aspergine mundatus (Ferrand. bei Fulgent. ep. 11, 2 [PL 65, 378]) ist soviel wie ‚noch nicht getauft'. Auch hat man das Taufwasser, das durch eine eigene Weihe bereitet war (*Taufe; *Epiklese; vgl. besonders Tert. bapt. 5; E. Stommel, Studien zur Epiklese der röm. Taufwasserweihe [1950] 7ff), hochgeschätzt u. schließlich zur Aufbewahrung u. B. mit nach Hause genommen. So besprengten die Alexandriner ihre Schiffe mit Jordanwasser, das am *Epiphaniefest in Palästina als Taufwasser geweiht wurde (Anton. Plac. itin. 11 [CSEL 39, 167]). Für den Westen berichtet Gregor v. Tours um dieselbe Zeit, daß das Taufwasser mitgenommen wurde zur B. der Äcker u. Weinberge (mirac. 1, 23 [MG Scr. Rer. Mer. 1, 502]; vgl. Ordo Rom. 1, 42 [PL 78, 956]: ad spargendum in domibus eorum, et vineis, et campis, et fructibus eorum; voraufgehend die B. von fons u. populus; desgl. Ordo Rom. 7, 10; später wird die Entnahme ante infusionem chrismatis angeordnet: Capit. Herard. 52 [PL 121, 768]; Ordo Rom. 10, 21 [PL 78, 1016]). Die diesen Berichten zugrunde liegende Praxis wird viel älter sein. Die Notiz freilich des Liber Pontificalis 1,54: aquam aspersionis cum sale benedici (v. Alex.: 10 Mommsen; vgl. 1, 127 [232 M.]) als Verfügung Alexanders I erscheint unzuverlässig (Dölger, ACh 1, 222) u. wesentlich späteren Datums, wenn sich auch das MA auf sie beruft (vgl. Walafr. Strabo exord. et increm. rer. eccl. 30; Regino Prum. synodal. caus. et discipl. eccl. 1, 210; Microl. 46; Honor. Augustod. gemm. anim. 3, 27; ferner die Erweiterung im Brev. Roman. am 3. Mai, Lect. 9; PsIsid. decret. c. 9 [99 Hinschius]; Decret. Grat. c. 20 D III de consecr. [1, 1358 Friedberg]). Formeln für eine Wasserweihe, abgesehen vom Taufwasser, finden sich schon Can. Hippol. 21 (214f Riedel); Const. Ap. 8, 29; Euchol. Serap. 17, 1f; Testam. D. 1, 24f, ohne daß jedoch eine B. erwähnt wäre. Dagegen überliefert das Sacr. Gelas. (wohl ältere) Formulare für eine Segnung aquae spargendae in domo (3, 75 u. 76 [285/8 Wilson]), die neben der Beifügung des *Salzes eine solche von *Wein u. *Öl erwähnen, et sic aspergis ea cum hysopo per domus. Im alkuin. Anhang des Sacr. Greg. (PL 78, 231f) steht dann das heute noch im Rit. Rom. 8, 2 geltende Formular. — Sonntägliche Wasserweihe vor der Messe u. B. des Volkes erwähnt zuerst eine wohl fränkische Homilie (Leo IV hom. 20 [PL 115, 679]; dazu Franz 99). Hincmar. Rem. (cap. syn. 1, 5 [PL 125, 774]) fügt hinzu: de qua populus intrans ecclesiam aspergatur: et qui voluerit in vasculis suis nitidis ex illa accipiant, et per mansiones, et agros, et vineas, super pecora quoque sua, atque super

pabula eorum, nec non et super cibos et potum suum conspergant. Nach dem Rit. Rom. erfolgt beim sonntäglichen Asperges außerdem noch eine B. von Altar u. Ministri. Eine Asperges-Prozession am Sonntag bezeugt Rupert. Tuit. div. off. 7, 20 (PL 170, 200). — Im MA spielt B. mit Weihwasser eine Rolle namentlich bei *Kirch- u. Altarweihe (‚Gregoriuswasser'; vgl. Martène 2 c. 13, II; Franz 50. 57. 97ff. 102; bei Neuweihe einer sakrilegierten Kirche nicht erforderlich, vgl. schon Vigil. ep. 1, 4 [PL 69, 18]), bei Glockenweihe (Martène 2 c. 21; ebd. 2 c. 13, 1), bei Krankenölung (Theodulf. Aurel. capit. alter. [PL 105, 220C]), bei Buß- u. Begräbnisriten (J. A. Jungmann, Die lat. Bußriten [1932], Index s. v.; Franz 1, 633/44) sowie am Schluß des Gottesdienstes (J. A. Jungmann, Miss. sollemnia 2 [Wien 1948] 548). Eine B. des Volkes am Ostersonntag erwähnt Ordo Rom. 11, 46 (PL 78, 1043). In der äthiop. Meßliturgie sprengt der Priester das Wasser der Handwaschung mit seinem Finger ins Volk (Brightman, Lit. 226). Über B. der Kräuter an Mariä Himmelfahrt vgl. A. Delatte, Herbarius (Liége 1928) 88f. 127. 154.

IV. Privater Brauch. Die Belege für eine private Verwendung von gesegnetem Wasser reichen bis ins 2. Jh. zurück. So berichten die Petrusakten von der wunderbaren Wiederherstellung einer von Dämonen zerstörten Statue (Act. Petr. 11 [AAA 1, 59]) u. von einer Hausreinigung nach Austreibung des Zauberers Simon (19 [66]) durch B. mit gesegnetem Wasser. Diese dient vor allem zur Dämonenabwehr (Epiph. 30, 10, 3/6; 30, 12, 6/8; Vita S. Caesar. 3, 29 [PL 67, 1016]; vgl. Pallad. hist. Laus. 17 [46, 1 B.] hier durch Übergießen; ferner Act. Thom. 52 [AAA 2, 2, 167f]). Auch zur Zerstörung von heidnischen Tempeln, die ja von Dämonen beherrscht sind, wird Segenswasser ausgesprengt (Theodrt. h. e. 5, 21, 11/15; Greg. M. reg. 11, 56). Sogar Besprengen mit gewöhnlichem Wasser hilft, wenn es mit dem Becher eines Heiligen geschieht (Hieron. v. Hilar. 20 [PL 23, 38]; dazu Dölger, ACh 1, 221/28).

V. Geräte. Geräte für die B. sind zunächst dieselben wie die des heidnischen u. jüdischen Kultes: Waschbecken am Eingang der Kirche (H. Leclercq, Art. Bénitier: DACL 2, 1, 758/71; Canthare: ebd. 2, 2, 1955/69); Sprengschalen (vgl. IG 1², 232, 6: φιάλη; byzant. Gefäß bei E. v. Mercklin: ByzZ 41 [1941] 561; auch bei Dölger, Ichth. 5 [1943] T. 301; fraglich ein Bronzebecken aus Kherbet-Zembia: DACL 8, 1, 769f); Wedel (Pfannenschmid 187f), diese aus Baum- u. Ysopzweigen, später Tier-, meist Fuchsschwanz (daher franz. goupillon), schließlich aus Holz oder Metall gefertigt mit Haarbüschel oder Schwammkapsel.

H. Bonnet, Die Symbolik der Reinigungen im ägypt. Kult: Angelos 1 (1925) 103/21. – F. Cabrol, Art. Eau: DACL 4, 2, 1680/90. – F. J. Dölger, Segenswasser als relig. Sicherung der Rennpferde gegen den Schadenzauber beim Zirkusrennen: ACh 1, 221/28. – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (1915). – A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 1 (1909) 43/220. – M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult u. Leben der Alten = Philol Suppl. 14, 2 (1921). – H. Pfannenschmid, Das Weihwasser im heidn. u. christl. Cultus (1869). – P. de Puniet, Art. Bénédictions de l'eau: DACL 2, 1, 698/708. – I. Scheftelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser: ARW 17 (1914) 353/412. – E. Vykoukal, Wasser: LThK 10, 759/65. – Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RVV 9, 1 (1910). – F. Wieseнöfer, Das Weihwasser in der Frühzeit des Christentums u. bei den klass. Völkern des Altertums. Theol. Diss. Münster (1935).

L. Koep (C. Clemen †).

Bestattung.

A. Nichtchristlich. I. Orientalisch. a. Ägypten. Die besonders reichen ägypt. B.-bräuche, über die wir durch literarische u. monumentale Quellen gut unterrichtet sind, beruhen vor allem auf dem Glauben, daß nach dem Tode des Menschen dessen Ka (Lebenskraft) in der Statue des Toten fortlebe u. infolgedessen mit Hausgerät u. Nahrung versorgt werden müsse (Erman-Ranke 344/6). Ihre Ausgestaltung haben sie auch dadurch erhalten, daß man danach trachtete, dem Toten das Schicksal des Gottes Osiris, den man in Abydos begraben glaubte, im Hinblick auf seine Auferweckung zuteil werden zu lassen (ebd. 347f; auch die spätägypt. Mysterienkulte sind wesentlich B.-kulte; vgl. für Isis Firm. Mat. err. 2; für Attis ebd. 3; für Serapis Clem. Al. strom. 1, 21, 106, 6). Für besonders schlimm galt deshalb auch, in der Fremde zu sterben (Sinuhe-Erzählung, 12. Dyn., A. H. Gardiner, Notes on the story of Sinuhe [Par. 1916]; der Text bei Gressmann, Texte 59) oder gar nicht bestattet zu werden. — Ein Bericht über die B. findet sich bereits in der genannten Sinuhe-Erzählung: ‚Gedenke an den Tag, an dem man begraben u. zur Ehrwürdigkeit geleitet wird. Ein Abend wird dir beschieden (?) mit Zedernöl u. mit Binden von der Hand der

Göttin Taït. Man geleitet dich am Tage der B. Die Mumienhülle ist aus Gold u. ihr Kopf aus Lapislazuli. Ein Himmel ist über dir, u. du wirst in den Sargschlitten gelegt. Rinder ziehen dich, u. Sänger schreiten vor dir, u. man vollzieht den Tanz der Muu an der Tür deines Grabes. Man sagt die Opfergebete für dich her u. schlachtet an deinen Opfersteinen ...‘ Noch älter ist das B.-ritual des sog. dramatischen Ramesseumpapyrus, das Anweisungen gibt für die Feierlichkeiten beim Tod des Königs u. zur Thronbesteigung des Nachfolgers Sesostris I (1980/35 vC.), wobei die geschilderten Einzelheiten teilweise erheblich älter sein dürften (vgl. K. Sethe, Dramatische Texte zu altägypt. Mysterienspielen [1928] 81/281). Hier sind bereits alle wesentlichen Grundzüge des späteren Rituals enthalten. Ausführliche Beschreibung eines Begräbnisses geben Smith-Dawson 38/44; Kees, Totengl. 176ff. 358ff; Erman-Ranke 344/73. — Zahlreiche Darstellungen der B. finden sich in den Gräbern, so zB. aus der 5. Dyn. das Sakkara-Grab Nr. 31 bei C. R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten u. Äthiopien (1849/59) 2 Tf. 101; vom Anfang des NR das Grab des Pairi bei Kees, Ägypten Abb. 31; aus der 18. Dyn. das Grab des Haremhab bei Smith-Dawson aO. fig. 4; Grab des Neferḥotep bei Erman-Ranke Abb. 163; aus der 19. Dyn. Hohenpriestergrab aus Memphis, ebd. Tf. 25, 1 = Gressmann, Bilder Nr. 196 u. 196a; viele Abb. bei W. Wreszinski, Atlas zur altägypt. Kulturgeschichte 1 (1923). — Bald nach Eintritt des Todes wurde die Leiche zur Mumifizierung hergerichtet, bei der Zedernöl u. Stoffbinden (vgl. den Sinuhe-Text oben), Gold u. Edelstein (dazu Dölger, ACh 1, 68) Verwendung fanden (K. Sethe, Zur Geschichte d. Einbalsamierung: SbB 1934, 13, 211/39). Dann fand bisweilen, sicher im NR, eine Totenfeier im Garten des Verstorbenen statt, bei der dessen Sarg u. Statue mit Blumen geschmückt u. von Opfergaben umstellt, die Teilnahme des Toten, der von seiner irdischen Habe Abschied nimmt, darstellten (H. Madsen, Die Totenfeier im Garten: Zs. f. ägypt. Sprache 43 [1906] 51/4; vgl. ebd. 41 [1904] 110/13; Abb. aus dem Grab des Minnacht um 1475 vC. bei Kees, Ägypten Tf. 8 = Wreszinski 1 Tf. 278). An die Feier schloß sich die Totenfahrt nach Abydos an, wo man ursprünglich begraben zu werden trachtete, während man sich später mit einem Besuch der Leiche am Grab des Osiris begnügte. Die Fahrt ging zu Schiff auf dem Nil vor sich. In einem Schiff lag der Tote, begleitet von räuchernden u. vorlesenden Priestern, während die Angehörigen auf weiteren Schiffen folgten (Abb. bei L. Klebs, Die Reliefs u. Malereien des MR: AbhH 6 [1922] 57ff; dazugehörige Ritualtexte bei Kees, Totengl. 359f; Erman-Ranke 363). Nach Rückkehr von dieser Fahrt u. schließlich an ihrer Stelle folgte die Überfahrt ans andere Nilufer (Smith-Dawson 38f; Kees, Totengl. 177; Erman-Ranke 364). Nach Verlassen des Schiffes wird der Sarg auf einem von Rindern gezogenen Schlitten transportiert, vor ihm die Frauen, dahinter die Männer, dazu räuchernde u. vorlesende Priester (Ritualtexte bei Kees, Totengl. 362). Vor allem durften die mit dem Sistrum klappernden Klagefrauen zur Vertreibung der bösen Geister (A. Wiedemann, Magie u. Zauberei im alten Ägypten = AO 6, 4 [1905] 25) nicht fehlen (vgl. Lucan. 8, 832 [259 Hosius]: Nos in templa tuam Romana accepimus Isim semideosque canes et sistra iubentia luctus; Abb. Wreszinski 1 Tf. 8). Leichtgeschürzte Tänzerinnen führten mit rhythmischen Tänzen unter Gesang u. Händeklatschen den Zug an (vgl. Kees, Totengl. Abb. 2 untere Reihe). Bisweilen fand im NR eine Art Milchspende von der Milch der den Sarg schleppenden Kühe statt (N. de G. Davies-A. H. Gardiner, The tomb of Amenemhēt [London 1915] 51. Zum Leichenzug vgl. noch Kees, Totengl. 185f. 360/2; Erman-Ranke 364/6 u. Abb. 163, untere Reihe). — Am Grabe selbst folgte die sog. Mundöffnungszeremonie mit *Besprengung, Räucherung, Bekleidung der Mumie u. Libation an derselben (Ritualtexte bei Kees, Totengl. 257/9), bisweilen auch ein Tanz der Muu vor der Grabtüre (vgl. die Sinuhe-Erzählung oben; Kees, Totengl. 366f u. Abb. 3). Darauf wurde das Totenmahl gehalten, bei dem Brot und Bier gereicht u. Rinder geschlachtet u. geopfert werden (Erman-Ranke 366f; Abb. bei Lepsius 2 Tf. 35) u. an dem der Tote in seiner Statue teilnimmt (Kees, Totengl. 178). Wiederum treten Tänzerinnen auf, u. in den sog. ‚Harfnerliedern‘ werden der Genuß des Lebens u. das Glück der Toten besungen (Gressmann, Texte 28f; A. Erman, Die Literatur d. Ägypter [1923] 177f. 314/7; A. Varille, Trois nouveaux chants de harpistes: Bull. de l'Instit. Franç. d'Arch. orient. 35 [1935] 153/60). Nach Versenkung der Mumie in die Grabkammer kehrt schließlich ein Priester den Boden aus, wohl zur Vertreibung der bösen Geister u. zur Wiederherstellung der Grabesintegrität (Smith-Dawson 43f).

b. Zweistromland. Eigentliche B.-ritualien u. monumentale Darstellungen sind bisher nicht bekannt. Für die Kenntnis des B.-wesens sind wir auf vereinzelte Angaben angewiesen. Hier wie in

Ägypten ist B. für die Ruhe der Toten unerläßlich: ‚Dessen Leichnam aufs Feld geworfen ist... sein Totengeist ruht in der Erde nicht‘, heißt es im Gilgamešepos (12, 155/7, Gressmann, Texte 185; vgl. Cuneiform Texts 16 [Lond. 1911] 10 Col. 4,42—5,43). Aus dem kurzen Bericht einer Nabonid-Inschrift erfahren wir, daß bei B. des Königs (Leinen)stoffe, Edelsteine u. Salböl zur Leichenbereitung verwendet wurden (Inschr. 9, 3, 24ff: Vorderasiat. Bibl. 4, 295). Der Tote wurde in einen Sarg gelegt, das Antlitz mit einem Leinentuch bedeckt (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 427 nach einem unpublizierten Text). Schon in Altbabylonien gab es zwei tariflich verschiedene B.-klassen (Urukagina-Kegel BC 6, 4/14 bzw. 14/27: Vorderasiat. Bibl. 1, 48f): B. im ‚Rohr des Enki‘, wohl für die Reichen (so A. Deimel: Orientalia 2 [Rom 1920] 24f; nach Meissner 425 freilich von Feuerbestattung zu verstehen), u. in einem gewöhnlichen Grabe für die Armen. Auch die Gebühren für den offiziellen Klagepriester (kalû) waren gestaffelt (Urukagina-Kegel BC 6, 48f). Dieser trug bei der Leichenfeier unter Mitwirkung von Klagefrauen (Gudea, Stat. B 5, 1/4: Vorderasiat. Bibl. 1, 68f; zu der hier genannten Sängerklasse Deimel aO. 26) Psalmodien u. Klagerufe vor (Meissner 1, 427). — Am Grab selbst fand das Totenopfer statt, bei dem Rinder u. Kleinvieh geschlachtet wurden (Nabonid-Text Z. 29/31, s. oben; Darstellung auf der Geierstele des Eannadu bei Meissner 1 Abb. 168). Daran schloß sich die eigentliche B. an, bei der dem Toten allerlei Beigaben mitgegeben (Meissner 1, 427f; vgl. die zahlreichen Grabfunde aus allen Perioden der babylon.-assyr. Geschichte) u. Wechsellieder gesungen wurden (vgl. E. Ebeling, Ein Hymnenkatalog aus Assur: Berliner Beitr. z. Keilschriftforsch. 1, 3 [1922] 6; dazu JbLw 5 [1926] 215 nr. 220). Schließlich wurde das Grab verschlossen u. der Verschluß beschworen (Meissner 1, 428 nach unpubliz. Text). — Auf dem bisweilen erhöhten Grabhügel errichtete man Herde für den Leichenschmaus (vgl. den Grabungsbericht aus Assur vom 19. 5. 1913: MittDtOrGes 54 [1914] 5), der die Feier abschloß. An ihm nahmen neben den Angehörigen auch ‚die Annunaki u. die Götter, welche das Grab bewohnen‘, teil (unpubliz. Text bei Meissner aO.). Verzehrt wurden die Reste des Totenopfers (Urukagina-Kegel BC 10, 16f: Vorderasiat. Bibl. 1, 50f). Später wurde der Schmaus wohl im Haus des Verstorbenen gehalten (vgl. Gressmann, Texte 280; dazu H. Zimmern, Zum babylon. Neujahrsfest 2: Berichte u. Verh. Sächs. Ges. d. Wiss. 70, 5 [1918] 46). — Die altpersischen B.-riten erscheinen stark vom Gedanken der Dämonenabwehr u. der Reinigung geformt (f. Scheftelowitz, Die altpers. Religion u. das Judentum [1920] 34/8; Chantepie, Lehrbuch 2[4] [1925] 248). Hier wird die Leiche auf einer Eisenbahre von zwei weißgekleideten Trägern unter Priestergebet u. Geleit der Angehörigen zu einem Leichenturm getragen u. den Geiern zum Fraß überlassen; die Knochenreste werden in einem Brunnenschacht versenkt. Anschließend wird ein dreitägiges Trauerfest gefeiert (solange weilt die Seele noch im Hause) u. dann das Totenmahl gehalten (Chantepie 248/51; zum Totenopfer noch Dölger, ACh 1, 136).

c. Biblisch-jüdisch. Nicht bestattet werden ist auch für den Menschen des AT die größte Schmach (Is. 14, 19; Jer. 16, 4) u. bedeutet Ruhelosigkeit in der Unterwelt (Nötscher 96). Als Pflicht obliegt die B. den Angehörigen, namentlich dem Erbsohn (Gen. 50, 1ff; 2 Sam. 21, 10), u. soll möglichst standesgemäß vollzogen werden (Sir. 38, 16). Sie wird selbst dem Feind (zB. Jos. 8, 29; 10, 26f; 2 Sam. 21, 12/4) u. dem Verbrecher (Dtn. 21, 23; 1 Reg. 13, 22ff; vgl. Mt. 27, 57ff) gewährt. Tote begraben gilt als gutes Werk (Tob. 1, 18; 2, 3ff; 12, 12), im späteren Judentum bei Verstorbenen ohne Angehörige als Pflicht (vgl. Strack-B. 4, 578), von der allerdings B.-Vereine entbinden (ebd. 580f; 1, 487). Kampftruppen hatten wohl noch eigene B.-kommandos (vgl. Ez. 39, 14f). Leichenverbrennung galt als Schande, die man nicht einmal dem Feind antun soll (Am. 2, 1), da der Leib nicht zerstört werden darf (B. Jacob, Auge um Auge [1929] 69; die in römischer Zeit übernommenen Ossuarien dienten zur Aufbewahrung von Knochenresten, vgl. C. Watzinger, Denkmäler Palästinas 2 [1935] 69f; sie sind kein Zeichen für Feuerbestattung, die im semit. Bereich nicht üblich war, vgl. Nötscher 97; Gen. 38, 24; Lev. 20, 14; 21, 9 handelt es sich um Feuertod als Strafe für Unzuchtsvergehen). — Nach dem Verscheiden schließen die Angehörigen dem Toten die Augen (Gen. 46, 4). Die Leiche wird gewaschen (Act. 9, 37), gesalbt (Mc. 16, 1), in Leintücher gehüllt (Mt. 27, 59; vgl. *περιστέλλειν* u. ä. Tob. 12, 13; Ez. 29, 5 LXX; Act. 5, 6. 10) u. im Hause aufgebahrt. Die Mumifizierung der Leiche Jacobs erscheint als ägyptische Sitte u. Ausnahme (Gen. 50, 2f), vielleicht im Interesse seiner späteren Überführung (ebd. 26; dazu Targ. Jerus.; G. Kittel, Die Probleme des palästinens. Spätjudentums u. das Urchristentum [1926] 169ff). Die Ehre eines wohlriechenden ‚Leichen-

brandes' aus köstlichen Spezereien wurde Königen (2 Chr. 16, 14; Jer. 34, 5; kaum Am. 6, 9f; vgl. 2 Chr. 21, 19; Joseph. ant. 17, 8, 3; bell. Jud. 1, 33, 9), später überhaupt den vornehmen Toten zuteil (M. Löhr, Das Räucheropfer im AT [1927] 166f), wohl zunächst, um den üblen Geruch zu vertreiben, später in Luxus ausgeartet (Klein 31_5). — Die Angehörigen pflegten ihrem Schmerz heftigen Ausdruck zu geben (Gen. 50, 1; Selbstverletzungen waren als heidnisch verboten, Lev. 19, 28; dazu Dölger, ACh 1, 197), namentlich durch Schlagen an die Brust, Aufstampfen, Händeringen u. ä. (G. Stählin: ThWb 3, 835ff). Die Trauer dauerte im allgem. 7 Tage (1 Sam. 31, 13). Sie bestand vor allem in der Totenklage, einem geformten Klagegesang (G. Stählin: ThWb 3, 148ff; Strack-B. 4, 587/90; fest formulierte Klagerufe vgl. Jer. 22, 18; 34, 5; 1 Reg. 13, 30; Am. 5, 16), der, von berufsmäßigen Sängern u. Sängerinnen ausgeführt (2 Chr. 35, 25) u. von Flötenspielern begleitet (Mt. 9, 23; Kethub. 46b gibt als Minimum 2 Flöten an; Apoc. Soph. 1, 1/4 erwähnt Zitherspiel), eine Ehrung des Toten, dessen Unterbleiben Schande bedeutete (Nötscher 95; vgl. das Spiegelbild im Begräbnisspiel der Kinder, Mt. 11, 16f; Lc. 7, 31; dazu Stählin 152. 154. 844; ferner das Fehlen der Totenklage als prophet. Zeichen, Jer. 16, 5ff; Ez. 24, 15ff). — Im Hause beginnend, zog sich die Totenklage über den Leichenzug hin (2 Sam. 3, 31f; Strack-B. 1, 521f; 4, 582f), der vor allem in spätjüdischer Zeit seine reiche Ausgestaltung erhielt (über Hornsignal zu Beginn, Vorschriften bezüglich der Tragbahre, der Träger, der Sargembleme, der Fackeln, des Verhaltens der Zuschauer aus dieser Zeit u. a. m. vgl. S. Krauss, Talmud. Archäologie 2 [1911] 58f. 64; Strack-B. 4, 590; J. Perles, Die Leichenfeierlichkeiten im nachbibl. Judenthume [1861] 379/81). Am Grab oder in der Synagoge fand die Leichenrede statt, von bezahltem Redner zum Lob, aber auch zum Spiegel des Toten gehalten, den man als Zuhörer glaubte (Krauss aO. 66/9; Klein 52; Strack-B. 4, 482/90). Nach erfolgter Beisetzung hielt man auf dem Rückweg den 2. Abschnitt der Klage (vgl. Lc. 23, 48; Act. 8, 2; Ev. Petr. Frgm. 50ff) u. versammelte sich zum Leichenmahl (nach Nötscher 94 fraglich), bei dem namentlich das ‚Trauerbrot' gegessen wurde (Ez. 24, 17; Jer. 16, 7; Hos. 9, 4; weitere Speisen, zB. Linsen, Eier bei Strack-B. 4, 594). Gedacht als Trost für die Angehörigen, kam diesem Mahl keinerlei kultischer Charakter zu (Heinisch 84f; vgl. die Ablehnung heidn. Totenopfer Ps. 106, 28ff; wohl hat man in alter Zeit den Toten bisweilen Speise mit ins Grab gegeben, Nötscher 94). Alles in allem war für Propheten (Joel 2, 13) wie für Christus (Mt. 8, 22) Anlaß genug, vor Veräußerlichung u. Übertreibung zu warnen. — Über die Formen des *Grabes vgl. BRL 237/52; Nötscher 97/104.

II. Griechisch-römisch. a. Allgemeines. Die Einzelelemente der B., in vorgeschichtlicher Zeit erwachsen aus der Notwendigkeit, die Leiche fortzuschaffen, aus der Sorge, die posthume Existenz des Verstorbenen zu sichern oder zu erleichtern, aus der Angst vor der Macht der abgeschiedenen Seelen u. aus dem Verlangen, diese Seelen zu beschwichtigen, endlich aus den elementaren Äußerungen der Liebe, der Pietät u. der Dankbarkeit, erscheinen zu Beginn der geschichtlichen Zeit bereits in einem rituell geregelten Ablauf, dessen aus der Natur der Sache sich ergebendes Grundschema allen Völkern gemeinsam ist: Bereitung des Leichnams im Hause, Leichenzug, Beisetzung. Besonderheiten resultieren aus der nach Kulturlage, Traditionsgebundenheit, Beeinflussung seitens anderer Kulturen, Rang des Verstorbenen u. sozialer Stellung seiner Familie jeweils verschiedenen Einzelsituation. — Die B. der Toten war für den Menschen der Antike stets menschliche u. religiöse Pflicht zugleich. ‚Die dieser Pflicht zugrunde liegende Vorstellung ist, daß die Seele des Unbeerdigten ruhelos umherirrt u. den Lebenden feindlich ist. Durch die Beerdigung u. die damit verbundenen Opfer wird sie in das Grab gebannt' (Mau 347; vgl. Rohde 1, 14/22; Sueton. Calig. 59). Die Pflicht der B. obliegt zunächst den Verwandten (Antigone). In Athen war ἐναγής auch, wer den Leichnam eines Fremden fand u. ihn nicht mit Erde bedeckte (Schol. Sophocl. Antig. 255). Selbst Feinde nicht zu begraben galt als gottlos (Paus. 1, 32, 5; 9, 32, 9; Hermann-Bl. 375_2). Auf bestimmten Verbrechen stand die Strafe der B.-verweigerung (Rohde 1, 217f); diese konnte auch von Fall zu Fall beantragt werden (Suet. Vesp. 2). Anderseits wurden auch die Leichen Hingerichteter auf Bitten von Verwandten u. Freunden zur B. freigegeben (Mt. 27, 58 u. Par.). Besonders grausam war es, den Angehörigen Verurteilter die Totentrauer zu verbieten (Suet. Tib. 61). — Da der Totenkult Familienangelegenheit war, blieb die B. in der Heimat das erstrebenswerte Ideal. In der Ferne Verstorbene wurden deshalb zur B. nach Hause gebracht, entweder in der Aschenurne (Suet. Calig. 15) oder leicht einbalsamiert, damit die *Leichenverbrennung in der Heimat stattfinden konnte (Suet. Tib. 7). Die Leiche des Kaisers

Augustus wurde auf ihrem Transport von Nola nach Rom während der Marschpausen entgegen allem Herkommen in der Basilika oder dem Hauptttempel der berührten Städte niedergelegt (Suet. Aug. 100). Tiberius bedurfte der Absolution seitens des Senates dafür, daß er diesen Zug begleitet u. die Leiche berührt hatte (Cass. Dio 56, 31; vgl. aber 54, 28). Verweigerung der letzten Ruhestätte in der Familiengruft beraubte die Seelen der davon Betroffenen der erwünschten Totenpflege (Suet. Aug. 101). — Das Verlangen, auch den in der Fremde Verstorbenen u. Bestatteten den gebührenden Totenkult zukommen zu lassen, führte schon in homerischer Zeit zu der Notlösung des *Kenotaphs, das man der aus der Ferne abberufenen Seele als Wohnung anbot (Rohde 1, 66). Rom kannte auch den Brauch der B. des os resectum, meist des Kopfes, in der Heimat, wenn die Überführung der ganzen Leiche zu schwierig war (Rohde 1, 28_1; Cass. Dio 47, 49). Für Persönlichkeiten, deren Bedeutung über den engeren Rahmen einer Stadt hinausging, wurden Kenotaphe auch dort errichtet, wo man sich zum Totenkult verpflichtet fühlte, das *Grab selbst aber nicht erreichen konnte (Suet. Claud. 1). — Wie in den Städten Griechenlands der Rat (Rohde 2, 338f), so konnte in Rom der Senat verdiente Bürger durch B. auf Staatskosten ehren (Suet. Vitell. 3; Cass. Dio 46, 51; 47, 17). Damit war öffentliche Trauer verbunden, wobei die Werkstätten schlossen, die Gerichtsverhandlungen aussetzten u. die Bürgerschaft Trauerkleidung anlegte. Die Trauerkleidung war dunkel, grau oder schwarz, ohne Schmuck u. Amtsabzeichen; die Männer zogen die Toga über den Kopf, die Frauen lösten das unbedeckte Haar. Soldaten erhielten nach Möglichkeit gemeinsames Grab u. gemeinsames Denkmal (Marathon: CIA 2, 471, 26; Suet. Aug. 12; id. Calig. 3). Im allgem. aber mußte jeder selbst oder durch seine Familie für Grab u. B. aufkommen. Ärmere Leute trafen diesbezüglich Vorsorge durch Beitritt zu einem B.sverein (Rohde 2, 338). Gänzlich Unbemittelte wurden nach dem Tode wahrscheinlich durch städtische Organe abgeholt u. ohne jeden Ritus auf Staatskosten verbrannt (Martial. 8, 75, 9). — Gegen übertriebenen Luxus bei der B. richteten sich in Griechenland lokale Vorschriften, hauptsächlich die Gesetze Solons (Plut. Sol.), u. in Rom das Zwölftafelgesetz (Cic. leg.), jedoch ohne nachhaltige Wirkung. Gegen die gesamte Totenpflege wandte sich ebenso erfolglos die Philosophie der *Aufklärung (Rohde 2, 336) wie die Indiskretion der Spötter (Luc. luct.). Tradition u. Volksglaube erwiesen sich als stärker im Reiche des Unerforschlichen denn Gesetze u. Spekulationen. — Die Anteilnahme an einem Trauerfall konnte man bekunden durch Beteiligung an der B., durch Beileidsbesuche oder Beileidsbriefe; für letztere standen Musterbriefe zur Verfügung (A. Deissmann, LO[4] 144). Griechische Städte ordneten bei Staatsbegräbnissen Trostreden für die Angehörigen an. ‚Die Trostgründe sind übrigens, soweit sie angedeutet werden, ganz von aller Theologie frei' (Rohde 2, 339_1). Die Städte des Imperiums senden Beileidsgesandtschaften bei Trauerfällen im Kaiserhaus (Suet. Tib. 52). Allgemein aber hatten die Philosophen als die ‚Seelsorger' der heidnischen Spätantike schriftlich u. mündlich solche Tröstungen zu spenden (vgl. die Literaturgeschichten zum griech. *παραμυθητικός* u. zur lat. consolatio). Letzten Endes münden alle diese Tröstungen in die immer gleiche Resignation gegenüber einem unabwendbaren Schicksal.

b. Aufbahrung. Als röm. Sitte erscheint das Auffangen des letzten Hauches durch einen der nächsten Angehörigen (Verg. Aen. 4, 684f; Cic. Verr. 5, 118; cons. ad Liv. 97. 158), als strenge Pflicht bei Griechen u. Römern das Schließen der Augen u. des Mundes (Od. 11, 426; Il. 11, 453; Eurip. Phoen. 5, 1462; Verg. Aen. 9, 489; Plin. 11, 150; ArchZtg 4 [1846] Taf. 47). Damit der Mund sich nicht wieder öffnen kann, werden um Stirn, Wangen u. Kinn schmale Woll- oder Leinenbinden gelegt (Luc. luct. 19); zuweilen sind diese Binden aus Gold oder Blei (AM 11 [1886] 367ff). Lassen sich das Auffangen der Seele im letzten Atemzuge als Zeichen der Liebe u. die Schließung von Augen u. Mund als pietätvolle Vorsorge gegen die Entstellung des Antlitzes erklären, so müssen doch ebenso sehr superstitiöse Motive dabei in Rechnung gestellt werden (Rohde 1, 23_1). Unmittelbar nach dem Verscheiden schiebt man dem Toten eine Münze in den Mund (Mau 342; Blümner 486), die Rohde 1, 25 u. 306_3 (vgl. Bruck 145. 337f) als spätere unterste Stufe der rein symbolischen Mitgabe an Stelle der in frühester Zeit geübten tatsächlichen Mitgabe des gesamten beweglichen Besitzes des Verstorbenen ansieht, die Mau hingegen als Fährgroschen für Charon erklärt. Die Leiche wird von den weibl. Angehörigen gewaschen u. gesalbt, dann je nach Rang u. Vermögen gekleidet (Luc. luct. 11: aufs zierlichste), in der Regel weiß, auf Vasenbildern, die für Aufbahrung, Totenklage u. Leichenzug reiche Illustrationen bieten, immer bunt (Mau 334; Blümner 484). Die Römer kleiden die Toten in ihre

Amtstracht, manchmal auch als besondere Ehrung in eine höhere, als sie dem Lebenden zustand (Blümner 484f); Frauen erhalten ihren Schmuck (ebd. 485). Schließlich werden Blumengewinde auf die Bahre gelegt u. dem Toten wird ein Kranz aus der den Unterirdischen heiligen Myrte (Rohde 1, 151_5. 220_2) oder aus den Blumen der Jahreszeit (Luc. luct. 11; Min. Fel. Oct. 12) aufgesetzt; bisweilen besteht dieser Kranz aus goldenen oder vergoldeten Rosen (Mau 334). Nach Tert. cor. mil. 10 ist dieser Kranz ein Zeichen der consecratio des Toten, nach Schol. Aristoph. Lys. 601 aber der Siegeskranz nach beendetem Lebenskampf (vgl. K. Baus, Der Kranz [1940] 124ff). Unter die Leiche legte man in Athen Thymian u. vier gebrochene Weinreben (Rohde 1, 219); unter das Paradebett stellte man Lekythen (Aristoph. eccles. 538. 1030). In allen Einzelheiten erscheint so die Aufbahrung als vorweggenommene Beisetzung. Um die Bahre bzw. das Paradebett, die im Vorderhause bzw. im Atrium ihren Platz erhalten, werden Thymiaterien u. Kandelaber mit brennenden Lichtern aufgestellt (Mau 335; Blümner 485). An der Türe hält man in einem Gefäße Wasser bereit, das aus einem anderen, nicht durch eine Leiche verunreinigten Hause geholt werden muß, u. legt einen Lorbeerzweig dazu als Sprengwedel für die Lustration derer, die das Haus verlassen (*Besprengung A III). Das Trauerhaus kennzeichnet von außen ein Zypressenzweig, wodurch Ängstliche vor der Verunreinigung durch eine Leiche gewarnt werden sollen (Serv. Aen. 3, 64; 3, 681; 4, 507); Ärmere begnügen sich in Rom mit einem Tannenzweig. — Sind Leiche u. Trauerhaus soweit hergerichtet, dann setzt die Totenklage ein (Mau 335. 349). In Rom war der erste laute Ausbruch des Schmerzes als conclamatio oder clamor supremus schon im Augenblick des Hinscheidens erfolgt als Konstatierung des eingetretenen Todes (Ovid. tr. 3, 3, 43); vielleicht wurden dabei auch tubae verwendet. Zur Totenklage nach erfolgter Aufbahrung versammeln sich Verwandte u. Freunde, die sich ungehemmt ihrem Schmerz überlassen; sie weinen, schlagen sich die Brust, raufen sich die Haare u. zerkratzen sich die Wangen, wälzen sich wie in Verzweiflung auf dem Boden u. schlagen mit den Köpfen gegen das Pflaster; an manchen Orten herrscht der Brauch, die Kleider zu zerreißen u. sich Asche auf das Haupt zu streuen. Längere Anreden an den Toten geben dem Schmerz um den Verlust u. um die Trennung Ausdruck; dabei faßt der Redende liebkosend das Haupt des Toten (Luc. luct. 12; eine anschauliche Darstellung der Aufbahrung ist das Haterierrelief im Lateran; vgl. Helbig, Führer 2^3, 30). Gleichzeitig mit diesen spontanen Äußerungen der Trauer vollzieht sich die konventionell gebundene Form der Totenklage, ausgeführt von gemieteten Sängern u. Klageweibern, deren vielleicht respondierender Gesang durch Flöten- u. Saitenspiel unterstützt wird; ein Vorsänger rezitiert vorbereitete Leichengesänge, in Rom naenia genannt, die wohl Totenklagen allgemeinster Art enthalten (Rohde 1, 221; Mau 335. 349). Der Lärm der Totenklage sollte der anwesend gedachten Seele des Verstorbenen die Größe des Schmerzes um seinen Verlust bezeugen u. sie dadurch beschwichtigen; die Totenklage ist also schon Teil des Seelenkultes. Allzu lautes u. langes Schreien dagegen könnte die Ruhe des Toten stören u. ihn veranlassen wiederzukehren (Rohde 1, 222f). Gesetzliche Verordnungen über Beschränkung des Teilnehmerkreises u. Eindämmung der allzu heftigen Totenklage sind aus vielen griech. Gemeinwesen überliefert (Rohde 1, 221/3). Die Schilderungen Il. 18, 343/55 u. Luc. luct. 11/13 belegen die Kontinuität der Aufeinanderfolge aller Einzelmomente von der Schließung der Augen bis zur Totenklage über ein Jahrtausend hin. Die Aufbahrung dauerte in der Regel wohl nur einen einzigen Tag; und zwar füllte sie den ganzen auf den Sterbetag folgenden Tag (Mau 335. 349). Vgl. hierzu Freistedt 2. 36f. 134. 154. 190, der Zeugnisse für eine Bestattung am Todestag sammelt u. die verbreitete Sitte, den Toten erst am 3. Tag beizusetzen, 53/118 auf die Vorstellung zurückführt, daß die Seele noch drei Tage beim Leibe verweile.

c. Leichenzug. Normalerweise wohl in der Frühe des 3. Tages (des Tages nach der Aufbahrung) nach voraufgegangener Ankündigung (funus indicere; Blümner 491; vgl. auch *Festankündigung) zieht der Leichenzug vor Sonnenaufgang aus, vermutlich, um die Sonne nicht durch den Anblick einer Leiche zu verunreinigen. B. bei Nacht gilt als schimpflich (Eurip. Troad. 448) u. kommt nur für Kinder, ganz arme Leute u. für die translatio cadaveris in Betracht (Mau 350); Julian schreibt die B. bei Nacht allgemein vor (Cod. Theod. 9, 17, 5). Die Leiche wird mitsamt dem Lager, auf dem sie ausgestellt war, aus dem Hause getragen. In ältester Zeit scheint man die Leichen reicher Adeliger auf einem mit *Baldachin versehenen Wagen zum Grabe gefahren zu haben (MonInst 9, 39). Verwandte u. Freunde sowie gemietete Klagemänner u. -weiber bilden für gewöhnlich

den Leichenzug. Solon beschränkte die Teilnahme der Männer, die der Leiche voraufgehen sollten, nicht, wohl aber die der Frauen, die der Leiche folgen mußten, soweit sie unter 60 Jahren waren, auf die Nächstverwandten bis zum 3. Glied (Demosth. 43, 62. 64) u. dämpfte den Lärm der Klageweiber (Plut. Sol. 12). Anderswo waren die einschränkenden Bestimmungen noch strenger (Rohde 1, 224f). Für die Bekleidung der Leiche hatte Solon drei Teile gestattet: Unterlage, Kleid, Decke (Plut. Sol. 21; vgl. Ditt. Syll. 468). Die Bahre wird getragen von berufsmäßigen Leichenträgern, Angehörigen, ausgewählten Jünglingen oder von solchen, die sich dem Verstorbenen gegenüber zu diesem Ehrendienst verpflichtet fühlen (Suet. Caes. 84; id. Aug. 100: Munizipalbeamte, Ritter u. Senatoren tragen die Bahre des princeps). Die Leichenzüge prominenter Persönlichkeiten, zu denen die ganze Stadt herbeiströmt, werden in Rom zur regelrechten pompa ausgestaltet u. gleichen in vieler Beziehung dem Triumphzug. Sie werden angekündigt durch den Herold u. geordnet durch den dissignator, der durch schwarzgekleidete Liktoren unterstützt wird. Musik eröffnet den Zug (das Zwölftafelgesetz gestattete nur 10 tibicines). Klageweiber (praeficae) singen die naeniae. Es folgen Mimen u. Tänzer, denen auch Scherze erlaubt sind. Männer mit Wachsmasken (imagines) u. Amtstracht stellen den Toten u. dessen Vorfahren dar; zur Zeit des Polybius fuhren diese auf Wagen (Belege bei Blümner). Cäsars Bild darf allerdings bei der B. seiner Verwandten nicht mitgeführt werden, da er ein wirklicher Gott ist (Cass. Dio 47, 19); das gleiche gilt für das Augustus-Bildnis (ib. 56, 46). Nach Darstellungen der von dem Toten vollbrachten Taten ziehen die testamentarisch freigelassenen Sklaven auf, den Kopf mit dem pileus bedeckt. Es schließen sich schwarzgekleidete Liktoren an mit gesenkten fasces. Brennende Fackeln zeigen das Nahen der Leiche an; diese Fackeln sind wohl kaum als Überrest ursprünglich nächtlicher Leichenzüge anzusprechen; sie werden auch nicht nur zum Anzünden des Scheiterhaufens mitgetragen; sie gehören vielmehr zum Leichenzug als der verlängerten πρόθεσις. Schon dem Verscheidenden war die Fackel angezündet worden (Min. Fel. Oct. 38, 3). Das mitgetragene Feuer dürfte lustralen oder apotropäischen Charakter besitzen. Das Gesicht des Toten ist in der Regel sichtbar u. darum oft geschminkt (Serv. Aen. 9, 485; Cass. Dio 61, 7). Ausnahmsweise war das Antlitz des Augustus bei der pompa verhüllt, vermutlich weil schon mehrere Tage seit dem Hinscheiden vergangen waren; als Ersatz wurde sein Brustbild aus Wachs mitgeführt, mit dem Triumphgewand umhängt (Cass. Dio 56, 34). Zuschauer des Zuges werfen *Blumen auf die Bahre Scipios (Plin. h. n. 21, 10). Verlangt es der hohe Rang des Toten, dann wird die Bahre die bei Augustus aus Elfenbein u. Gold bestand u. mit purpurnen, golddurchwirkten Decken belegt war, auf dem Forum vor der Rednerbühne niedergestellt, u. hier wird der Tote durch Leichenreden u. Gesänge geehrt. Die laudatio funebris obliegt in der Regel dem Erben, bei Staatsmännern der Obrigkeit. Die Verlesung des Testamentes u. die Leichenreden, die stets auf die Verherrlichung des Toten ausgerichtet sind, bieten auch günstige Gelegenheit zu politischer Agitation (Antonius an Cäsars Leiche: Cass. Dio 44, 36/49).

d. Beisetzung. Die pompa zieht darauf unmittelbar zum Grabe oder zu dem in der Nähe des Grabes errichteten Scheiterhaufen. Den Zweck der *Leichenverbrennung, von Homer bis Hadrian neben der Erdbestattung gebräuchlich u. im Verhältnis zu dieser je nach Ort u. Zeit schwankend, sieht Rohde 1, 27/32 in der schnelleren Abdrängung der Psyche von der Oberwelt zu ihrem u. der Überlebenden Vorteil. Für die röm. Zeit kann diese Begründung aber nicht mehr gelten, da die Leichen in der Fremde Verstorbener nach Rom verbracht u. dort erst eingeäschert werden (Suet. Tib. 7); Livias Leiche wird lange aufbewahrt, weil man mit der Verbrennung bis zur Ankunft des Tiberius warten will (Suet. Tib. 51). Mitverbrannt werden die Grabbeigaben, darunter in alter Zeit auch Menschen (Il. 23, 175f; Luc. luct. 14). Auf Cäsars Scheiterhaufen werfen röm. Frauen spontan ihren Schmuck u. die bullae ihrer Kinder, die Mimen ihre Prunkgewänder, die Veteranen ihre Waffenstücke (Suet. Caes. 84), da die vorbereiteten *Grabbeigaben (munera) zum Marsfeld bestellt worden waren, die Verbrennung aber auf dem Forum erfolgte. Scheiterhaufen, Grab u. *Kenotaph werden feierlich umritten oder umschritten (Il. 23, 13; Cass. Dio 56, 42; Suet. Claud. 1). — Mit der Leichenverbrennung ist die B. für die weitere Trauergemeinde abgeschlossen (Cass. Dio 56, 42; Suet. Tib. 32), die nach dem Aufsammeln der Gebeine aus der Asche u. der Niederlegung derselben in einer Urne durch Besprengung mit Wasser gereinigt u. mit der Formel ‚ilicet' entlassen wird (Verg. Aen. 6, 229/31). Die Urne wird in einem Grabbau (*Grab) beigesetzt; darin dürfte die Vorstellung nachleben, daß erst durch die ursprüngliche Erdbestattung

den Bedürfnissen des Toten volles Genüge geschehen ist. — Ist der Leichnam nicht verbrannt worden, dann wird er ganz so, wie er auf dem Paradebett liegt, im Grabe niedergelegt (depositio), zusammen mit den Grabbeigaben. Bei bürgerlicher B. ohne öffentliches Interesse findet die laudatio funebris am Scheiterhaufen vor dem Entzünden, oder falls die Leiche nicht verbrannt wird, am Grabe selbst statt. Man küßt den Toten zum Abschied (Suet. Otho 12; Cass. Dio 74, 5) u. ruft ihm am Schluß der Feier ein dreimaliges Vale zu (Dölger, Ichth. 2, 402). — Noch am gleichen Tage versammelt der Leichenschmaus die Trauergemeinde am Grabe oder zu Hause (Rohde 1, 231f; Luc. luct. 24) oder auch in der Nähe des Scheiterhaufens (Cass. Dio 40, 49). Das Zwölftafelgesetz hatte die circumpotatio beim Leichenmahl verboten, aber ohne Erfolg. Das Leichenmahl war eine Mahlzeit für den Toten zu seiner Beschwichtigung, aber auch mit dem Toten, der anwesend gedacht u. dem wie einem Lebenden aufgetragen u. vorgelegt wurde (Klauser, Cathedra 145). Vorher war am Grabe ein Opfer dargebracht worden, meist ein schwarzes Tier, das der Seele allein zukommen sollte u. darum ganz verbrannt wurde (Rohde 1, 243). Das Grab selbst war durch ein eigenes Opfer geheiligt worden. Die langsam sich verallgemeinernde Heroisierung der Toten hat auch den Charakter von Totenopfer u. Leichenmahl beeinflußt, die je nach der Ausdehnung der Trauerzeit u. ihrer Abstufungen am 3., 7., 9., 30., 40. u. besonders am Jahrestag wiederholt wurden, um etwaige Versäumnisse der vorhergehenden Feiern auszugleichen (vgl. Freistedt). — Für die seit etwa dem 3. Jh. vC. wieder auflebenden Leichenspiele bei der B. hochstehender Persönlichkeiten bot die glänzende Schilderung der Ilias von der B. des Patroklus (23, 262/897) das ideale Vorbild. Auch die Leichenspiele dienten der Beruhigung u. Ergötzung der abgeschiedenen Seele. Außer den bei der B. improvisierten Spielen veranstaltete die Kaiserzeit große Leichenmahle u. glanzvolle Totenspiele noch lange Zeit nach der B., so daß genügend Zeit vorhanden war für eine gründliche Vorbereitung derselben (Suet. Caes. 26; id. Tib. 7; id. Claud. 2); manche wurden alljährlich wiederholt (id.Claud. 11). Selbst die pompa konnte mit einer Wachsleiche nachgeholt werden, wenn die B. zu einfach gewesen war (Cass. Dio 74, 4f). — Außer dem Grab werden auch die Stätten des Sterbens u. der Verbrennung gekennzeichnet u. verehrt (Cass. Dio 44, 51; 47, 18f; 56, 46; 67, 3).

B. Christlich. a. Allgemeines. Die christl. Überlieferung betont, daß die Tatsache der Bestattung oder Nichtbestattung für das Fortleben im Jenseits ohne Bedeutung sei (Aug. civ. D. 1, 12; wiederholt cura pro mort. ger. 2, 4), die Pflicht der Bestattung ist ihr ebenso selbstverständlich. Man begründet sie mit dem Hinweis auf die Erlösung (Aug. cura pro mort. ger. 3, 5= civ. D. 1, 13) u. vor allem auf die Auferstehung (Aug. cura pro mort. ger. 18, 22). Die Pflicht der Bestattung ist um so dringlicher, als für den antiken Menschen jeder Totenkult am Grabe haftet; ohne Grab ist kein Totengedächtnis möglich (vgl. *Kenotaph u. *Märtyrerkult). Aus dem gleichen Grunde wünscht man auch, in der Heimat bestattet zu sein (Aug. conf. 9, 11). Das Recht auf ehrliche Bestattung u. Totentrauer ist allein dem hingerichteten Verbrecher versagt (Mommsen, StrR 987). Doch kann auch sein Leichnam auf Bitten den Verwandten zur Bestattung freigegeben werden (Dig. 48, 24, 1: Corpora eorum qui capite damnantur cognatis ipsorum neganda non sunt; 48, 24, 3 sieht sogar vor, daß sie quibuslibet petentibus auszuliefern seien). Diese Auslieferung wird in der Spätzeit nicht leicht verweigert. Eine Ausnahme machen nur die wegen Majestätsverbrechen Hingerichteten (Dig. 48, 24, 1: Nonnumquam non permittitur, maxime maiestatis causa damnatorum). Der Fall trat häufiger ein im Christenprozeß, zB. bei den Märtyrern von Lugdunum (Eus. h. e. 5, 1, 62). Man warf damals ihre Asche in die Rhône. In anderen Fällen blieben die Leichen auf dem Richtplatz liegen, den Vögeln u. Hunden zum Fraß (Märtyrergruppe von Ss. Giovanni e Paolo, Rom: P. Franchi de' Cavalieri: StT 65 [1935] 343; Wilpert, Mos. Taf. 131). Ähnliche Bestimmungen übernimmt später auch die kirchliche Gesetzgebung. Die 2. Synode v. Braga vJ. 563 verbietet cn. 16 die feierliche Bestattung von Hingerichteten. Ihnen werden die Selbstmörder gleichgestellt. — Die Pflicht der B. obliegt zunächst der Familie (*Grab). Die weniger bemittelten Volksschichten bilden zu ihrer Sicherung zahlreiche collegia funeraticia. Ihre Funktionen übernimmt in christlicher Zeit wenigstens teilweise die Gemeinde (Tert. apol. 39: egenis alendis humandisque). — Die Herrichtung des Begräbnisses lag in den Händen der libertinarii (auch funerarii: Firm. Mat. math. 3, 5, 23; 3, 9, 3). Sie übernehmen das Waschen u. die Aufbahrung der Leiche (pollinctores: Apoll. Sid. 3, 13, 5; Firm. Mat. aO.), stellen die Träger auf dem Wege zum Grabe (vespillones: Fulgent. expos. serm. ant. 2) u. verleihen das

nötige Gerät. Sie werden im 4. Jh. abgelöst (in welchem Umfang ist nicht ganz klar) durch das Institut der Copiatae; vgl. *Fossor. — Im einzelnen schließen sich die B.-gebräuche der Spätantike aufs engste an die der frühen u. mittleren Kaiserzeit an. Die Christen folgen hierbei bis auf ganz bestimmte Einzelheiten, auf die jeweils hinzuweisen sein wird, dem Brauch ihrer Umgebung (Aug. in Joh. tr. 120, 4: Ita quippe, nisi fallor, admonuit in huiusmodi officiis quae mortuis exhibentur, morem cuiusque gentis esse servandum). Monika wird in Ostia begraben sicut illuc fieri solebat (Aug. conf. 9, 12, 32). Trostbesuche u. -briefe werden wie in der heidn. Antike gepflegt; jetzt jedoch werden die christl. Trostgründe in ihrer Überlegenheit gegenüber den heidn. Trostversuchen stark herausgestellt (Basil. ep. 5. 206. 302).

b. Aufbahrung (Prothesis). Sobald ein Mensch gestorben ist, drückt man ihm die Augen zu (Eus. h. e. 7, 22, 9; Aug. conf. 9, 12, 29). Die Anwesenden brechen dabei in laute Klagen aus, zerreißen die Kleider, schlagen den Kopf gegen den Boden u. rufen den Namen des Verstorbenen (conclamatio: Eus. v. Const. 4, 65, 1). In christlichen Kreisen müht man sich, diese Ausbrüche des Schmerzes zu mäßigen. Den Gesang von Ps. 100 erwähnt Aug. conf. 9, 12, 31. Alsdann wäscht man den Toten (Eus. h. e. 7, 22, 9; Tert. apol. 42; Greg. M. dial. 4, 27; Greg. Tur. v. patr. 6, 7; 9, 3; 20, 4 u. a.) u. salbt ihn (Min. Fel. 12, 6; Clem. Al. paed. 2, 62, 3; 66, 1; Greg. Naz. or. 7, 16; Greg. Tur. glor. conf. 104). Die Verwendung von Myrrhe bezeugt Prud. cathem. 10, 51: aspersaque myrrha Sabaeo corpus medicamine servat. Die Salbung lebt weiter in der gleich zu erwähnenden Totenölung. Eine eigentliche Einbalsamierung ist selten u. naturgemäß Angelegenheit vermögender Kreise (Funde einbalsamierter Körper bespricht A. de Waal 878). Sodann bekleidet man den Toten. Regel war wohl, wenn man sich nicht einfach damit begnügte, den Toten in Binden oder Leinentücher zu hüllen (so wohl vielfach in den Katakomben; Reste zweier Leichen in S. Callisto, einer weiteren in Panfilo: RivAC 3 [1926] 93; vgl. auch die Darstellungen im Menol. Basil. II Taf. 3. 43. 218. 298), die weiße Tunika (Greg. Nyss. v. Macr.: PG 46, 988 D; mönchischer Brauch breitet darüber dann noch ein dunkles Himation: ebd. 992 C; weitere Belege bei Blümner 484_{10}). Eine grüne Tunika trägt der Tote in der Darstellung einer Prothesis in der Kammer X unter S. Sebastiano (H. Lietzmann, Petrus u. Paulus[2] [1927] 303, Taf. 10). Darüber folgen die Gewänder, die dem Toten bei Lebzeiten zustanden, Toga, Chlamys oder was es war (Belege bei Mau 348). Seidengewänder nennt Greg. Naz. or. 7, 16. Mit Tunika, Kukulle u. Mantel bestattet man den verstorbenen Mönch (Hieron. v. Hilar. 46; ähnlich V. Melan. 69 [AnalBoll 22, 1903, 49]; die Kleidungsstücke stammen in diesem Fall von verehrten Personen; Menol. Basil. II Taf. 330. 354), mit Tunika, Kasel u. Omophorion den toten Bischof (Menol. Basil. II Taf. 125. 136. 154. 294; der tote Cornelius hält außerdem ein Buch in den Händen: ebd. Taf. 125; ebenso Theagenes: Taf. 294). Die Obergewänder sind dabei mit Vorliebe violett (ebd. Taf. 136. 154. 294). Der verstorbene Kaiser ist bekleidet mit Purpurgewand u. Diadem (Eus. v. Const. 4, 66, 2; Coripp. laud. Just. 1, 241; ebd. 276 wird die Toga picta beschrieben; goldgestickte Gewänder nennt Const. Porph. cer. 275, 18 Bonn; Reste solcher Goldstickerei fanden sich im Grab der Kaiserin Maria bei St. Peter; G. B. de Rossi: Bullettino 1863, 53). — Schließlich bettet man den Toten auf eine Bahre (feretrum, κλίνη; Greg. Naz. or. 7, 20; Greg. Nyss. v. Macr.: PG 46, 993 B; Hieron. ep. 39, 1; Greg. Tur. glor. conf. 104). Ihre Form ist aus zahlreichen Darstellungen der Erweckung der Tochter des Jairus oder des Jünglings von Naim bekannt; es ist das antike Bett mit gedrechselten Füßen u. steiler Kopfstütze. Beim Kaiser oder Mitgliedern des kaiserlichen Hauses ist sie aus edlem Material u. mit kostbaren Steinen besetzt (Coripp. laud. Just. 1, 226; Const. Porph. cer. 275, 16 Bonn; Theophan. cont. 468, 6; 473, 13 Bonn; Greg. Nyss. in fun. Pulch. or.: PG 46, 868 A). Eine χρυσόπαστος κλίνη für vornehme Begräbnisse, die bei der Sophienkirche in Kpel aufbewahrt wird, kennt Just. nov. 59, 6; zwei weniger kostbare stehen bei der Studios- u. der Stephanuskirche (ebd.). Das Polster auf der Bahre ist bald rot (Menol. Basil. II Taf. 125; zu Rot als Totenfarbe vgl. F. v. Duhn, Rot u. tot: ARW 9 [1906] 1; Rot im päpstlichen Totenbrauch ebd. 528; zur apotropäischen Bedeutung der roten Farbe J. Köchling: RVV 14, 2 [1914] 10_6), bald violett (Menol. Basil. II Taf. 134. 176). Den Toten zu bekränzen, scheint in christlichen Kreisen zunächst anstößig (Tert. cor. 10. 13; Clem. Al. paed. 2, 73, 1; Min. Fel. 38, 3), später aber doch geübt (*Kranz). Greg. M. dial. 4, 47 ist ein Traum, in dem sich ein Kranz von weißen Blumen auf einen gewissen Merulus herabsenkt, für diesen das Zeichen des nahen Todes. Eine ähnliche Stelle Eus. h. e. 6, 5, 6. Diese nachträgliche Angleichung konnte um so leichter ge-

schehen, als man den Tod als einen Sieg verstand, für den der Tote den Siegeskranz empfängt (zur Vorstellung J. Kollwitz, Oströmische Plastik der theodosian. Zeit [1939] 135/8; K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum [1940] 175/90 u. meine Besprechung: ThLZ 1942, 226; vgl. auch Dion. Ar. eccl. hier. 7, 1, 3: *λαβόντες δὲ αὐτὸν, ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ἄγουσιν, ὡς ἐπὶ στεφάνων ἱερῶν δόσιν*; in diesem Sinn schreibt Suid. s. v. *μελιτοῦττα: καὶ στέφανος ἐδίδοτο τοῖς νεκροῖς ὡς τὸν βίον διηγωνισμένοις*). Aus dem gleichen Grunde vergleicht man den Leichenzug mit einem Triumphzug (Act. procons. Cypr. 5, 6 Kn.; Sulpic. ep. 3, 21). Zur ursprünglich apotropäischen Bedeutung des Kranzes vgl. J. Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu = RVV 14, 2 (1914) 52. — Die Aufbahrung findet zunächst im Hause des Verstorbenen statt (Macrina ist im *προαύλιον* aufgebahrt: PG 46, 992D). Später wird es dann, vor allem in Kreisen des Mönchtums, üblich, die Leiche in die Kirche oder das Oratorium des Klosters zu tragen u. dort über Nacht (oder auch länger; s. unten) niederzusetzen (Hieron. ep. 108, 29; Paulin. v. Ambros. 48 [PL 14, 43]; Ferrand. v. Fulgent. 65 [PL 65, 149]; Greg. Tur. v. patr. 6, 7). Während dieser Zeit hält die ganze Mönchsgemeinde Psalmen singend die Totenwache (Ferrand.: vigilare; Greg. Nyss. v. Macr. [PG 46, 992D]: *παννυχὶς καθάπερ ἐπὶ μαρτύρων*), an der auch die Bewohner der umliegenden Orte teilnehmen. In gewissem Sinne tritt dieser Psalmengesang an die Stelle der überkommenen *Totenklage, ohne sie deswegen aber ganz verdrängen zu können. An der Bahre des Toten brennen inzwischen zahlreiche Lichter (Ennod. v. Epif. 196; eine Aufbahrung zwischen 2 Lichtern: Menol. Basil. II Taf. 136). Zur Fackel als Lustrationsmittel M. Vassits, Die Fackel in Kultus u. Kunst der Griechen, Diss. München (1900) 81. Über den Gebrauch von Weihrauch Tert. apol. 42. — Besonders gut sind wir über die Aufbahrung des toten Kaisers unterrichtet (Ph. J. Kukules, *Τὰ κατὰ τὴν ταφὴν τῶν Βυζαντινῶν βασιλέων*: *Ἐπετ. Ἑτ. Βυζ. Σπουδ.* 15 [1939] 52/78). Sie ist wie die ganze B. öffentlich (funus publicum; F. Vollmer, De funere publ. = JbKlPh Suppl. 19 [1893] 319). Für das ganze Land ist öffentliche Trauer angeordnet. Bäder u. Märkte sind geschlossen, Theatervorführungen abgesagt (Eus. v. Const. 4, 69, 1). Bilder des toten Kaisers sind ausgestellt (ebd. 69, 2). Im Palast hat man den Toten aufgebahrt; im frühen MA geschieht es in den *ιθ' ἀκούβιτα* (Const. Porph. cer. 275, 16 Bonn). Auf hoher vergoldeter Bahre (Eus. v. Const. 4, 66, 1. 2; Coripp. laud. Just. 1, 226; Const. Porph. cer. 275, 16 Bonn: *κλίνη ἡ ἐπονομαζομένη λύπης*) liegt er, angetan mit den kaiserlichen Gewändern (s. oben). Rings um die Bahre brennen auf hohen goldenen Leuchtern Kerzen (Eus. aO.; Coripp. laud. Just. 3, 10); Schalen mit Weihrauch (Coripp. 3, 22) u. wohlriechenden Ölen (ebd. 23) stehen zu seiten der Bahre. Eine Abteilung Soldaten hält Tag u. Nacht bei dem toten Kaiser die Ehrenwache (Eus. v. Const. 4, 66, 2). Noch einmal nahen sich die hohen Reichsbeamten u. Offiziere dem verstorbenen Herrscher u. erweisen ihm die Proskynese, genau wie es der ordo salutationis zu seinen Lebzeiten vorschrieb (Eus. aO. 4, 67, 1; Theophan. cont. 467, 10 Bonn: *τελευταῖον ἀσπασμὸν .. κατησπάζοντο*). Und schließlich kommt auch die Bevölkerung der ganzen Stadt, um ein letztes Mal den Toten zu sehen (Eus. aO.). Ohne Parallele ist die Aufbahrung des Sohnes des Chionitenkönigs Grumbates. Um den Toten stehen 10 Bahren mit den Nachbildungen von weiteren 10 Toten (Amm. Marc. 19, 1, 10; J. v. Schlosser: Jb. d. Kunstslg. d. Kaiserh. 29 [1910/11] 185; zur Aufbahrung von Wachsbildern vgl. E. Bickermann, Die röm. Kaiserapotheose: ARW 27 [1929] 5f; über Beispiele aus dem B.s-Zeremoniell des französ. Hofes berichtet Schlosser aO.). — Die Dauer dieser Aufbahrung ist sehr verschieden. In vielen Fällen erfolgte die B. noch am gleichen Tage (Act. Joh. 46; Dölger, Ichth. 2, 555_3); nur wenn der Tod erst gegen Abend erfolgte, wartete man, wie noch heute im Süden, bis zum folgenden Tage (Greg. Nyss. v. Macr. [PG 46, 992f]; V. Melan. 68 [AnalBoll 22, 1903, 49]; Ferrand. v. Fulg. 65 [PL 65, 149]: ipso autem die sanctum corpus eius sepeliri minime potuit). Die Nacht ist dann ausgefüllt mit Psalmengesang. Häufiger ist auch eine B. erst am 3. Tage überliefert (Hieron. ep. 108, 29. 34; V. Pachom. 49; Ennod. v. Epif. 196; vgl. oben A II b). Eine 3tägige Frist nennt auch eine Sarkophaginschrift des anonymen Coemeteriums am Viale R. Margherita (RivAC 11 [1934] 217), eine Frist von 4 Tagen eine andere ebendort gefundene (aO. 214). Ebenfalls 4 Tage wartete man mit der B. des Bischofs Gallus (Greg. Tur. v. patr. 6, 7). Als besonderer Grund der Wartezeit wird hier angegeben: donec conprovinciales ad eum sepeliendum convenirent.

c. Leichenzug (pompa). Er findet, soweit die genannten Zeugnisse erkennen lassen, in der Regel am Tage statt. B. zur Nachtzeit war seit jeher üblich für arme Leute (Belege Mau 350) u. Hingerichtete (Acta Tarachi [Ruinart 476];

Acta Cypr. 5, 6 [64 K.]). Julian versucht, sie allgemein vorzuschreiben (Cod. Theod. 9, 17, 5; Hermes 8 [1874] 167), doch ohne Erfolg; sein Gesetz ist im Cod. Just. nicht mehr enthalten. Man trägt den Toten auf seiner Bahre (Greg. Tur. v. patr. 7, 3; 9, 3; Theophan. cont. 468, 2 Bonn), über die man eine Decke gebreitet hat (Greg. Tur. v. patr. 9, 3). Sie ist golddurchwirkt bei vornehmen Personen (Hieron. ep. 39, 1), purpurn beim Kaiser u. der kaiserl. Familie (Eus. v. Const. 4, 66, 1; Greg. Nyss. or. fun. de Plac. [PG 46, 884D]). Für das 6. Jh. ist die Sitte bezeugt, den Toten mit liturgischen Tüchern zu bedecken (Verbote der Synoden von Clermont vJ. 535 cn. 3 u. 7 u. Auxerre vJ. 585 cn. 12). In Rom bedeckte man den Leichnam des verstorbenen Papstes, wenn er zum Grabe getragen wurde, mit Dalmatiken (dalmaticis contegent), die dann vom Volke in Stücke gerissen u. verteilt wurden (Röm. Synode vJ. 595 cn. 4). Den Kopf läßt die Hülle frei (Fresko der Translation des hl. Clemens in S. Clemente, Rom). Ein besonderes Gesichtstuch erwähnt Greg. Nyss. or. de Mel. ep. (PG 46, 861D). Es wird ebenfalls nachher zerrissen u. verteilt *εἰς φυλακτήρια τῶν πιστῶν*. Weniger häufig erwähnt sind Holzsärge (Greg. Tur. glor. conf. 104; v. patr. 2, 4; Konstantin liegt bei der Überführung nach Kpel in einem vergoldeten Sarg: Eus. v. Const. 4, 66, 1). Doch dürfte ihre Verwendung bei kleineren Begräbnissen die Regel gewesen sein. Sicher war es der Fall in späterer Zeit; das Menologium Basilius' II kennt nur noch das Leichenbegängnis mit geschlossenem Sarg (Taf. 306. 341. 344. 353. 355. 406). Der Sarg dient aber nur zum Transport; zur B. hüllt man den Toten in ein Linnentuch (V. Melan. 69 [AnalBoll 22, 1903, 49]; Eugipp. v. S. Sever. 44, 7; Theophan. cont. 468, 10 Bonn). Bis in die Gegenwart findet man in Griechenland eigene Särge nur bei Reichen, der Arme, vor allem auf dem Lande, benutzt für den Weg zum Grabe einen Sarg, der der Kirche gehört; zur B. bettet man den Toten in ein Linnentuch (Schmidt 24, 306. 308). Gleiches sah Verf. bei einer türkischen B. in Kpel. Selten wird der Tote gefahren. Ein Beispiel ist die Überführung des Konstantius nach Kpel (Amm. Marc. 21, 16, 21). Einen Wagen setzt auch Cod. Just. 7, 6, 5 voraus. Die Leiche der Macrina trägt man einen Tag weit (Greg. Nyss. v. Macr. [PG 46, 993C]). Die Leiche der Placilla wird von Thrakien her auf einer Bahre getragen (Greg. Nyss. or. fun. de Plac. [PG 46, 885A]). Den Toten geleitet die Schar der Verwandten u. Freunde. In Einzelfällen tragen sie selbst die Bahre (Greg. Nyss. v. Macr. [PG 46, 993B]; Bischöfe tragen die Leiche der Paula: Hieron. ep. 108, 29). Bei bekannten Personen ist dieses Gefolge entsprechend groß. Der verstorbenen Blasilla gehen zahlreiche Senatoren vorauf (Hieron. ep. 39, 1). Die Schwester Gregors v. Nyssa geleiten zahlreiche Kleriker u. viel Volk (aO.). Besonders groß ist das Gefolge natürlich beim toten Kaiser. Abteilungen des Heeres gehen voraus, unmittelbar vor der Bahre aber geht des Kaisers Sohn. Die Bahre selbst ist flankiert von Lanzenträgern u. Schwerbewaffneten; viel Volk bildet den Abschluß (Eus. v. Const. 4, 70; ähnlich 3, 47 u. Theophan. cont. 467, 18 Bonn). Zum Zeichen der Trauer trägt man dunkle Kleider (Lact. m. persec. 39, 3; Cypr. mort. 20; Hieron. ep. 118, 4). Bei der B. des Caesarius fällt es auf, daß Nonna gegen den Brauch weiße Kleider trägt (Greg. Naz. or. 7, 15). Weiß ist die Trauerfarbe für den byzantinischen Kaiser beim Tode von Vater, Mutter, Gattin, Sohn u. Enkel, Gelb beim Tode von Onkel oder Bruder (O. Treitinger, Die römische Kaiser- u. Reichsidee [1938] 156). Rot ist Trauerfarbe im päpstlichen Zeremoniell (Dölger, Ichth. 2, 355_9; A. Sonny: ARW 9 [1906] 528), ebenso bei den Griechen (Dölger aO.; ebd. zu Violett oder Blau als Trauerfarbe). Violette Obergewänder tragen in vielen Fällen die begleitenden Personen in den B.s-Szenen des Menologium Basilius' II; daneben kommen auch Braun oder andere dunkle Farben vor. Blaugraue Gewänder tragen in Gegenwart des Kaisers seine Verwandten, die in der eigenen Familie einen Todesfall haben (Treitinger aO.). Eine violette Chlamys trägt bei der Ankunft der Leiche des Joh. Chrys. in Kpel der Kaiser (Menol. Taf. 353). — Zum Zeichen der Trauer zerreißt man, nicht ohne ständigen Widerspruch bei den Predigern, die Kleider (Eus. v. Const. 4, 65, 1; Hieron. ep. 39, 4; Joh. Mandakuni: Armen. Kirchenväter = BKV 2, 237; Zeno Veron. tract. 1, 16, 6), man ringt die Hände (Greg. Nyss. in fun. Pulch. or. [PG 46, 868A]), zerfleischt sich Wangen (Joh. Chrys. in 1 Thess. hom. 6, 2; Zeno Veron. tr. 1, 16, 6) u. Brust (Hieron. ep. 39, 5; Joh. Mandakuni aO. 237; Zeno Veron. tract. 1, 16, 6; ein Verbot erließ die Synode von Toledo vJ. 589 cn. 22) u. schneidet sich das Haar ab (Joh. Mandakuni aO. 236. 237). Verhülltes Haupt für Männer erwähnt Greg. Tur. v. patr. 6, 7; die Frauen gingen mit aufgelöstem Haar (Hieron. ep. 39, 5; Coripp. laud. Just. 3, 47; Zeno Veron. tract. 1, 16, 6). Auf dem Wege singt man Psalmen (Greg. Naz. or. 7, 15; Greg. Nyss. v. Macr. [PG 46, 993C]; Hieron. ep. 108, 29;

Coripp. laud. Just. 3, 42). Just. nov. 59, 4, 1 verordnet, daß jeder *κλίνη προῖκα διδομένη* 8 Nonnen oder Diakonissen voraufgehen sollen, die Psalmen singen; es bleibt der munificentia des einzelnen überlassen, ob er weitere Klöster hinzuziehen will, die ebenfalls nicht unter 8 Begleiter stellen sollen. Diese psallierenden Nonnen lösen wohl die früher üblichen Klageweiber ab, deren wilde Klagerufe in besonnenen Kreisen immer Anstoß erregten (Joh. Chrys. in Mt. hom. 31, 3; in Joh. hom. 62, 4; in Hebr. hom. 4, 5; verboten durch die Synode von Toledo vJ. 589 cn. 22). Die genannte Novelle setzt wenigstens drei Akolythen voraus; daß sie Kerzen trugen, geht aus 59, 5 hervor. Das Mitführen von Kerzen oder Fackeln im Leichenzug ist auch sonst häufig bezeugt (Acta Cypr. 5, 6 [64 K.]; Greg. Nyss. v. Macr. [PG 46, 993 B]; in fun. Pulch. or. [ebd. 868 B]; Hieron. ep. 108, 29; Greg. Tur. vitae patr. 6, 7). Bilder derartiger Leichenzüge, durchweg mit Sarg, sind erhalten im Menol. Basil. II Taf. 306. 341. 344. 353. 355; ebenso im Cod. Par. Gr. 510: H. Omont, Les plus anciens Ms. grecs de la BN (Paris 1929) Taf. 23. 31. Regelmäßig führt man hier außer Lichtern auch Weihrauch mit. Daß beim funus publicum auch die Bewohner der Straßen, die der Leichenzug berührte, Weihrauch verbrannten, geht aus Coripp. laud. Just. 3, 55 hervor; ähnlich dürfte man es mit Kerzen gehalten haben. Totenklage (*θρῆνοι*) der Anwohner vermerken Greg. Nyss. or. fun. de Plac. (PG 46, 885 A) u. Greg. Tur. in glor. conf. 104. — Die antike pompa lebt fort in der Reliquienbeisetzung bei der Weihe einer neuen Kirche. Am Abend vorher findet bereits die Aufbahrung der Reliquien statt: super ornatum feretrum decenter collocans cum duobus candelabris et luminaribus ardentibus. Vor ihnen feiert man in der Nacht vigiliae. Am Tage selbst trägt man sie in die Kirche: post hoc sacerdotes portantes feretrum cum reliquiis et iuxta eos thuriferarius continuo reliquias ipsas incensans et immediate ante reliquias ipsas praecedant aliqua intortitia (Pont. Rom. eccl. dedic.). Schließlich ist noch auf einige Darstellungen von Reliquienübertragungen hinzuweisen; vgl. das Trierer Elfenbein (Delbrueck, Dipt. nr. 67) u. das Fresko der Translation des hl. Clemens in S. Clemente, Rom (Wilpert, Mos. Taf. 239).

d. Beisetzung. Am Grabe angekommen, nimmt man Abschied vom Toten. Man küßt ihn (Hieron. ep. 108, 29; Ambros. excess. fratr. sui Sat. 1, 78). Vielfach fand dieser Kuß auch bereits vor dem Verlassen des Trauerhauses statt (Coripp. laud. Just. 3, 29; ferner die oben mitgeteilte Stelle aus Theophan. cont. 467, 10 Bonn). Der Kuß vor dem Wege zum Grabe ist noch heute in der griech. Kirche üblich (Euchologion: *Ἀκολουθία τοῦ ἐξοδιαστικοῦ; Α. νεκρώσιμος*). Man küßt die Stirn oder auch Stirn u. Lippen (Schmidt aO. 307). Einen Kuß der Fußsohlen kennt Greg. Tur. v. patr. 13, 2. Vgl. auch die Darstellung des *τελευταῖος ἀσπασμός* in der Wiener Genesis S. 48 (H. Gerstinger, Die Wiener Genesis [1931] Taf. 48). Einer der Verwandten oder Freunde hält dem Toten die laudatio funebris (*Leichenrede). Vielerorts feiert man jetzt die Eucharistie (Eus. v. Const. 4, 71, 1; Aug. conf. 9, 12, 32). In Afrika bestand diese Sitte offenbar nicht, wie die Bemerkung Augustins aO. nahelegt: sicut illic fieri solet. Eine andere Ordnung setzt Dion. Ar. eccl. hier. 7, 2 voraus; hiernach wird die Leiche zunächst in die Kirche getragen u. dort für sie die Eucharistie gefeiert. Vielleicht war das auch der Brauch der afrikanischen Kirche. Possid. vita Aug. 31 (PL 32, 64) berichtet von einem Gottesdienst für Augustinus vor seiner Beisetzung, doch ohne Angabe des Ortes. Bei dieser Feier gibt man vielfach auch dem Toten die Kommunion (*Totenkommunion) u. erteilt ihm die Pax (Dion. Ar. aO.; sie wird verboten auf der Synode von Auxerre vJ. 585 cn. 12). Dion. Ar. kennt an dieser Stelle außerdem noch eine Totenölung (*νεκρώσιμον ἔλαιον*). Sie lebt noch einmal auf in der russischen Kirche des 13./16. Jh. (F. Heiler, Urkirche u. Ostkirche [1937] 284), ebenfalls bei den Jakobiten des 13. Jh. (Dölger, ACh 5 [1936] 149). Die armen. Kirche kennt bis in die Gegenwart eine Salbung der toten Priester (Heiler aO. 522); sie ist hier der einzige Rest der sonst verschwundenen Krankenölung. — Anschließend senkt man den Toten, nachdem man ihn in ein Linnentuch gehüllt hat (s. oben), ins *Grab. Gelegentlich bettet man ihn wohl auf Lorbeerblätter (Greg. Tur. glor. conf. 83; Kissen mit wohlriechenden Blättern gefüllt erwähnt Schmidt 288). Die Verhältnisse der röm. Katakomben machten oft eine Bettung in ungelöschten Kalk notwendig (vgl. RivAC 3 [1926] 93_2). Sitzend, wenn man der Überlieferung trauen darf, wurde Galla Placidia beigesetzt (die Überlieferung bei J. v. Schlosser: Jahrb. d. Kunstslg. d. Kaiserh. 29 [1910/11] 188, der auch weitere Parallelen aus dem MA u. der Neuzeit zusammengestellt hat). — Feuerbestattung ist in der Spätantike ganz außer Übung gekommen. Der Wechsel von der einen zur anderen Bestattungsform vollzieht sich im wesentlichen im Verlauf des 2. Jh. Seit Beginn dieses Jh. werden die im 1. Jh. noch sehr seltenen Sarko-

phage häufiger; zu gleicher Zeit reißt die Reihe der kostbar ausgestatteten Kolumbarien ab. Gelegentlich ist der Umbau eines Kolumbariums für Erdbestattung festzustellen; ein Beispiel bietet Grab X unter S. Sebastiano. Im allgemeinen laufen im 2. Jh. aber beide Bestattungen nebeneinander her; zahlreiche Grabkammern der Zeit enthalten beide Bestattungsarten (Porto). Mit Beginn des 3. Jh. wird dann die Erdbestattung fast ohne Ausnahme geübt. Ein besonderes Problem bietet die Frage nach der Bestattungsart der ersten Christen. Christliche Gräber des ersten und 2. Jh. sind bisher nicht bekannt geworden, doch ist das Material an Kolumbarieninschriften groß genug, um eine *Leichenverbrennung in christl. Kreisen auch für die Frühzeit auszuschließen (P. Styger, Die röm. Katakomben [1933] 324). Vorbildlich wirkte hier offenbar die Bestattung Christi. Erdbestattung war auch in der jüdischen Welt zu allen Zeiten die Regel (AIc). — In vielen Fällen bestattete man den Toten mit dem Gesicht nach Osten (Dölger, Sol sal. 261/72). Das Grab schmückte man reich mit Blumen (Hieron. ep. 66, 5; Ambros. obit. Valent. consol. 56; Greg. Tur. v. patr. 6, 7; vgl. die Blumengirlanden u. -körbe der Grabkunst). Sie sind ein Bild des als Blumenwiese vorgestellten Jenseits; vgl. etwa die Malerei des Grabes an der Via Trionfale, jetzt im Thermenmuseum (NotScav 1922, 432 Abb. 3) oder die Malereien der Vibiagruft (Wilpert, Mal. Taf. 132). Kränze sind auch an dieser Stelle in der Frühzeit anstößig (Justin. apol. 1, 24, 2; Min. Fel. 12, 6). Schließlich scheidet man vom Toten mit einem letzten Gruß (Ambr. exc. fratr. sui Sat. 1, 78). Derartige Grußformeln finden sich auf vielen Inschriften; vgl. Dölger, Ichth. 2, 402. Einen Gruß vor Verlassen des Trauerhauses kennt Coripp. laud. Just. 3, 35: salve, pater inclite, salve; aeternum, pater alme, vale. Vgl. auch *Totenmahl, *Grabbeigaben. — Auch nach der B. pflegt man das Grab weiter. Man schmückt es mit Blumen (Prud. cath. 10, 169): Man zündet auf ihm Lichter an (Lampen im Grabverschluß haben sich mehrfach erhalten; ein Beispiel: RivAC 11 [1934] 40 Abb. 62; 2 Leuchter fanden sich im Grabverschluß eingelassen in dem anonym. Coemeterium am Viale Regina Margherita: ebd. 31 Abb. 51; ein Verbot aus nicht weiter bekannten Gründen erließ die Synode von Elvira cn. 34). Man gießt Öl aufs Grab (Prud. cath. 10, 171; perist. 11, 194; Paulin. Fel. nat. carm. 6, 38; in den Katakomben fanden sich mehrfach im Grabverschluß kleine Gefäße zur Aufnahme derartiger Ölspenden: RivAC 3 [1926] 76. 98 Abb. 23; 114. 129 Abb. 44; 144 Abb. 58; 151 Abb. 64; Analyse der Reste in einem solchen Gefäß ebd. 8 [1931] 7; vgl. auch C. Mayer, Das Öl im Kultus der Griechen, Diss. Heidelb. [1917] 49f). Den Kuß des Grabes erwähnen Greg. Nyss. v. Macr. (PG 46, 996 B) u. Prud. perist. 11, 193. Decken auf dem Grab nennt Greg. Tur. v. patr. 15, 4; 19, 4; glor. conf. 78 wird die palla vom Grabe des hl. Remigius in einer Notlage um die Stadt getragen. — Insbesondere besucht man das Grab am 3., 7. (9.), 30. (40.) u. am Jahrestage des Todes (*Totengedächtnistage); an diesen Tagen erneuert man auch das *Totenmahl u. die *Totenspende. — Die Trauer scheint im allgemeinen 40 Tage gedauert zu haben (vgl. das Material bei Freistedt aO. 5/15). Über eine 9tägige Trauerperiode ebd. 128; eine ebenso lange Trauer im Zeremoniell des byzantinischen Hofes bei Treitinger aO. 156. Einen 9tägigen Rechtsschutz kennt Just. nov. 115, 5, 1. Man unterbrach die Trauer wohl an Sonn- u. Festtagen (Greg. Naz. or. 18, 10; Hieron. ep. 118, 4; zum Ganzen Dölger, ACh 5 [1936] 66. 289).

Blümner, Priv. 482/502. - P. Boyancé, Le culte des muses chez les philosophes grecs (Paris 1937) 269/71 (befaßt sich mit Platons Anschauungen). - E. F. Bruck, Totenteil u. Seelgerät im griech. Recht (1926). - P. Dorme, L'idée de l'au-delà dans la religion hébraique: RevHistRel 123 (1941) 113/42. - A. Erman-H. Ranke, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum² (1923). - E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage (1928). - P. Heinisch, Die Totenklage im AT = Bibl. Zeitfr. 13, 9/10 (1931); Die Trauerbräuche bei den Israeliten = ebd. 7/8 (1931). - J. L. Heller, Burial customs of the Romans: ClassW 25 (1931/2) 193/99. - K. F. Hermann-H. Blümner, Lehrbuch der griech. Privataltertümer³ (1882) 373/87. - H. Kees, Ägypten (1933); Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter (1926). - Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult (1927). - S. Klein, Tod u. Begräbnis in Palästina z. Zt. der Tannaiten, phil. Diss. Freib. i. Br. (1908). - Marquardt, Priv. 340/85. - A. Mau, Art. Bestattung: PW 3, 331/59. - Il Menologio di Basilio II (Torino 1907). - A. D. Nock, Cremation and Burial: HarvTheolRev 25 (1932) 321/59. - F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde (1940) 93/7. - J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Frühzeit (1930) 195/247. - Rohde, Psyche. - De Rossi, RS 3, 495/507. - L. Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier (1901). - A. C. Rush, Death and Burial in Christian Antiquity (Wash. 1941). - B. Schmidt, Totengebräuche u. Gräberkultus im heutigen Griechenland: ARW 24 (1926) 281/318; 25 (1927) 52/82. - H. von Schoenebeck, Altchristl. Grabdenkmäler u. antike Grabgebräuche: ARW 34 (1937) 60/80. - G. E. Smith-W. R. Dawson, Egyp-

tian Mummies (Lond. 1924). - A. de Waal, Art. Totenbestattung: Kraus RE 2, 874/85.

A I: *L. Koep* (*L. Dürr †*); A II: *E. Stommel*; B: *J. Kollwitz*.

Bestiarius s. Gladiator.

Beteuerungsformeln.

Mit diesem Stichwort sind Wörter u. Wendungen gemeint, die in der Umgangssprache zur Bekräftigung der Aussage dienen. Soweit es sich dabei um neutrale Partikeln handelt wie ‚wahrlich' (*ἀληθῶς*, profecto), haben sie für das Thema des RAC nur geringe Bedeutung. Anders ist es mit den Wörtern u. Wendungen, die eine Anrufung der Gottheit oder eine Verpfändung des eigenen Lebens usw. bedeuten. Wörter u. Wendungen der letzteren Art sind wörtlich genommen Schwurformeln (im folgenden: ‚S-Formeln'), oder Fluchformeln (im folgenden: ‚F-Formeln'). Durch gewohnheitsmäßigen Gebrauch sind diese so abgegriffen u. entwertet, daß ihre Wortbedeutung als Schwur oder Fluch vom Redenden u. vom Hörer gar nicht mehr empfunden wird. Sie sind zu Ausdrucksmitteln geworden, mit denen der Sprecher seiner Aussage größeren Nachdruck verleiht. Sie spiegeln daher in erster Linie seinen Affekt, die Temperatur seiner Aussage, dagegen nur noch beiläufig u. in geringem Maße sein religiöses Empfinden; denn Auswahl u. Verwendung dieser Formeln sind weitgehend von den Gewohnheiten des Milieus bestimmt, die freilich dem modischen Wechsel unterliegen. — Nicht immer ist aus dem Zusammenhang eines Textes zu ersehen, ob ein Schwur oder ein Fluch als solcher intendiert ist oder ob eine Beteuerungsformel vorliegt. Im allgemeinen darf man wohl unterstellen, daß alle umständlicheren Formulierungen zur ersten Kategorie gehören. Bei den S-Formeln kann man drei Typen unterscheiden: a) ‚So wahr Gott lebt'; b) ‚Gott ist mein Zeuge'; c) ‚Bei Gott!' Die Frage, ob der Typus c durch Vereinfachung aus Typus a oder b entstanden ist, kann hier unerörtert bleiben. — Da der Gebrauch der B. in der außerchristlichen Welt nicht in abschließender Systematik, in der christlichen Welt noch kaum untersucht ist, können an dieser Stelle nur erste Hinweise geboten werden. Nicht hierher gehören nichtchristliche Formeln wie ‚Bei deinem Bart beschwöre ich dich' (zB. Soph. El. 1208; Eurip. Med. 65) u. christliche wie ‚Ich beschwöre dich bei deinem Siege, bei deiner Krone' (zB. Aug. s. Caillau 2, 5, 6 [255 Morin]). In diesen Fällen handelt es sich um *Überredungsformeln.

A. Nichtchristlich. I. AT u. Spätjudentum. Die S-Formeln vom Typus a beherrschen im AT das Feld. Beispiele: ‚so wahr Jahwe lebt' (ḥaj J., *ζῇ κύριος*; Ruth 3, 13; 1 Reg. 14, 39. 45 u. ö.), ‚so wahr ich lebe' (so schwört Jahwe bei sich selbst Num. 14, 28 u. ö.), ‚so wahr Pharao lebt' (ḥej Ph., *νὴ τὴν ὑγιείαν Φ.*; Gen. 42, 15f; diese Formel hat Parallelen in den Amarna-Texten), ‚so wahr deine Seele lebt' (ḥej naphšeka, *ζῇ ἡ ψυχή σου*; 1 Reg. 1, 26 u. ö.), ‚so wahr Jahwe u. deine Seele lebt' (4 Reg. 2, 2 u. ö.). Zum Ganzen die Stellensammlung bei Kautzsch, Hl. Schrift 2[4] Reg. s. v. Eid. Eine S-Formel vom Typus b finde ich im AT nur ein einziges Mal: 1 Reg. 12, 6 LXX (MT ist unsicher). S-Formeln vom Typus c kommen im AT nicht vor. Die typische F-Formel des AT, die freilich fast nur in den Königsbüchern erscheint, lautet: ‚Jahwe tue mir dies u. das, wenn ich...' (1 Reg. 3, 17 u. ö.; Stellensammlung bei Kautzsch aO.). Aus der Reihe der Beteuerungspartikeln sei erwähnt *εἰ μήν*; diese Partikel wird Num. 14, 28 u. Ez. 33, 27 in Verbindung mit der S-Formel ‚so wahr ich lebe' gebraucht. Dem Kampf gegen die leichtfertige Verwendung von S- u. F-Formeln gelten Ex. 20, 7 u. Lev. 5, 4: ‚Du sollst den Namen Jahwes deines Gottes nicht freventlich aussprechen'; ‚Wenn jemand mit unbesonnenem Wort schwört... wie Menschen eben unbesonnen schwören können, ohne daran zu denken...' — Das Spätjudentum gebraucht von den S-Formeln vor allem Typus c, meidet aber, um Ex. 20, 7 nicht zu übertreten, den Gottesnamen; daher begegnen Formeln wie: ‚beim Himmel', ‚beim Tempel', ‚beim Altar', ‚bei der Tora'. Geläufige F-Formeln sind: ‚Ich will den Trost Israels nicht sehen, wenn...', ‚Ich will meiner Kinder verlustig gehen' (Belege bei Strack-B. 334/6). Die Schriftgelehrten führen den Kampf gegen die B. fort; nach Scheb. 3, 7 soll ein leichtfertiger Schwur mit Geißelung bestraft werden (weiteres bei Strack-B. 328/30; vgl. auch Philo decal. 82/95, bes. 92).

II. Griechisch-römisch. Unter den griechischen S-Formeln stehen die vom Typus c im Vordergrund. Beispiele: ‚beim Zeus' (*νή* oder *μὰ Δία*; auch *ναὶ μὰ τὸν Δία*), ‚bei den Göttern' (*πρὸς τῶν θεῶν, μὰ θεούς, καί τοι νὴ τοὺς θεούς*), ‚bei Athena', ‚bei den Musen', ‚bei den Moiren' usw. Wilamowitz hat gewisse Gesetzmäßigkeiten in der Verwendung dieser Formeln beobachtet: ‚bei Demeter' sagen nur Frauen, ‚bei Aphrodite' nur Hetären, ‚bei den Musen'

heißt die Formel der Schule, ‚bei Poseidon‘ sagt man nur angesichts eines monströsen Sachverhalts usw. Die von Wilamowitz ausgesprochene Vermutung, daß sich im Wandel der S-Formeln die Entwicklung der griech. Religion spiegele, bedarf noch der Prüfung (Ansätze bei Blaszczak u. Werres). Statt eines Götternamens setzte der Grieche in die S-Formel wohl auch den Himmel oder anderes ein; ‚beim Himmel‘ findet sich zB. Athen. 11,781f; Sokrates schwört gerne ‚beim Hund‘ (dazu Hirzel 100_3); ‚bei diesen süßen (Augen)‘ sagt Koritto bei Herond. 6,22f u. berührt dabei mit der Hand ihre Augen (vgl. Petron. 133); ‚bei dieser grauen Schläfe‘ sagt mit ähnlicher Gebärde der Schuster bei Herond. 7,71. Neben Typus c kommt auch b gelegentlich vor, zB. ‚als Zeugen rufe ich die Götter an‘ (Soph. Trach. 1248; vgl. auch Herond. 4,48; Xenoph. conv. 4,49; Od. 19,303 erscheinen Zeus u. der Hausherd als Zeugen). Eine F-Formel zB. bei Herond. 5,13f: ‚Wenn ich dich jetzt nicht züchtige, will ich bei Gott kein Weib sein‘ (zu Menand. epitr. 400K. vgl. W. Schmidt: Philol 1944, 157f). An die Stelle der S-Formel tritt gelegentlich die vokativische Anrufung; zB. Lucian. dial. mer. 14,4; ‚seine Reize sind zahlreich, o ihr Dioskuren‘. — Wenn es in der lat. Umgangssprache bei Petron. 69 heißt: ‚sic me salvum habeatis‘ u. ebd. 74: ‚ita Genium meum propitium habeam‘, so handelt es sich wohl um S-Formeln vom Typus a; der Sinn wäre also: ‚so wahr ich gesund bleiben möchte‘, ‚so wahr ich mir einen gnädigen Schutzgeist wünsche‘ (anders Hirzel 137f). Typus b der S-Formeln begegnet etwa Plaut. Men. 811f: ‚summum Iovem deosque do testes‘. Hier wäre wohl auch die Interjektion ‚mediusfidius‘ einzureihen, falls man übersetzen darf: ‚der treue Gott sei mein Zeuge‘ (Wissowa, Rel. 130f). Die Kurzformeln vom Typus c haben aber in der lat. Welt die Überhand. Die Männer sagen gerne: ‚beim Herkules‘ (mehercle), die Frauen: ‚beim Kastor‘ (mecastor), beide Geschlechter bedienen sich der Formel: ‚beim Pollux‘ (edepol, pol; zu mehercle E. Bickel: RhMus 93 [1950] 190f; H. Dahlmann: MusHelv 7 [1950] 210,21). Zu den F-Formeln gehört zB.: ‚zum Henker‘ (malum). Auch vokativische Götteranrufungen kommen vor, zB. bei Apul. met. 10,11: ‚non patiar, Hercules, non patiar‘. Belege u. Einzelerklärungen zum Ganzen bei Hofmann. — Viele griechische u. lateinische Ethiker verurteilen die gedankenlose Verwendung von S- u. F-Formeln. Vgl. etwa Plato leg. 11,917C: ‚Jede Anpreisung der Ware u. eidliche Beteuerung dabei soll unterbleiben‘. Quintil. 9,2,98: iurare, nisi ubi necesse est, gravi viro parum convenit. Weiteres bei Hirzel 84/104. Reflex eines geschärften Gewissens ist vielleicht die abschwächende Formel *τὸ δὴ λεγόμενον*; zB. POxy 2,215,2,12: ‚beim Zeus, wie man zu sagen pflegt‘ (H. Diels: SbB 37 [1916] 893). Wenn der Götterfreund Hermogenes bei Xenoph. conv. 4, 49 eigens hervorhebt, daß er nie willentlich eine Unwahrheit sage, wenn er die Götter zu Zeugen seiner Aussage mache, so ergibt sich daraus, wie wenig ernst die B. im täglichen Leben sonst genommen wurden.

B. Christlich. I. Neues Test. Jesus gebraucht die Beteuerungspartikel ‚amen‘ (Mt. 5, 18. 26; 6, 2. 5. 16 usw.; vgl. Apc. 1, 7: *ναί, ἀμήν*), verurteilt aber die Verwendung der S- u. F-Formeln. Mt. 5, 34/6: ‚Ihr sollt ganz u. gar nicht schwören, auch nicht beim Himmel u. auch nicht bei der Erde..., auch nicht bei Jerusalem..., auch nicht bei deinem Haupte sollst du schwören... Eure Rede sei ja, ja, nein, nein. Was darüber hinausgeht, ist vom Übel‘ (zur Erklärung vgl. Strack-B. 328). Ähnlich Jac. 5, 12: ‚Vor allem aber schwöret nicht, auch nicht beim Himmel, auch nicht bei der Erde, auch nicht irgendeinen anderen Schwur. Eure Rede sei ja, ja u. nein, nein‘. S- u. F-Formeln verwendet Petrus bei der Verleugnung (Mc. 14, 71): ‚Er aber begann unter Flüchen u. Schwüren zu versichern: ‘ich kenne den Menschen nicht, von dem ihr redet’‘. Eine S-Formel vom Typus b gebraucht Paulus Phil. 1, 8 u. feierlicher Rom. 1, 9. In diese Kategorie gehört auch Gal. 1, 20: ‚Was ich euch schreibe, siehe vor Gott (konstatiere ich), daß ich nicht lüge.‘ Eine F-Formel verwendet Paulus 1 Cor. 15, 31: ‚Tagtäglich sterbe ich, bei dem Ruhm, den ich mir an euch in Christus Jesus erworben habe (*νὴ τὴν ἡμετέραν καύχησιν*).‘

II. Väterzeit. Die im AT üblichen S-Formeln vom Typus a leben in der die biblische Sprache imitierenden Apokryphenliteratur weiter; zB. Protoev. Jac. 4, 1; 15, 3. Eine neutestamentliche Umformung erscheint zB. Acta Joh. 28 (166, 12 Bonnet): ‚so wahr der Herr Jesus Christus lebt‘. Zu den parallelen lateinischen Ausdrücken vgl. E. Löfstedt, Syntactica 2 [Lund 1933] 266_3; vgl. auch die christlichen Papyrusbriefe POxy 6, 943, 7 u. PMasp 1, 67076, 14. Typus b der S-Formel findet sich Ign. Philad. 7 u. in den Papyri (Stellensammlung bei G. Ghedini, Lettere cristiane [Milano 1923] zu nr. 31, 6). — Clemens Al. strom. 5, 99, 2 verweist auf die Übereinstimmung, die zwischen Mt. 5, 34/6 u. Platon leg. 11, 917 C obwaltet (vgl. oben Sp. 221 a

E.). Tertullian (idol. 20) muß feststellen, daß seine Mitchristen unbefangen S-Formeln verwenden, in denen heidnische Götternamen vorkommen: ‚Es ist eine üble Gewohnheit, zu sagen ‘mehercule’ oder ‘mediusfidius’, indem bei manchen die Unwissenheit hinzukommt, da sie nicht wissen, daß es sich um einen Schwur bei Herkules handelt. Was soll aber eine Beteuerung bei denen, denen du abgeschworen hast, anders sein als eine mit Götzendienst verbundene Versündigung gegen den Glauben? Denn wer gibt nicht Ehre denen, bei denen er beteuert?‘ Die Beteuerungsformel ‚beim Herkules‘ hat sich übrigens bis heute in gewissen Bezirken der Germania Romana lebendig erhalten, so wie bei den Italienern das ‚per Bacco‘ u. bei den Briten das ‚by Jove‘ sich behauptet hat (vgl. F. J. Dölger, ACh 3 [1932] 156f; 4 [1934] 149f). — Bischof Dionysios v. Alexandrien tadelt an Epikur u. a. den ständigen Gebrauch von S-Formeln wie ‚bei Zeus‘ u. ‚bei den Göttern‘ (Eus. praep. ev. 14, 27, 10; dazu H. Diels: SbB 37 [1916] 893). — Hieronymus sagt ep. 21, 13, 8: ‚Ferne sei es, daß aus christlichem Munde ein Ausruf erklingt wie ‘allmächtiger Juppiter’, ‘bei Herkules’, ‘bei Kastor’ usw., was mehr Ungeheuer als göttliche Wesen bezeichnet‘ (vgl. F. J. Dölger, ACh 6 [1950] 70f). — Augustinus hat sich mit der Neigung seiner Gemeindeangehörigen, die ihre gewöhnliche Rede gerne mit S- u. F-Formeln durchsetzen, häufig befaßt, besonders nachdrücklich in s. 180: ‚Jene Gewohnheit, tagtäglich, häufig, ohne Grund, ohne Zwang, ohne daß irgendjemand an deinen Worten zweifelt, zu schwören, die tut von euch ab.‘ Von sich selbst sagt Aug., daß er erst dann seine Aussage durch eine S-Formel bekräftige, wenn er sehe, daß ihm ohne eine eidliche Beteuerung nicht geglaubt werde, daß es aber für den Gesprächspartner nicht gut wäre, wenn er bei seiner Ungläubigkeit verharrte; in solchen Fällen gebrauche er mit großer Furcht die Formeln ‚bei Gott‘ oder ‚Gott ist mein Zeuge‘ oder ‚Christus weiß, daß ich so denke‘. In der gleichen Predigt erwähnt Aug. noch andere damals geläufige B.: ‚Gott weiß es‘, ‚Gott möge mich strafen‘ (invoco Deum super animam meam), ‚bei meiner Gesundheit‘ (per meam salutem), ‚beim Leben meiner Kinder‘ (per filios meos); die Griechen in der Gemeinde Augustins sagen: νὴ τὸν θεόν (PL 38, 972/9). Aufschlußreich ist auch Aug. in Joh. tr. 35, 3 (PL 35, 1658): ‚Jedermann schwört, indem er seine Augen berührt, bei seinem Augenlicht: ‘sic vivant lumina mea’; das ist ein geläufiger Schwur‘ (vgl. s. 4, 5, 6 [PL 38, 35]). Irrig scheint mir die Bemerkung bei Zellinger 100, daß Aug. an ‚diesen religiös neutralen Ausdrücken nichts Anstößiges‘ gefunden zu haben scheine. — Daß auch die asketischen Kreise der allgemein menschlichen Neigung, alltäglichen Äußerungen durch S- u. F-Formeln mehr Nachdruck zu verleihen, ihren Tribut zollten, zeigen die Biographien der hl. Asketen. Die hier vorkommenden Formeln lauten: ‚beim Gott des Himmels‘ (μὰ τὸν θεὸν τ. ο.), ‚beim Herrn Jesus‘, ‚bei deinen Gebeten‘, ‚bei den Gebeten des Herrn‘ usw. (vgl. die Zusammenstellung in Gelzers Ausgabe des Leontios v. Neapolis S. 179). Formeln ähnlicher Art, auch sie durchweg durch μά mit dem Akkusativ eingeleitet, erscheinen in den Papyri; zB. PMasp 2, 67198: ‚bei der hl. Maria‘; 3, 67322, 1: ‚beim Haupte Christi‘. Zur Formel ‚so wahr ich dich nicht bestatten möchte‘ (μὴ θάψω σε) bei Psellos vgl. ByzZ 40 (1940) 405. — Die eigenartigen B. des Sokrates (oben A II) sind Augustinus aufgefallen. Er vermutet, Sokrates habe durch sie seine Gesprächspartner zum Nachdenken u. zur Einsicht in die Unzulänglichkeit ihrer Gottesvorstellungen führen wollen (ver. relig. 1, 2 [PL 34, 123]).

W. Blaszczak, Götteranrufung u. Beteuerung. Untersuchungen zu volkstümlichen Ausdrucksformen in der griech. Literatur 1. Phil. Diss. Breslau (1932). — B. Brissonius, De formulis et sollemnibus populi Romani verbis (1692) 706/17. 743. — R. Hirzel, Der Eid (1902). — J. B. Hofmann, Lateinische Umgangssprache[2] (1936) 28/32. — E. Pfiffner, Die Götteranrufungen in den Werken der drei Tragiker..., in den Komödien des Aristophanes u. in den Dialogen Platons u. Xenophons. Phil. Diss. Freib. Schw. (1931). — J. Werres, Die Beteuerungsformeln in der attischen Komödie. Phil. Diss. Bonn (1936). — U. von Wilamowitz-Möllendorff, Menander, Das Schiedsgericht erklärt (1925) 67f. — J. Zellinger, Augustin u. die Volksfrömmigkeit (1933) 99f. *Th. Klauser*

Bethlehem. B., gedeutet als ‚Brothausen‘, in Wirklichkeit aber nach einer altkanaanäischen Gottheit benannt (Amarnabriefe; vgl. Schröder: OLZ 18 [1915] 294), liegt 8 km südlich Jerusalem im judäischen Bergland. B. ist Heimat des Königs David (Ruth 4, 11; 1 Reg. 16), daher Davidsstadt (1 Reg. 20, 6; Lc. 2, 4) u. Geburtsstätte Jesu Christi (Mt. 2,1; Lc. 2,4).

A. Heidnisch. Hieron. berichtet ep. 58, 3, 5 (FlP 41, 90): Bethleem nunc nostram .. lucus inumbrabat Thamuz, id est Adonidis, et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur. Da er im Satz zuvor die Entweihung des hl. Grabes durch Hadrian berichtet, nimmt man fast allgemein an, die Pro-

fanierung der Geburtsgrotte sei gleichfalls zu dieser Zeit erfolgt. Zwingend ist dieser Schluß aber nicht; denn H. führt die Profanierung u. zeitweilige Sperrung der hl. Stätten ja nur zum Trost derjenigen an, die nicht in der Lage sind, Palästina zu besuchen: auch die Landeseinwohner konnten lange Zeit dort nicht beten. Cyrill. Hier. cat. 12, 20: ‚vor wenigen Jahren noch war der Ort waldig', bestätigt indirekt die Angabe des Hieronymus, gibt aber sonst nichts aus. Da die ältesten christl. Nachrichten (s. B I) von einer Profanation nichts wissen, kann diese kaum vor Decius angesetzt werden (so auch Schlatter: ZDPV 48 [1919] 148; J. Jeremias, Golgotha [1926] 15; H. Vincent, L'authenticité des Lieux Saints [1932] 53). Es ist daher ausgeschlossen, daß, wie Heisenberg (1, 206) u. Brückner (19) annehmen, die christl. Tradition aus der Adonishöhle erwachsen wäre, u. Christus hier nur das Erbe des Gottes übernommen hätte (ablehnend auch W. Graf Baudissin, Adonis u. Asmun [1911] 522). K. Galling will OLZ 33 (1930) 98f freilich in B. einen uralten Adonis-Baumkult statuieren, indem er sich auf die Ascensio Isaiae 5, 1 (Hennecke 307) beruft, wonach Isaias in B. (aber das ist im Text nicht ausdrücklich gesagt u. die altchristl. Tradition verlegt die Hinrichtung ins Tal Josaphat) vermittels einer Baumsäge in zwei Teile zerschnitten wurde. Da nun eine talmudische Legende berichtet, der Prophet sei zuvor in einen Baum verwandelt worden (dieser Text weiß aber wiederum nichts davon, daß das in B. geschehen sei), so scheint ihm der Kult des Zederngottes Adonis in B. gesichert. Allein selbst wenn seine Hypothese besser begründet wäre, ist es nicht glaubhaft, daß die Erinnerung an diesen Baumkult die jüdische Zeit überdauert haben sollte, um in den Tagen Hadrians wieder aufzuleben.

B. Christlich. I. Christliche Bauten. Schon das Protoev. Jac. 17 (FlP 3, 76) sowie Justin. Mart. (dial. 78, 5) kennen die Geburtshöhle, was bei J. nicht unbedingt auf Lokalkenntnis zurückgehen muß, da er zwar in Palästina geboren, jedoch wohl erst in Ephesus Christ geworden ist u. die Höhle aus Is. 33, 16 erschlossen sein kann (J. nennt diese Stelle). Das Protoev. läßt Christus zudem zwischen dem 3. Meilenstein u. B. geboren werden (die Hist. Josephi fabri 7 näherhin ‚in spelunca proxima sepulchro Rachel', also kurz vor B.), was in etwa mit der Variante des Cod. D zu Lc. 2, 6 zusammengeht: ὡς δὲ παρεγίνοντο (als sie am Kommen waren) ἐτελέσθησαν (vgl. Förster: ZDPV 57 [1934] 4). Da nun aber beim Rachelgrab keine Höhlen bekannt sind, mag die einmal aus dem AT erschlossene mit der heutigen in eins gesetzt worden sein. Offenbar war das um 200 schon der Fall, da Orig. c. Cels 1, 51 (102 K.) Höhle u. Krippe erwähnt, die sich eben in der heute verehrten Stätte beieinander finden. Seinem Bericht nach gab es damals in B. offenbar schon Christen, während noch Tert. adv. Jud. 13 erwähnt, daß B. Ende des 2. Jh.s den Juden (u. natürlich auch Judenchristen) verboten war. Da nun O. von einer Profanation nichts weiß, muß sie später erfolgt sein, vielleicht in der decischen Verfolgung. Der Adoniskult wird dann wohl in Folge der Maßnahmen Konstantins gegen den Venus-Adoniskult in Aphaka u. Heliopolis (Zos. 1, 28) unterdrückt worden sein, u. Helena konnte anläßlich ihrer Pilgerfahrt dort die große Kirche erbauen (Eus. v. Const. 3, 41/3). Die letztere wurde erst 1933/34 durch Ausgrabungen in der Geburtskirche näher bekannt. Da die Kirche 333 schon erwähnt wird (Itin. Burd. 25, 3), dürfte die Pilgerfahrt der Kaiserinmutter kurz vor 330 fallen. Der Boden der alten Kirche liegt 0,75 m unter dem der heutigen; die Höhle war von einem 17 m breiten Oktogon überdeckt, das unmittelbar an das Langhaus der fünfschiffigen Basilika anschloß. Das Langhaus war etwas kürzer als heute (27 × 26 m); ein Narthex war nicht vorhanden, wohl aber ein großes Atrium. Vom Adonisheiligtum wurde nichts gefunden; was Vionnet: Byzant 13 (1938) 91 dafür ansieht, beruht auf purer Phantasie. Der Plangestaltung nach kann die Geburtskirche als vereinfachtes Schema der Grabeskirche angesehen werden, die ihrerseits wieder von paganen Kultanlagen beeinflußt sein dürfte (vgl. meine Bemerkungen: Antiquity 12 [1938] 174). Die Helenakirche wurde um 500 abgetragen u. durch den heutigen Trikonchenbau ersetzt, wobei die Disposition des Langhauses ungefähr beibehalten wurde; auch ein Narthex wurde angefügt. Dieser Umbau wird freilich gemeinhin erst nach 529 angesetzt, was mir der Plangestaltung nach zu spät scheint u. durch kein gleichzeitiges Zeugnis gestützt wird. Wir wissen nur, daß die neue Kirche 532 bereits stand; denn Cyrill v. Scythopolis (214 Schw.) berichtet, Johannes Hesychastes habe in diesem Jahr im Narthex der Kirche gebetet. Über weitere Pilgerstätten in u. bei B. vgl. P. Thomsen, Loca Sancta (1907) 39f; G. Dalman, Orte u. Wege Jesu³ (1924) 29. 34f.

II. Bethlehem als Symbol der Heidenkirche. Die aus der Mosaikmalerei u. der Reliefplastik bekannten antithetischen Lämmerprozessionen sind manchmal (Apsis von Alt-St. Peter;

S. Constanza; Triumphbogen von S. Maria Maggiore; Ss. Cosma e Damiano) von Bauten oder Stadttoren flankiert, von denen aus der Zug sich nach der Mitte bewegt. Man sieht in diesen Bauten Jerusalem u. Bethlehem dargestellt u. kann sich dafür auf Beischriften berufen, die diese Städte ausdrücklich nennen (S. Maria Maggiore; Goldglas bei R. Garrucci, Vetri ornati [Rom 1864] 10, 8). Da sich nun dieser Lämmerzug unter Darstellungen der Traditio Legis an Petrus u. Paulus findet (St. Peter; S. Constanza; Goldglas Garrucci 10, 8), die nach Gal. 2, 7 die ecclesia ex gentibus u. die ecclesia ex circumcisione vertreten, so sieht man in den Bauten auch die beiden ecclesiae dargestellt. Diese Deutung ist jedoch rein ikonographisch erschlossen u. quellenmäßig kaum belegbar (vgl. etwa Aug. s. 201, 1: in Bethleem inchoata est fides gentium). L. v. Sybel nimmt daher an, es seien mit den Bauten einfach die Stätten der Geburt u. Kreuzigung gemeint, während E. Schlee (47) darin die Hütten Israels sehen möchte, aus denen der Messias seine Lämmer zu sich ruft. Beweisbar ist das alles nicht; sicher scheint nur erstens, daß das Motiv des aus Stadttoren nach der Mitte zu sich bewegenden antithetischen Zuges aus der kaiserlichen Repräsentationskunst stammt (Galeriusbogen in Saloniki: K. F. Kinch, L'arc de triomphe de S. [1890] Taf. 6; Senatorenzug auf der Ostseite der Basis der Arkadiussäule in Kpel: J. Kollwitz, Oström. Plastik [1941] Beil. 7; Barberiniterrakotte: A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin [1936] 208 Abb. 10 u. S. 229]). Zweitens scheint sicher, daß ursprünglich die beiden Reichsstädte gemeint waren, die dann christlich auf Jerusalem u. Bethlehem umgedeutet werden, was gerade auf dem ältesten belegbaren Beispiel in Maria Maggiore seinen Sinn hat: B. u. Jerusalem als Ausgangs- u. Endpunkt des irdischen Weges des Christos Basileus.

M. Brückner, Der sterbende u. auferstehende Gottheiland (1908). — R. W. Hamilton, The Church of the Nativity Bethlehem. A guide (Jerusalem 1947); Excavations in the Atrium of the Church of the Nativity: Quarterly Dpt. Antiqu. in Palest. 3 (1934) 1 ff. — W. Harvey, Structural survey of the Church of the Nativity (London 1935). — A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 1 (1908). — E. T. Richmond, Basilica of the Nativity. Discovery of the remains of an earlier church: Quarterly Dpt. Ant. Pal. 5 (1936) 75 ff; 6 (1938) 63 ff. — E. Schlee, Ikonographie der Paradiesflüsse (1937). — A. M. Schneider, Zur Baugeschichte der Geburtskirche in B.: ZDPV 64 (1941) 74/91. — L. von Sybel, Der Herr der Seligkeit (1913). — H. Vincent - F. M. Abel, Bethléem, le sanctuaire de la Nativité (Paris 1914); RevBibl 45 (1936) 544/77; 46 (1937) 93/121. — E. Weigand, Die Geburtskirche von B. (1911).

A. M. Schneider.

Betonie. A. Nichtchristlich. Zur Gattung Betonia L. gehört erstens die Fuchsschwanzbetonie (B. alopecuros L.), lat. ursprünglich vettonica (nach dem iberischen Volksstamm der Vettonen benannt), dann bettonica, betonica u. danach griech. *βεττονίκη*, *βετονίκη*; zweitens die gebräuchliche B. (Betonica officinalis L.), deren Heimat der Parnaß ist, griech. *κέστρον*. Beide Arten galten im Altertum als ausgezeichnete Heilmittel. Unter dem Namen des Antonius Musa besitzen wir noch eine Schrift de herba vettonica, ed. Howald-Sigerist: CML 4, 1/11; die Vermutung, daß die Schrift jünger ist als PsApuleius de herbis, ist m. E. ziemlich wahrscheinlich. Andere Namen für B. sind: serratula (nach den gesägten Blättern) bei Plin. n. h. 25, 84 u. Ant. Musa 179 u. *ψυχοστρόφος* (nicht *ψυχόστροφος*; also die seelendrehende, nicht die von der Seele gedrehte, wie Raeder druckt) bei Orib. coll. med. 15, 1, 10, 40 u. Ant. Musa 177; die anderen bei Ant. Musa stehenden Namen sind zT. so verdorben, daß man nichts mit ihnen anfangen kann. — Die B. wird ‚vor allen Kräutern besonders gepriesen'; das Haus, worin sie gepflanzt wird, ist gegen allen Zauber gefeit (Plin. n. h. 25, 84; Diosc. 4, 1). Die Schlange, die in ihren Kreis eingeschlossen ist, muß sich zu Tode peitschen (Plin. 25, 101; Macer Flor. 482). Darum hilft ihr Same gegen Schlangenbiß (Plin. u. Diosc. aO.), ihr Saft gegen alle Vergiftungen (Plin. 25, 125. 127). Dieser wird ferner angewandt bei Triefaugen (ebd. 145), Blutspucken (26, 28), Brustschmerzen (32. 110), Atemnot (33), Leberleiden (35), Nierenkolik (38), Unterleibsbeschwerden (44. 112. 54. 74), Blasensteinen (78), Fallsucht (113), nervösen Erkrankungen (105. 118/9), Fieber (116), Gelbsucht (123), Bruch (137), Geschwüren (149), Gebärmutterleiden (151); er erleichtert Entbindungen (161) u. macht eine gesunde Gesichtsfarbe (107). Die Wurzel bewirkt (26, 40), das Mehl aus den Blättern stillt Erbrechen (41), lindert Hüftweh (42), Milzstechen (77), ist gut gegen Fallsucht (114), Fieberschauer (117) und blutende Brüste (136). Antonius Musa zählt 47 Heilkräfte auf; auch Galenos verordnet die B. häufig (6, 339; 11, 748; 12, 23; 14, 228; 19, 694). — Diosc. 5, 44 erwähnt noch B.-Wein. Sämtliche Nachrichten von ihm u. Plinius stammen aus Sextius Niger.

B. Christlich. In der Bibel begegnet die B. nicht; dagegen wird sie von den christl. Ärzten

noch häufiger als von den griechischen herangezogen, wie ja schon PsMusa erweist; eine kurze Zusammenfassung dieser Schrift findet sich bei Aëtios 1, 72 u. 196. — Hildegard v. Bingen nennt sie in ihrer Physik 1, 128 bethania oder bathenia u. wendet sie gegen Liebeszauber an, in Causae et curae 208, 16 Kaiser (gegen Wassersucht) u. 217, 25 (gegen Schwäche der Rinder); pandonia heißt die Pflanze bei ihr ebd. 187, 25, wonach sie bei Dysmenorrhöe anzuwenden ist. Albertus M. behauptet veg. 6, 289, sie sei in den Händen der nigromantici, u. gebraucht sie anim. 23, 94 gegen fellera asturis, wohl eine Gallenerkrankung der Jagdfalken. — Bei R. Heim, Incantamenta magica (1892) nr. 124 ist eine Precatio herbae vettonicae mitgeteilt: ,Herba vettonica, quae prima inventa es ab Aesculapio, his precibus adesto, peto; magna herbarum omnium domina diceris per hunc, qui te iussit creari et remediis plurimis adesse. His numeris XLII adesse digneris. Hoc incantas mundus ante solis ortum, legis eam mense Augusto.' Vgl. dazu A. Delatte, Herbarius[2] (Liége 1938) 49. Ferner hat Walahfrid Strabo in seinem Hortulus einen Abschnitt über die B. (V. 337/58), die er im Klostergarten wegen ihrer hervorragenden Heileigenschaften anzupflanzen rät (Münchner Beiträge z. Gesch. u. Lit. der Naturwiss., Sonderh. 1, 19f).

Hopfner, OZ 1 § 486. - H. Marzell, Art. B.: Bächtold-St. 1, 1180. - P. Wagler, Art. Betonica: PW 3, 368f. *H. Gossen † (E. Stemplinger).*

Betrachtung s. Kontemplation.
Bettler s. Armut.
Biaiothanatoi s. Biothanati.
Bibel s. Altes Testament.
Bibelsprache s. Koine u. Bildung BI.

Biber. Schreitet eine Schwangere über einen B., erfolgt eine Fehlgeburt; sogar, wenn man sie darüberträgt, kommt die Leibesfrucht in Gefahr (Plin. n. h. 32, 133). Reibt man das Rebmesser beim Schärfen mit einem B.-pelz ab, bleiben alle Insekten von den Stöcken fern (Colum. arb. 15). Der Urin ist ein gutes Gegengift (Plin. 32, 31). Schuhe aus B.-fell heilen Gicht (Plin. 32, 110; Cyran. 2 K 22). Die Asche des Felles lindert Brandwunden (Plin. 32, 119) u. stillt Nasenbluten (ebd. 124). Das Bibergeil fand im Altertum eine ungemein vielseitige Verwendung, s. die Nachweise von M. Wellmann: PW 3, 401f. Nach einer verbreiteten Fabel soll der B., vom Menschen wegen eines so vielseitigen Medikamentes verfolgt, sich die gefährdeten Hoden selber abbeißen, s. die Stellen bei M. Wellmann: Philol Suppl. 22, 1 (1930) 29f; vgl. F. Sbordone zu Physiol. 23 u. Horap. 2, 65; dazu noch Cic. Scaur. 2, 7; Phaedr. app. 28; Andromach. b. Galen. 14, 41 Kühn; Sil. 15, 485ff; PsOvid. nux 165f; Solin. 13, 2 (aus Plin. 8, 109); Amm. Marc. 17, 5, 7. Sextius Niger entzog, wohl nach Krateuas, durch Nachweis der wirklichen anatomischen Verhältnisse der Fabel die Grundlage (Plin. 32, 26; Diosc. 2, 24 [130, 1/6 W.]), aber sie hielt sich doch u. kehrt so bei Tert. adv. Marc. 1, 1 wieder, der die von Markion propagierte geschlechtliche Enthaltsamkeit mit dem Verhalten des B. vergleicht, dies um so pointierter, als Markions Heimat, der Pontus, zugleich als Ursprungsland des Bibergeils besonders berühmt war (Plin. n. h. 8, 109 u. s.; vgl. auch Sidon. carm. 5, 48). In der Spätzeit gab es auch kostbare Gewänder aus Biberhaar, castoreae oder fibrinae vestes, s. E. Saglio: DS 1, 940. Sidon. ep. 5, 7, 4 findet es unschicklich, so gekleidet zu Litaneien zu erscheinen (Ambros. dign. sac. 4 stammt von Gerbert: PL 139, 172 D).

H. Bächtold-Stäubli, Art. Biber: Bächtold-St. 1, 1220/3. - O. Keller, Antike Tierwelt 1 (1909) 185/9. - M. Wellmann, Art. Biber: PW 3, 400/2.
H. Herter (E. Stemplinger).

Biblidion s. Libellus.

Bibliotheca. Bezeichnet ἡ βιβλιοθήκη, bibliotheca eigentlich eine Niederlage von Büchern in räumlichem Sinn (*Bibliothek), so ist das Wort doch auch in übertragener Bedeutung für größere Werke, zumal wenn sie in eine Vielzahl von βίβλοι eingeteilt waren, gebraucht worden.

A. Nichtchristlich. Diodor hat seine in 40 Bücher eingeteilte Weltgeschichte nach Plin. n. h. praef. 25 Βιβλιοθήκη genannt. Eine als Βιβλιοθήκη bezeichnete Sammlung der griechischen Sagenstoffe ist unter dem Namen des Grammatikers Apollodoros v. Athen überliefert worden. In die byzantinische Zeit hat dieser antike Sprachgebrauch nachgewirkt in der bekannten Bezeichnung des großen Sammelwerkes des Photios als Βιβλιοθήκη.

B. Christlich. Einerseits in Anknüpfung an die genannten (u. vermutlich viele andere) Vorbilder, andererseits nach Analogie der Bedeutungsverengerung von ἡ γραφή = scriptura u. τὰ βιβλία = biblia wird bibliotheca auch als Sammelname für die atl. u. ntl. Schriften verwandt. Dazu mag der Umstand beigetragen haben, daß, ähnlich wie der Toraschrein der Synagoge, der Bibliotheksschrank der einzelnen Kirchen zunächst nur die Bücher der Bibel enthielt (vgl. hierzu *Bibliothek A Id u. B Ib 2).

Zunächst wird dieser Sinn durch entsprechende Zusätze deutlich gemacht; so spricht Hieron. von der bibl. divina (vir ill. 75) u. der sacra bibl. (ep. 5, 2; 34, 1), Sedulius von der caelestis bibl. (ep. ad Macedon.), Isidor von der bibl. Veteris Testamenti (orig. 6, 3, 2). Mehr u. mehr wird bibl. dann auch absolut in diesem spezifischen Sinne gebraucht, so bei Avitus v. Vienne (c. Eutych. haer. 1) u. Eugen v. Toledo (carm. 8, 1). Zahlreiche Belege aus dem Mittelalter bringt W. Wattenbach, Schriftwesen³ (1896) 152/6. Später hat dieser absolute Gebrauch des Wortes nicht selten zu Mißverständnissen Anlaß gegeben.

Dziatzko, Art. Bibliotheken: PW 3, 1, 424. – Stephanus, Thes s. v. – ThesLL s. v. *K. Th. Schäfer.*

Bibliothek.

Das Wort *βιβλιοθήκη* ist in seiner sprachlichen Form u. seinem ursprünglichen Sinn vollkommen durchsichtig, nam *βιβλίων* librorum *θήκη* repositio interpretatur (Isid. et. 6, 3, 1). Vom einzelnen Bücherbehältnis (Kasten, Gestell, Schrank) griff es einerseits auf das Bücherhaus über, für das bisweilen die Mehrzahl *βιβλιοθῆκαι* gebraucht wird, andererseits auf den Inhalt der Behältnisse, die Büchersammlung selbst. Über die Verwendung des Wortes zur Bezeichnung umfangreicherer Werke s. *Bibliotheca. Auf Sammlungen geschäftlicher Schriftstücke (*Archive) ist das Wort nur von den Griechen angewandt worden, besonders im Ägypten der hellenistisch-römischen Zeit (vgl. V. Mortet, Recherches sur l'emploi des termes *βιβλιοθήκη*, *βιβλιοφύλαξ* dans l'Égypte romaine: Rev. des biblioth. 9 [1899] 97/109; Mitteis-Wilcken 2, 1, 90/112; H. J. Bell, The *βιβλιοθήκη ἐγκτήσεων*: ArchPapF 6 [1920] 100/04; Preisigke, Wb. 3, 97), nicht von den Lateinern, die in christl. Zeit umgekehrt unter dem archivum, chartarium oder scrinium einer Kirche auch deren B. mitbegreifen.

A. Nichtchristliche Bibl. I. Vorderer Orient. a. Ägypten. Da im alten Ägypten ursprünglich nur die Priester Kenner der Schrift u. Hüter des Wissens waren, werden sich auch die frühesten Sammlungen schriftlicher Aufzeichnungen in ihren Händen befunden haben. Bezeugt sind Tempel-B. jedoch erst aus späterer Zeit. Diodor (1, 49, 3 aus Hekataios von Abdera [um 300 vC.]) erwähnt eine B. im Totentempel des Osymandyas, d. i. Ramses' II (1300/1230), die nicht deshalb in Zweifel gezogen werden darf, weil sie in den Ruinen des Tempels bei Theben nicht mit Sicherheit hat festgestellt werden können. Vgl. den Versuch von J. F. Champollion, Lettres et Journaux 2 (Par. 1909) 324. Ein anschauliches Bild solcher Tempel-B. bietet uns der Horostempel von Apollonopolis Magna (Edfu). Die Vorhalle mit dem B.-Einbau wurde zwar erst von Euergetes II Physkon vollendet, doch soll der ganze ptolemäische Bau dem Plan eines altägyptischen Vorgängers gefolgt sein. Hier verzeichnet eine Inschrift an den Wänden des kleinen Gemachs zwei Bücherschenkungen des Königs, zusammen 37 Titel, während zwei kleine Wandnischen den Platz eingelassener Rollenschränke andeuten u. ein Bild der Schreibgöttin Seschat die Hinweise auf seine Zweckbestimmung vervollständigt. Vgl. H. Brugsch: ZÄgSpr 9 (1871) 43/5; ders., Ägyptologie (1891) 156/8; É. Chassinat, Le Temple d'Edfou 3 (Le Caire 1928) 339/51. Ganz ähnlich haben wir uns den Bibliotheksraum in der Vorhalle des von demselben Ptolemäer umgebauten Tempels von Tuphium (Tud) vorzustellen, von dem uns 3 Bruchstücke des Bücherverzeichnisses Kunde geben, das ehemals eine seiner Wände geschmückt hat. Vgl. F. B(irson de la) R(oque), Tôd 1934 à 1936 = Fouilles de l'Inst. Franç. du Caire 17 (Le Caire 1937) 5. 12f. 156. Schließlich hat sich im Isistempel der Nilinsel Philae, der in seiner letzten Form der frühen Kaiserzeit angehört, aber in seiner Anlage weit hinaufreichen soll, ein Raum mit einer Wandnische u. dem Reliefbild des in eine Rolle schreibenden Gottes Thot erhalten, den die Inschrift eines Türpfostens als ‚Raum der Verwahrung der Schriften der lebenspendenden Isis' bezeichnet. Vgl. H. Brugsch, Ägyptologie (1891) 158; K. Baedeker, Ägypten⁸ (1928) 381/4. Diese kleinen B. bargen nicht die ganze Fülle des priesterlichen Wissens, sondern bildeten nur den Handapparat, dessen die Priester bei der Ausübung ihres Dienstes bedurften (so W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten 1 [1905] 399; H. Kees, Ägypten = Kulturgesch. des AO 1 [1933] 282), wozu aller-

dings neben den kultischen Handlungen auch die Verwaltung des Tempels u. seines Besitzes sowie die Beratung des ihre Hilfe in Anspruch nehmenden Volkes gehörte. Die Masse der von den Priestern geschaffenen u. genutzten Literatur haben wir außerhalb des Heiligtums in den mit den großen Tempeln verbundenen ‚Häusern des Lebens' zu suchen, wo die höheren Priester ihren Nachwuchs ausbildeten u. zugleich gelehrte Schreiber die für den Tempeldienst u. den priesterlichen Unterricht nötigen Bücher herstellten (vgl. A. H. Gardiner, The House of Life: JEA 24 [1938] 157/79). Hier wurden die Wissenschaften gepflegt, in denen sich die Ägypter ausgezeichnet haben, die Mathematik, die Astronomie (Kalender) u. die Medizin, aber auch die Afterwissenschaft der Zauberei. Einen besonderen Ruf genoß die priesterliche Ärzteschule von Sais, die Darius I durch seinen ägyptischen Leibarzt mit Büchern u. Geräten neu ausstatten ließ (H. Schäfer: ZÄgSpr 37 [1899] 72/4), u. noch Galen (comp. medicam. per gen. 5, 2 [13, 778 Kühn]) kennt durch den griech. Arzt Heras (um Christi Geburt) ein Salbenrezept, das aus dem Hephaisteion (Ptah-Tempel) von Memphis stammt. Wie die Priesterschaft in den Tempelschulen ihrem Nachwuchs das von ihr verwaltete Wissen vermittelte, so bildeten auch die profanen Behörden, voran die königliche Kanzlei, in eigenen Schulen ihre künftigen Beamten heran (A. Erman-H. Ranke, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum [1923] 125/8. 374/8). Die Vorlagen für die Schreibübungen, die einen breiten Raum im Unterricht einnahmen, wurden hier in der Hauptsache der reichen Unterhaltungs- u. Weisheitsliteratur entnommen, von denen die letztere zugleich der sittlichen Erziehung der Schüler diente; Endziel war die eigene Abfassung der im Betrieb der Behörde üblichen Schriftstücke (vgl. Erman, Lit. 238/42). Die behördlichen Schreibschulen sind also die Stätten gewesen, an denen die volkstümliche Literatur der Märchen, Fabeln u. Sprüche gesammelt, verwahrt u. vervielfältigt worden ist. Natürlich besaßen die Großen des Landes, besonders der König, auch persönlich einen Bücherschatz. Im Palast von El Amarna, der das Tontafel-Archiv Amenophis' III u. IV beherbergte, hat sich wenigstens das Fayence-Etikett eines ‚Buches von der Sykomore u. dem Ölbaum' gefunden, das unter dem Titel als Besitzer Amenophis III (1411/1375) u. seine Gemahlin Teje nennt. Es hat ebenso wie 5 Alabasterplättchen, die nur den Namen dieses Königs tragen, zur Kennzeichnung eines Kruges oder Kastens gedient, in dem der entsprechende Text verwahrt war (L. Borchardt: ZÄgSpr 33 [1895] 72f; H. R. Hall: JEA 12 [1926] 30/3).

b. Mesopotamien, Hethiter-Reich. In Babylonien u. Assyrien treffen wir auf dem Gebiete des B.-Wesens im ganzen dieselben Verhältnisse wie in Ägypten an. Es hat sich zwar bisher keine für den priesterlichen Dienst bestimmte B. innerhalb eines Tempels gefunden (ihre Existenz wird bestritten von M. Jastrow, Did the Babylonian temples have libraries: Journ. of the Am. Orient. Soc. 27 [1906] 147/82, in Frage gestellt von R. Koldewey, Das wieder erstehende Babylon[4] [1925] 230), aber ganz kann sie nicht gefehlt haben. Völlig gesichert sind durch die Funde angehäufter Tontafeln mit Schreibübungen u. auf den Unterricht abgestellten Texten grammatischen, mathematischen, astronomischen u. religiösen Inhalts B. für die den Tempeln angeschlossenen Schulen; man erkennt sie deutlich in Sippar (V. Scheil, Une saison de fouilles à Sippar [Le Caire 1902] 30/54), Nippur (H. V. Hilprecht, Explorations in Bible Lands [Edinb. 1903] 508/32; Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur [1903] 52/61), Kisch (S. Langdon, Excavations at Kish 1 [Par. 1924] 87/93), u. Ur (C. L. Woolley, Ur u. die Sintflut [1930] 124f), während sie für andere Orte mit Wahrscheinlichkeit erschlossen werden können. Daß die Könige in ihren Palastarchiven neben Urkunden auch literarische Werke aufgespeichert haben, läßt sich im babylonisch-assyrischen Kulturbereich durch mehrere Beispiele belegen. Die mehr als 20000 Tafeln mit Texten in sumerischer, akkadischer u. hurritischer Sprache, die sich in dem von Hammurapi um 1800 vC. zerstörten Palast der Könige von Mari am mittleren Euphrat gefunden haben, enthalten neben Wirtschafts- u. Verwaltungsakten, Staatsverträgen u. diplomatischen Briefen einige wenige historische Texte (als Vorlagen für Inschriften), chronikalische Aufzeichnungen u. religiöse Stücke, wie ein Ritual für den Tempel der Ischtar, Gebete, Weissagungen u. Unterweisungen für Auguren. Als literarisch im engeren Sinne kann neben einem epischen Fragment nur ein Lobpreis des letzten Königs Zimrilim in Briefform gelten. Die Dürftigkeit der bisherigen Funde nicht-archivalischen Charakters führt zu der Vermutung, daß weitere Texte dieser Art in dem noch unerforschten Teil des Tell Hariri verborgen liegen. Bibliotheksgeschichtlich ist der Palast von Mari besonders dadurch bedeutsam, daß sich hier die beiden einzigen Beispiele von Schreibschulen

mit Sitzbänken, Tintenfässern u. Übungsmaterial erhalten haben, wie sie das ganze Altertum hindurch mit allen größeren Archiven (Kanzleien) u. Bibliotheken verbunden zu denken sind. Ein kleiner Teil der Tafeln, darunter ein sumerisch-akkadisches Syllabar, ist in diesen Schreibstuben gefunden worden, denen die Mehrzahl der Tafeln ihre kalligraphische Ausführung verdankt. Vgl. A. Parrot: Syria 17 (1936) 14/31; 18 (1937) 74f; 19 (1938) 15/21; G. Dossin: ebd. 19 (1938) 105/26; 20 (1939) 97/113.—In Hattuscha (Boghazköi), der Hauptstadt des hethitischen Großreichs, war es wahrscheinlich der König Tudhalijasch, der im 13. Jh. eine große archivalisch-literarische Doppelsammlung planmäßig angelegt hat. Die hier aufgefundenen Tontafeln, die in sumerischer, akkadischer, hethitischer u. luvischer Sprache Königsbriefe, Annalen, Gesetze, Rituale, Festbeschreibungen, Orakelfragen, Omina, mythologische, astronomische, sprachliche u. medizinische Texte enthalten, weisen mit Ausnahme einiger Geschäftsbücher sämtlich die gleiche sorgfältige Schrift u. die gleiche buch- u. bibliothekstechnische Behandlung auf. Vgl. E. Forrer, Die Inschriften u. Sprachen des Hatti-Reiches: ZDMG NF 1 (1922) 174/269, besonders 178; weitere Beispiele geben H. Ehelolf: Mitt. d. Dt. Orientges. 70 (1932) 25/9; H. G. Güterbock: ebd. 73 (1935) 29/39; H. Otten: ebd. 78 (1940) 3/11. — Die technischen Ordnungsmittel, die wir hier kennenlernen (Näheres s. CIII), begegnen uns auch in der bedeutendsten B. des alten Orients, der Assurbanipals (668/26) in Ninive (Kujundschik). Assurbanipal, der eine wissenschaftliche Ausbildung genossen u. die Sprachen der Sumerer u. Akkader erlernt hatte, faßte den Plan, in seinem Palast das gesamte Schrifttum der von ihm beherrschten Länder zu sammeln. Er beauftragte Gelehrte, alle wichtigen Texte, die er zT. selbst namhaft machen konnte, aus Babylonien u. Assyrien, besonders aus den Tempel-B. von Kuta, Nippur u. Babylon, herbeizuschaffen, u. ließ sie in Ninive in schönster Schrift abschreiben. Vielleicht hat er sich dabei sogar selbst als Schreiber oder doch Korrektor beteiligt (D. Opitz: Altorient. Studien Meißner gew. [1928] 151/3). So entstand eine Sammlung, die neben Annalen, Staatsverträgen, Briefen u. anderen Urkunden die Dichtung u. die wissenschaftliche Literatur der Babylonier u. Assyrer in weitestem Umfang umfaßte; der ausgegrabene Bruchteil zählt etwa 22000 Tafeln u. Tafelteile. Vgl. M. Streck, Assurb. 1 (1916) LXV/LXXXII; B. Meißner, Wie hat Assurb. seine B. zusammengebracht?: Aufsätze Milkau gew. (1921) 244/8; R. C. Thompson-R.W. Hutchinson, A Century of exploration at Nineveh (Lond. 1929) 46/52. 133/7. Ob die in einem Tafel-Kolophon genannte B. im Tempel des göttlichen Schreibers Nabu mit der des Palastes gleichzusetzen ist (Streck LXX) oder ob ihre Aufdeckung noch von künftigen Grabungen in der Nähe des Tempels, der selbst keine derartige Ausbeute geliefert hat, erhofft werden darf (Thompson-Hutchinson 57f. 137), steht dahin.

c. Phönizien. Palast u. Tempel sind die Stätten, an denen wir auch in Ugarit (Ras Schamra), der Hauptstadt eines im 15. u. 14. Jh. blühenden phönizischen Staatswesens, Sammlungen von Tontafeln antreffen. Die bisher allein genauer bekannte Tempel-B. befand sich zwischen den Tempeln des Baal u. des Dagon in einem Gebäude, das nach den Funden zugleich als priesterliche Lehranstalt u. als Schreibwerkstatt gedient haben muß. Die Schlußschriften der Tafeln verraten Abhängigkeit von der babylonischen Buchtechnik (s. C III), die Fundumstände zeigen zT. noch die ursprüngliche sachliche Anordnung der Tafeln. Inhaltlich bietet die B. außer Urkunden, Geschäftspapieren u. Briefen: Vokabulare, Syllabare, Listen von Gottheiten, Genealogien, Anweisungen zur Behandlung kranker Menschen u. Pferde u. als Wertvollstes mythologische Dichtungen in protophönizischer Sprache. Aus dem Archiv des Königspalastes, das erst 1937 entdeckt wurde, sind bisher nur Verwaltungs- u. diplomatische Akten bekannt geworden. Vgl. C. F. A. Schaeffer, The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit (Lond. 1939) 32/45; Fundberichte u. Ausgaben wichtiger Texte bringt Syria 10 (1929) bis 21 (1940).

d. Palästina. Aus der vorexilischen Zeit Israels sind keine B. bezeugt, doch dürfen wir annehmen, daß die alten Königsannalen in der unter der Leitung des Staatsschreibers stehenden Kanzlei entstanden u. aufbewahrt worden sind (vgl. *Archiv 616), u. daß hier auch die anderen historischen Aufzeichnungen, auf denen die erhaltenen Geschichtsbücher des AT beruhen sowie alle Einzelgesetze u. Gesetzsammlungen niedergelegt waren. Vgl. A. H. Sayce, The Libraries of David and of Solomon: Journ. of the R. Asiatic Soc. 1931, 783/90. Die den Kultus regelnden Bestimmungen müssen natürlich in den Heiligtümern gesammelt worden sein, u. die Niederschriften der Propheten u. Weisheitslehrer haben wir zunächst innerhalb der Kreise zu erwarten, in denen sie entstanden u. von

Generation zu Generation weitergegeben sind. Über die den Büchern des AT vorausliegende Literatur vgl. O. Eißfeldt, Einleitung in das AT (1934) 138/68. Im nachexilischen Judentum bildete die Synagoge den örtlichen Mittelpunkt des gesamten Volkslebens. Sie diente nicht nur dem gemeinsamen Gebet u. der Erbauung der Gemeinde, sondern man empfing dort zugleich aus dem Gesetz u. seiner Auslegung die Richtlinien für die praktische Lebensführung. Deshalb war die Tora das wichtigste, mit göttlichem Ansehen umkleidete Stück ihrer Ausstattung, das ergänzt wurde durch die prophetischen Bücher, die seit etwa 200 vC. in einem Corpus gesammelt vorlagen, durch den Psalter als das Liederbuch der Gemeinde u. eine zunächst schwankende Zahl hagiographischer Schriften. Oft waren die hl. Schriften, besonders die Tora, in mehreren Abschriften vorhanden. Das höchste Ansehen genoß die im Tempel verehrte angebliche Urschrift Esras, nach der alle Abschriften korrigiert werden sollten u. in Zweifelsfällen die Entscheidung zu treffen war (Aristeasbrief 30. 46; Joseph. ant. 5, 61; bell. Jud. 7, 150. Über die rabbinische Tradition L. Blau, Studien zum althebr. Buchwesen [1902] 97/114). Die Tora u. die anderen hl. Schriften lagen in den Synagogen ursprünglich in einer Truhe, etwa seit dem 1. Jh. nC. in einem doppeltürigen, von einem Giebel bekrönten Schrank, aus dem die zur jeweiligen Verlesung benötigten Rollen in den Versammlungsraum hineingetragen werden mußten, bis man im 3. Jh. nC. dazu überging, den Schrank im Versammlungsraum selbst aufzustellen, u.zw. in der Regel in einer zu diesem Zweck in der Wand ausgesparten, Jerusalem zugekehrten Nische. Vgl. S. Krauß, Synagogale Altertümer (1922) 66/72. 172. 364/76; E. L. Sukenik, Ancient Synagogues in Palestine and Greece (Lond. 1934), zu ergänzen durch The Excavations at Dura-Europos 6 (New Haven 1936) 309/96; BRL 469/72; C. Wendel, Der Thoraschrein im Altertum = Hallische Monographien 15 (1950). Die Schwierigkeiten der Gesetzauslegung führten zur Bildung des besonderen Standes der Schriftgelehrten. Sie entwickelten das Recht in öffentlichen Disputen u. gaben ihre Wissenschaft in den mit den Synagogen verbundenen Lehrhäusern an ihre Schüler weiter (J. Jeremias, Jerusalem z. Zeit Jesu 2 B 1 [1929] 101/14). In diesen Lehrhäusern, besonders denen der Hauptstadt, haben wir die vollständigsten Sammlungen des alten u. neuen (rabbinischen) Schrifttums vorauszusetzen. In Alexandreia, dem Mittelpunkt des hellenisierten Judentums, hat sich natürlich auch die B. der an die dortige Synagoge angeschlossenen Exegetenschule (W. Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandreia u. Rom [1915] 1/154) nicht auf das jüdische Schrifttum beschränkt, sondern daneben die zur philosophischen Umdeutung der hl. Schriften erforderlichen Werke der Griechen umfaßt. Zum Ganzen vgl. O. Procksch, Der hebr. Schreiber u. sein Buch: Von Büchern u. Bibliotheken, Abschiedsgabe für E. Kuhnert (1928) 1/15.

II. Klass. Griechenland. Die Nachricht, daß schon im 6. Jh. Polykrates v. Samos u. Peisistratos v. Athen Bücher gesammelt hätten (Athen. 1, 3a), ist nicht unglaubwürdig, da diese Tyrannen Dichtung u. Musik an ihren Höfen gepflegt haben. Aber erst die sophistische Bewegung weckte in weiteren Kreisen einen solchen Bildungsdrang, daß sich Männer in größerer Zahl fanden, die mit Hilfe des eben damals aufkommenden Buchhandels die Werke alter u. neuer Dichter u. Philosophen zusammenzubringen versuchten. Aus Athen kennen wir als Besitzer solcher Haus-B. den Dichter Euripides (Alc. 962; Hippol. 451. 954; frg. 627 Nauck), den Sokrates-Schüler Euthydemos (Xen. mem. 4, 2, 1. 8. 10), den Archon Eukleides (Athen. 1, 3a) u. den Schulmeister im Linos des Komikers Alexis (frg. 135 Kock). In Athen hatten die Anregung zur Bildung ihrer Privat-B. auch Klearchos, der spätere Alleinherrscher von Herakleia am Pontos (Memnon: FHG 3, 527), u. der kyprische König Nikokles (Athen. 1, 3a) empfangen. Während diese B. nur als Zeichen des gehobenen Bildungsstandes der Aufklärungszeit gewertet werden dürfen, übten die B. der großen Philosophenschulen als Hilfsmittel der Forschung einen starken Einfluß auf die werdende Wissenschaft aus. Plato hat nicht nur persönlich ältere u. zeitgenössische Philosophen u. Dichter ohne Rücksicht auf Mühe u. Kosten in seinen Besitz gebracht (Diog. L. 3, 9; Procl. in Plat. Tim. comm. 1, 90 Diehl), sondern die Schriften seiner Freunde u. Schüler weisen auf eine B. der Gemeinschaft zurück, in der sie sich über alle wichtigen Erscheinungen in Natur u. Geschichte unterrichten konnten (H. Usener, Vorträge u. Aufs. [1907] 82/90). In noch viel stärkerem Maße mußten Aristoteles u. seine Mitarbeiter bestrebt sein, die Literatur aller Gebiete menschlichen Wissens, auf die sich ihre Studien erstreckten, zu überblicken, da sie bei jedem behandelten Gegenstand nicht nur das Tatsachenmaterial darbieten u. deuten, sondern auch seine Beurteilung durch frühere Forscher kritisch beleuchten

wollten. Da das Büchersammeln also für Aristoteles eine in seiner Forschungsmethode begründete Notwendigkeit war u. deshalb von ihm zuerst planmäßig betrieben wurde, sagt Strabo (13, 608) nicht mit Unrecht, er sei ‚der erste Büchersammler, von dem wir wissen'. Die B. des Aristoteles gelangte über Theophrast an Neleus v. Skepsis, der nur die eigenen Schriften seiner beiden großen Lehrer behielt u. die Masse der übrigen Bücher an Ptolemaios Philadelphos verkaufte (Athen. 1, 3a).

III. Hellenistischer Osten. a. Fürstliche B. 1. Alexandreia. Die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit, die Aristoteles im Lykeion geschaffen hatte, wurde das Muster für die Forschungs- u. Unterrichtsanstalt, die Ptolemaios I unter dem Namen Museion ins Leben rief. Sein Berater war dabei der athenische Staatsmann u. Peripatetiker Demetrios v. Phaleron, neben ihm wahrscheinlich auch Straton, einer der bedeutendsten Schüler des Aristoteles, der als Erzieher des Thronfolgers nach Alexandreia berufen war. Mit dem Museion wurde von vornherein eine B. verbunden, auch das nach dem Vorbild des Aristoteles (Strabo 13, 608: *διδάξας τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ βασιλέας βιβλιοθήκης σύνταξιν*). Der große Ausbau der Museions-B. wird allerdings erst Ptolemaios II Philadelphos (280/47) verdankt, der durch seine Beauftragten im ganzen Mittelmeergebiet u. bis an die Küsten des Pontos hinauf die griechischen Bücher aufkaufen ließ, die ihnen des Erwerbes wert erschienen, um so zum erstenmal die gesamte griech. Literatur an einer Stelle zu vereinigen u. damit seiner Hauptstadt die geistige Führung des ganzen Hellenentums zu ermöglichen. Es ergaben sich 400000 ‚vermischte Bücher' (*βίβλοι συμμιγεῖς*), nach deren Durchsicht 90000 ‚unvermischte' (*ἀμιγεῖς*) oder ‚einfache' (*ἁπλαῖ*) in der B. des Museions verblieben. Aus den übrigen, d. h. den Doppelstücken, wurde eine zweite B., im Tempel des Reichsgottes Serapis, ausgestattet, die bei ihrer Eröffnung 42800 Rollen, wiederum ohne Doppelstücke, umfaßte. Die B. des Museions wuchs während der 2½ Jhh. ihres Bestehens so stetig an, daß sie schließlich 700000 Rollen zählte (Gell. 7, 17). Da wurde sie im alexandrinischen Kriege Caesars (48/7 vC.) ein Opfer der Feuersbrunst, die den an den Hafen grenzenden Teil der Stadt in Asche legte (Sen. tranqu. an. 9, 5; Dio Cass. 42, 38, 2). Tertullian (apol. 18) nennt in Alexandreia nur noch die B. des Serapeions, Amm. Marcell. (22, 16 13f) u. Orosius (6, 15, 31) übertragen die Geschichte vom Brande ohne weiteres auf diese, weil sie von jener überhaupt keine Kenntnis mehr haben. Die angebliche Absicht des Antonius, Kleopatra die pergamenische B. mit 200000 ‚einfachen' Rollen als Ersatz für die verbrannte B. des Museions zum Geschenk zu machen (Plut. Ant. 58f), ist offenbar nicht zur Ausführung gekommen. Der fortdauernde Ruhm Alexandreias, die größten u. besten Bücherschätze zu bergen (Suet. Dom. 20), haftete nunmehr an der B. des Serapeions, deren sich auch die Gelehrten des Museions bedient haben müssen, bis im Tempelsturm des J. 391 auch diese unterging. Vgl. G. Parthey, Das alex. Museum (1838); F. Ritschl, Opuscula 1 (1866) 1/172; L. E. Lögdberg, Über die alex. B.: Eranos 3 (1898/9) 162/92; V. Gardthausen, Die alex. B.: Zeitschr. d. Dt. Vereins f. Buchwesen u. Schrifttum 5 (1922) 73/104; E. Müller-Graupa, Art. Museion: PW 16 (1933) 801/21. Hauptquelle: Tzetz. in Aristoph. prooem. Pb 1, 19/21; Mb 1, 28/33 (CGF 1, 1 [1899] 19f. 31f).

2. Pergamon u. andere. Unter den Fürstenhöfen, die dem Beispiel Alexandreias in der Pflege der Künste u. Wissenschaften zu folgen versuchten, konnte nur der pergamenische, gestützt auf seine reichen Mittel u. die geistige Befähigung seiner ersten Herrscher, zeitweilig einen Wettstreit mit dem größeren Vorbild wagen. Die Gründung der gleichermaßen der Forschung wie dem Unterricht dienenden gelehrten Anstalt ist das Verdienst Attalos' I (241/197), wenn auch erst Eumenes II (197/59) der B., die von Anfang an nicht gefehlt haben kann, den Bau im Tempelbezirk der Stadtgöttin Athene auf der Burg errichtet hat (Strabo 13, 624), dessen Auffindung wir den deutschen Grabungen verdanken. In der makedonischen Residenz Pella hat spätestens wohl Antigonos Gonatas die B. angelegt, die L. Aemilius Paulus nach dem Siege von Pydna (168 vC.) als persönliche Beute nach Rom mitzunehmen für wert hielt (Plut. Aem. P. 28); der syrische König Antiochos III berief bald nach seinem Regierungsantritt (224 vC.) den Grammatiker u. Dichter Euphorion als Bibliothekar nach Antiocheia (Suid.), u. noch Mithridates v. Pontos hatte sich im Geiste der großen Diadochen eine B. geschaffen, die im 3. der gegen ihn geführten Kriege (74/67) sein Besieger Lucullus nach Rom verschleppte (Isid. et. 6, 5, 1). Vgl. C. F. Wegener, De aula Attalica (Kopenh. 1836) 33/91; U. v. Wilamowitz, Antigonos (1881) 158/68; A. Conze, Die pergam. B.: SbB 1884, 1259/70; E. Pontremoli et M. Collignon, Pergame (Par. 1900) 135/52. 189/98.

b. Schul-Bibliotheken. 1. Hochschulen. Standen die von den Diadochen-Königen in ihren Residenzen eröffneten B. mit wissenschaftlichen Anstalten in Verbindung, so werden wir auch bei allen Hochschulen nach der zugehörigen B. fragen dürfen. Die Ärzteschule von Kos, deren Anfänge bis in das 5. Jh. hinaufreichen, legte ihre Erfahrungen schriftlich nieder, um sie so den nachfolgenden Geschlechtern zu erhalten. Aus dieser medizinischen B. stammen die 53 Schriften, die unter dem Namen des Hippokrates auf uns gekommen sind. Für dieselbe Hochschul-B. stiftete noch der Leibarzt des Kaisers Claudius, C. Stertinius Xenophon, ein neues Gebäude (R. Herzog: HistZ 125 [1922] 216/47). Das Asklepieion vor den Toren Pergamons, in dem Galen seine Ausbildung erfahren hat, war mehr als eine ärztliche Hochschule, wenn diese auch den Kern bildete; Inschriften u. die Reden des Aelius Aristides bezeugen, daß dort auch Grammatiker, Sophisten u. Philosophen gelehrt haben, d. h. daß sich mindestens seit dem 2. Jh. nC. eine Fakultät der *παιδευταί* an jene angeschlossen hatte. Hadrian ließ unmittelbar nach seinem Besuch Pergamons (123 nC.) das Asklepieion in einem prächtigen Hallenbau neu erstehen u. fügte diesem eine jetzt wieder entdeckte B. an (Th. Wiegand, Das Asklepieion = AbhB 1932, 5; O. Deubner, Das Asklep. von Pergamon [1938]). Als derselbe Kaiser wenige Jahre später Athen mit der vielbewunderten hundertsäuligen Stoa beschenkte, machte er zu ihrem Hauptstück eine große B., doch weisen die zu beiden Seiten der B. erhaltenen Hörsäle darauf hin, daß die ganze Stoa einer Lehranstalt zu dienen bestimmt war, vermutlich dem Museion (H. Thiersch: NGGött NF 2, 10 [1938] 228f. 250/2). Das Museion hatte sich wohl bis dahin mit der weniger geräumigen B. am alten Marktplatz begnügt, die der Musenpriester u. spätere Archon T. Flavius Pantainos um 100 nC. der Stadtgöttin u. dem Kaiser Traian geweiht hatte (T. L. Shear: Hesperia 4 [1935] 330/2; 5 [1936] 42). Der in Ephesos aufgedeckte B.-Bau, den Ti. Iulius Aquila Polemaeanus zu Ehren seines Vaters Celsus Polemaeanus, des Prokonsuls von Asien (etwa 106/7), errichtet hat (R. Heberdey: JhÖInst 8 [1905] Beibl. 61/9; Forschungen in Ephesos 5, 1 [1944]), steht räumlich u. zweckhaft in enger Verbindung mit dem inschriftlich bezeugten ‚Auditorium', in dem Professoren des eben damals aufblühenden Museions gelehrt haben werden. Als Universität darf man schließlich auch das Museion in Smyrna ansprechen, dessen Bedeutung die Sophisten Philostratos u. Aristides bezeugen, u. die B., die schon Strabo (14, 646) erwähnt, wird mit eben diesem Institut in Zusammenhang gestanden haben. Vgl. R. Herzog, Urkunden zur Hochschulpolitik der röm. Kaiser: SbB 1935, 967/1019.

2. Gymnasien. Seit in der Ausbildung der Epheben neben Körperschulung u. Waffendienst der Unterricht in Grammatik u. Rhetorik an Ausdehnung gewonnen hatte, bestand auch bei den Lehrern der Gymnasien das Bedürfnis, einen gewissen Büchervorrat ständig zur Hand zu haben. Das von Philadelphos gestiftete Ptolemaion in Athen ist gewiß von vornherein mit einer B. versehen gewesen, wenn wir auch erst im 1. Jh. vC. hören, daß diese durch Abgaben der Epheben um 100 Rollen jährlich vermehrt wurde (IG 2/3², 1, 2, 1029, 25; 1042d, 1; 1043, 50). In Kos schlossen sich um den Beginn des 2. Jh. vC. mehrere Bürger zusammen, um dem Gymnasion zu einer B. zu verhelfen (L. Robert: BCH 59 [1935] 421/5). Am Ende des 2. Jh. vC. treffen wir in Rhodos ein Gymnasion an, dessen Bücherreichtum ein Bruchstück des Katalogs bezeugt (A. Maiuri, Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos [Fir. 1925] nr. 4. 11; C. Wendel: Zentralbl. f. Bibl. 54 [1937] 585). Auch die im karischen Nysa entdeckte B. des 2. Jh. nC. (W. v. Diest, Nysa ad Maeandrum = JbInst ErgH. 10 [1913] 49/51) dürfen wir vielleicht mit den Resten eines nur wenig entfernten Gymnasions in Verbindung bringen; eine B. hat dort Julius Africanus benutzt (A. v. Harnack: Aufsätze Milkau gew. [1921] 143f). Wenn der Rhetor Dion Chrysostomos in seiner Vaterstadt Prusa eine Stoa mit B. hat aufführen lassen, über die Plinius als Statthalter Bithyniens (111/3) an Traian berichtete (ep. 81. 82), so haben darin seine Reden erklingen sollen. Weitere Gymnasial-B. finden wir in Pergamon (2. Jh. vC.), Delphi (um 100 nC.), Halikarnassos (127 nC.), Korinth (zZt. Hadrians), Mylasa u. Teos. Vgl. F. Poland, Öffentl. B. in Griechenl. u. Kleinasien: Hist. Untersuch. Förstemann gew. (1894) 7/14; E. Ziebarth, Aus d. griech. Schulwesen² (1914) 131f.

c. Privat-Bibliotheken. Da das geistige Streben des Hellenismus in der Entfaltung der Einzelpersönlichkeit gipfelte, dürfen wir B. in den Händen ungezählter gebildeter Männer voraussetzen, doch liegt zu ihrer Erwähnung nur selten ein Anlaß vor. Wir lernen als Büchersammler kennen: den Bibliophilen Apellikon in Athen, der den Erben des Neleus die verwahrlosten Schriften des Aristoteles u. Theophrast abkaufte u. dessen B. Sulla iJ. 84 vC. mit sich

nach Rom nahm (Strabo 13, 609); die in Rom wirkenden Grammatiker Tyrannion (zZt. Ciceros) u Epaphroditos (zZt. Neros, vgl. Suid. *Τυρ.' Επαφρ.*); die Sophisten des 2. Jh. nC. Favorinus v. Arelate, der seine B. dem Herodes Atticus vermachte (Philostr. v. soph. 1, 8, 3), u. Proklos v. Naukratis (ebd. 2, 21, 3). Selbstverständlich konnte der große Arzt Galen einer eigenen B. nicht entraten (libr. propr. 6), u. auch Plutarch war offenbar auf die Beschaffung einer größeren Hausbücherei angewiesen, da ihm Chaironeia die für seine vielseitige Schriftstellerei erforderlichen Hilfsmittel nicht bieten konnte (Dem. 2; E ap. Delph. 1). Als Reste von Privat-B. verschiedener Jhh. haben wir schließlich die literarischen Papyri aufzufassen, die uns der Boden Ägyptens bewahrt hat.

IV. Römische Bibliotheken. a. Privat-B. Die ersten B., die sich im Besitz vornehmer Römer befunden haben, waren ihrem Inhalte nach griechisch u. wurden als Kriegsbeute aus dem Osten eingeführt (vgl. A IIIa 2; A IIIc). Den erbeuteten B. traten im 1. Jh. vC. selbstgeschaffene zur Seite. Auf dem Gebiet der Philosophie, das schon Lucullus bei Fortführung der mithridatischen B. gepflegt hatte (Cic. fin. 3, 7), ragten hervor die von Horaz (carm. 1, 29, 13f) erwähnte des Iccius u. die im Landhaus des L. Calpurnius Piso Caesoninus bei Herculaneum aufgedeckte, die uns besonders zahlreiche Rollen mit Schriften des Epikureers Philodemos beschert hat (C. Domenico, La bibliothèque de Philodème: Mélanges Chatelain [Par. 1910] 118/29). Den besten Einblick in die Bemühungen der Männer jener Zeit, ihren Bücherbesitz zu mehren u. zu pflegen, gewähren uns die Briefe Ciceros (Th. Pütz, De M. Tulli Ciceronis bibl., Diss. Münst. [1925]). Im J. 67 kaufte sein Freund u. Berater Atticus für ihn in Griechenland Bücher ein (ad Att. 1, 7), iJ. 60 erhielt er die B. des Grammatikers Servius Claudius, die auch an latein. Büchern reich war, zum Geschenk (ad Att. 1, 20, 7; 2, 1, 12); später nutzte er die Versteigerung der B. Sullas zur Erwerbung von Seltenheiten (Plut. Cic. 27). Seine Bücher waren auf das Stadthaus u. die Villen verteilt, bevorzugt war auch darin das Tusculanum. In dem geistig hochstehenden Kreise um Cicero erfreuten sich bedeutender B. sein Bruder Quintus, der gelehrte Varro u. Atticus. In der Kaiserzeit breitete sich mit der Bildung auch die Sitte der Haus-B. weiter aus. Die Dichter Persius, Martial, Silius Italicus u. Serenus Sammonicus verfügten über B., Plinius d. J. nennt außer seiner eigenen die seines Freundes Herennius Severus, Athenaeus (1, 3a) preist überschwenglich die des P. Livius Larensis. Die kaiserlichen Landschlösser standen hinter den Villen der Vornehmen nicht zurück, Bibliheksklaven gehörten zum Personal der Paläste von Antium u. Ostia. Die Sitte der Haus-B. war so verbreitet, daß sich ihr auch ungebildete reiche Leute unterwarfen u. dadurch den Spott von Männern wie Seneca, Petronius, Lukian u. sogar noch Ausonius auf sich zogen.

b. Öffentliche B. in Rom. Den Plan, in Rom eine öffentliche B. zu schaffen, hat zuerst Caesar gefaßt. Sie sollte aus einer griech. u. einer lat. Abteilung bestehen u. von dem größten nationalen Gelehrten M. Terentius Varro eingerichtet werden (Suet. Caes. 44; Isid. etym. 6, 5, 2). Nach Caesars Tode wurde der Plan von C. Asinius Pollio mit Hilfe der Beute des illyrischen Feldzuges (39 vC.) im Atrium Libertatis verwirklicht (Plin. n. h. 7, 115; 35, 10; Ovid. trist. 3, 1, 71; Suet. Aug. 29; Isid. aO.). In größtem Stil war die griech.-lat. Doppel-B. gehalten, die Augustus an den Säulenhof des iJ. 28 vC. eingeweihten Apollo-Tempels auf dem Palatin angeschlossen hatte (Suet. Aug. 29; Cass. Dio 53, 1, 3; Ovid. trist. 3, 1, 60/8; Reste beider Säle sind festgestellt; vgl. G. Lugli, I monumenti antichi di Roma 1 [Rom 1930] 282f. 299). Eine zweite B. verband Augustus mit dem Portikus, den er im Namen seiner Schwester Octavia auf dem Marsfeld errichtete (Suet. Aug. 29; Cass. Dio 49, 43, 8; Ovid. trist. 3, 1, 69; Plut. Marc. 30). Tiberius traf alle Vorbereitungen, um den von ihm erbauten Tempel des divus Augustus mit einer Doppel-B. auszustatten (Suet. Tib. 74; Plin. n. h. 34, 43), mußte jedoch die Einweihung seinem Nachfolger Caligula überlassen (Suet. Calig. 21). Ob die erst im 2. Jh. erwähnte bibliotheca domus Tiberianae (Front. ep. 4, 5; Gell. 13, 20, 1) von Tiberius selbst in seinem Palaste angelegt worden ist, bleibt ungewiß. Als Vespasian die Beute des jüdischen Krieges dazu benutzte, den Friedenstempel zu errichten, verband er auch diesen mit einer B. (Gell. 16, 8, 2; 5, 21, 9). Eine wichtige Rolle hat Jahrhunderte hindurch die Doppel-B. gespielt, die Traian dem von ihm iJ. 113 geweihten Forum angefügt hat (Cass. Dio 68, 16, 2). Sie hieß nach dem Tempel des Stifters, durch den Hadrian die ganze Anlage abschloß, bibliotheca templi Traiani (Gell. 11, 17, 1) oder b. Ulpia (Hist. Aug. v. Aurel. 1, 7. 10; 8, 1; 24, 7 u. ö.). Einer der B.-Säle ist freigelegt (Götze 238/40). Nur durch den archäologischen Befund sind wir mit einer B. bekannt geworden, die an die Umfassungshalle der 216 geweihten Caracalla-Thermen angeschlossen war (E. Ghis-

lanzoni: NotScav 1912, 311f), u. wir haben Grund zu der Annahme, daß von den anderen Thermen mindestens die Traians u. Diokletians in diesem Punkte mit denen Caracallas übereingestimmt haben (Hist. Aug. v. Prob. 2, 1). Besondere Beachtung verdient die von Alexander Severus an das Pantheon angegliederte B., da der Kaiser mit ihrer Einrichtung den christl. Gelehrten Julius Africanus betraute (POxy 412). Alle stadtrömischen B. bestanden aus zwei getrennten Abteilungen, einer bibliotheca Graeca u. einer b. Latina. Den öffentlichen B. Roms kann mit einem gewissen Rechte auch die B. zugerechnet werden, mit der der Reichsverband der Techniten (Bühnenkünstler) sein dortiges Zentralheiligtum ausgestattet hatte (BCH 9 [1885] 125, 16/8).

c. Öffentliche B. in Italien u. den westl. Provinzen. Tibur besaß im Herkules-Tempel, vermutlich seit dessen Erweiterung, eine B. mit griech. u. lat. Büchern (Gell. 9, 14, 3; 19, 5, 4); Comum erhielt durch den jüngeren Plinius eine B. (ep. 1, 8; CIL 5, 5262), u. die bibliotheca Matidiana in Suessa (CIL 10, 4760) war vielleicht eine Stiftung der 119 zur diva erhobenen Schwiegermutter Hadrians. Über eine der Stadt Volsinii gestiftete B. (CIL 11, 2704) wissen wir nichts Näheres. Auf afrikanischem Boden finden wir um die Mitte des 2. Jh. B. in dem als römische Kolonie erneuerten Karthago (Apul. Flor. 18 [180, 1/5 v. d. Vliet]) u. gegen das Ende des 3. Jh. in der Militärkolonie Thamugadi (Timgad) im Inneren Numidiens. Letztere wurde von M. Iulius Quintianus Flavius Rogatianus gestiftet u. ist in Trümmern erhalten (H. F. Pfeiffer, The Roman Library at Timgad: MemAmAcR 9 [1931] 157/65).

d. Unter röm. Einfluß im Osten entstandene öffentliche B. Die Römer waren dem Osten gegenüber nicht nur Empfangende, sondern auch Gebende. Als Augustus iJ. 12 vC. die Bewohner Alexandreias mit der geistigen Kultur der Römer bekannt machen wollte, schenkte er ihnen eine B. u. verband diese mit dem Tempel des divus Iulius, in dem später auch er selbst göttliche Verehrung genoß (Philo leg. ad Gaium 151). Auch die röm. Kolonien in Griechenland erhielten zu ihrer Stärkung im nationalen Geiste B.: Dyrrhachium, der Ausgangspunkt der via Egnatia, zZt. Traians (CIL 3, 607); Philippi, die bedeutendste Station an derselben Heerstraße, gleichfalls im 2. Jh. (durch Grabung freigelegt, vgl. P. Collart, Philippes ville de Macédoine [Par. 1937] 338f); Patrai, die wichtigste Hafenstadt an der griech. Westküste, vermutlich bald nach der röm. Besiedlung iJ. 16 vC. (Gell. 18, 9, 5). An das röm. Vorbild hielt sich noch der Kaiser Julian, als er 362/3 in Antiocheia den Traianstempel wiederherstellte u. mit einer B. ausstattete (Suid. Ἰοβιανός). Zu der kaiserlichen B. in Kpel, die als Erhalterin der klass. Literatur der Griechen eine wichtige Rolle spielen sollte (sie wurde dort planmäßig aus Papyrusrollen in Pergamentkodizes übertragen, vgl. C. Wendel: FuF 18 [1942] 272f), hat Constantius iJ. 356 den Grund gelegt (Themist. or. 4, 59b/61d). Julian überließ ihr 362 seine eigene Büchersammlung u. beschenkte sie mit einem Gebäude in der kaiserlichen Halle (Zosim. hist. nov. 3, 11, 3), Valens setzte 372 die Zahl ihrer antiquarii auf 7 (4 Griechen u. 3 Lateiner) fest (Cod. Theod. 14, 9, 2). Die B. war der Hochschule angegliedert, umfaßte von ihrer Gründung an die Fächer der Grammatik, Rhetorik u. Philosophie u. wurde spätestens bei der Erneuerung der Hochschule durch Theodosios II (425) auf die Rechtswissenschaft ausgedehnt. Die lat. Literatur wurde in ihr dem Charakter der Hochschule entsprechend ebenso gepflegt wie die griech. Als sie einen Umfang von 120000 Bänden erreicht hatte, wurde sie iJ. 475 das Opfer einer Feuersbrunst (Zon. epit. hist. 14, 2). Sie scheint bald an der gleichen Stelle neu errichtet worden zu sein (Anth. Pal. 16 [App. Plan.], 70), ging jedoch iJ. 726 mit 36500 Bänden ein zweites Mal durch Feuer zugrunde (C. Wendel, Die erste kaiserl. B. in Kpel: Zentralbl. f. Bibl. 59 [1942] 193/209).

B. Christliche Bibl. I. Kirchliche Bibl. a. Vor Konstantin. Die christlichen Gemeinden bedurften für ihre Gottesdienste u. für den Unterricht der Katechumenen von vornherein eines gewissen Büchervorrates, dessen Grundstock im 2. Jh. außer dem Pentateuch, dem Psalter u. einigen prophetischen Büchern des AT die Hauptschriften des NT gebildet haben müssen. An demselben Orte wie die gottesdienstlichen Bücher wurden in der Regel auch die Schriften verwahrt, die dem Gemeindeleben selbst ihre Entstehung verdankten, wie Listen der Bischöfe, Listen der Armen, Festkalender, Synodalbeschlüsse, Märtyrerakten u. Briefwechsel. An den Mittelpunkten des geistigen Lebens jedoch, wo sich die Kirche mit Heidentum u. Gnosis auseinanderzusetzen hatte, mußten die führenden Männer der Gemeinden auch in der Lage sein, die wichtigsten apologetischen u. antignostischen Schriften zu studieren, u. dieses Bedürfnis einer theoretischen Unterbauung des eigenen Glaubensstandpunktes wurde noch dringender zZt. der innerkirchlichen dogmati-

schen Kämpfe. So entstand in den großstädtischen Gemeinden neben der für den Gottesdienst u. das Gemeindeleben unentbehrlichen Bücher- u. Archivalien-Sammlung zwangsläufig eine theologische B. Eine solche muß zu Beginn des 3. Jh. die römische Gemeinde besessen haben, wenn ihr Presbyter Hippolytos dort seine vielseitige Schriftstellerei ausüben konnte. Auch in der B., die Bischof Alexander v. Jerusalem nach 212 angelegt hatte, fand Eusebios wichtiges Material für seine Kirchengeschichte (h. e. 6, 20); er nennt neben den Briefen bedeutender Kirchenmänner Schriften des Beryllos v. Bostra, des Hippolytos u. des Gaius, der den Montanisten Proklos bekämpft hat. Alexander war ein Anhänger des Origenes, wird also die B. zum Vorbild genommen haben, die die große Gemeinde Alexandreias für die Zwecke ihrer theologischen Hochschule geschaffen hatte. Da der Lehrplan dieser, vermutlich dem Vorbild der jüd. Exegetenschule (vgl. AId) folgenden Anstalt auch den Stoffkreis der höheren weltlichen Bildung aufgenommen hatte u. in der Erklärung der hl. Schriften gipfelte, muß der zu ihr gehörige literarische Apparat sehr umfassend gewesen sein (vgl. A. v. Harnack, Reden u. Aufsätze NF 3 [1916] 42); dieser Rückschluß wird durch die in Alexandreia entstandenen theologischen Werke vollauf bestätigt (Schermann 153f). Die Schreibwerkstatt der B. war um die Mitte des 4. Jh. so leistungsfähig, daß Kaiser Constans dort Bibeln in größerer Anzahl für italische Gemeinden herstellen lassen konnte (Athan. apol. ad Const. 4). Die größte Wirkung ging aber von der B. aus, die Origenes nach seiner endgültigen Verbannung aus Alexandreia (231) in dem palästinensischen Caesarea begründete; auch sie diente einer theologischen Hochschule mit dem weiten Studiengebiet der alexandrinischen. Nach einer durch den Tod ihres Gründers (253) verschuldeten Unterbrechung wurden Schule u. B. durch den Presbyter Pamphilos zu neuem Leben erweckt, der sich besonders um eine vollständige Sammlung der Werke des Origenes bemühte. Pamphilos hatte auch den Katalog angefertigt, den Eusebios in der verlorenen Lebensbeschreibung dieses seines geistlichen Vaters veröffentlichte; sie umfaßte damals 30000 Rollen. Die B. von Caesarea hat für die christl. Literatur eine ähnliche Bedeutung gehabt wie die des alexandrinischen Museions für die klassische: sie rettete planmäßig die älteren christl. Schriften, auf denen Eusebios seine Kirchengeschichte aufbauen konnte, die uns nun die Kenntnis des Verlorenen wenigstens in Auszügen vermittelt. Noch wichtiger war, daß Pamphilos u. Eusebios aus den Riesenwerken des Origenes, der Hexapla u. Tetrapla, einen LXX-Text mit Varianten auszogen u. die im Scriptorium der B. hergestellten Abschriften dieses Textes sorgfältig durchkorrigierten. Auch für das NT schufen sie einen revidierten Text, der oft vervielfältigt worden ist (H. v. Soden, Die Schriften des NT 1, 1 [1902] 680/2). Der Ruf der Schreibstube von Caesarea war so groß, daß Konstantin den Bischof Eusebios beauftragte, dort 50 Bibeln für die Kirchen der neuen Hauptstadt anfertigen zu lassen (Eus. v. Const. 4, 36. 37. 34; 3, 1; dazu C. Wendel: Zentralbl. f. Bibl. 56 [1939] 165/75), u. daß zZt. des Hieronymus viele ecclesiarum bibliothecae das griech. AT in der Rezension des Pamphilos u. Eusebios besaßen (ep. 112, 19). Um die Mitte des 4. Jh. erwies es sich als notwendig, die schadhaften Papyrusrollen der B. durch Pergamentkodizes zu ersetzen; die Arbeit wurde unter Leitung der Bischöfe Akakios (340/65) u. Euzoïos (366/79) durchgeführt (Hieron. ep. 34, 1; vir. ill. 113). Die B. von Jerusalem, Alexandreia u. Caesarea sind in der diokletianischen Verfolgung erhalten geblieben, vielleicht deshalb, weil sie infolge ihrer Größe nicht innerhalb der Kirchen, sondern in profanen Gebäuden untergebracht waren. Im allgemeinen sind die älteren Kirchen-B. jedoch ein Opfer dieser Verfolgung geworden, die das Christentum gerade durch die Zerstörung seiner Kirchen u. die Verbrennung seiner hl. Bücher treffen wollte (Euseb. h. e. 8, 2, 4). Wenn es manchen Bischöfen gelang, den Verfolgern statt der hl. Bücher Werke der Häretiker, wertlose Akten oder gar medizinische Schriften auszuhändigen (Aug. brev. coll. cum Donat. 3, 13. 25; contra Cresc. 3, 27. 30), so konnte dadurch das Gesamtergebnis nicht wesentlich beeinflußt werden. Vgl. A. Harnack (u. E. Preuschen), Geschichte der altchristl. Literatur 1 (1893) 337. 505/7. 543/5; E. Schwartz: PW 6, 1371/3; J. de Ghellinck: Gregorianum 14 (1933) 356/400; R. Cadiou: RevScRel 16 (1936) 474/83.

b. Seit Konstantin. 1. Im Osten. Daß die Kirchen-B. des Ostens den Wiederaufbau nach der Verfolgung nicht versäumt haben, beweist die Bemerkung des Anianus im Vorwort zu seiner Übersetzung der Mt.-Homilien des Joh. Chrys. (PG 58, 977): certe . . . omnes iam ecclesiasticae Graecorum bibliothecae post tam varias veterum scriptorum splendidasque divitias, post tot insignium magistrorum tam clara lumina huius (Chrysostomi) praecipue voluminibus ornantur. Die Patriarchal-B. von Jerusalem, seit etwa 518 in einem an die Grabeskirche an-

grenzenden Kloster untergebracht, wird nach Eusebios zuerst wieder von dem jerusalemischen Priester Hesychios erwähnt (PG 93, 1560 A). Da sie heute keine Hss. mehr enthält, die über das 11. Jh hinaufreichen (A. Papadopulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* 1 [Petrop. 1891]; A. Ehrhard, Die B. des hl. Grabes: RQS 6 [1892] 339/65), sind ihre alten Bestände wahrscheinlich bei der Eroberung der Stadt durch die Araber (637) zugrunde gegangen. Im 5. Jh. muß auch der Patriarch von Antiocheia über eine theologische B. verfügt haben, die im Dienst der Hochschule stand u. aus der Nestorios u. seine Anhänger die Väterstellen entnehmen konnten, die sie in Ephesos u. Chalkedon vorlegten (Schermann 153). Noch i J. 680 war der Patriarch Makarios in der Lage, für das 6. ökum. Konzil eine 3 Bände füllende dogmatische Katene zugunsten des Monotheletismus dort zusammenzustellen. Das kappadokische Caesarea, dessen Ansehen auch nach dem Verlust des Patriarchates (451) das anderer Metropolitansitze des Ostens überstrahlte, hatte in der ersten Hälfte des 6. Jh. (Krumbacher 129/31) eine B., in der Erzbischof Andreas für seinen Kommentar zur Apc. neben den späteren auch frühchristl. Schriftsteller wie Papias, Irenaeus, Justinus, Hippolytos u. Methodios von Olympos vorfand. Diese B. bestand noch, als Arethas dort im Anfang des 10. Jh. seine schon vorher begonnene Herausgebertätigkeit fortsetzte, der wir eine Reihe wichtiger Zeugen kirchlicher u. profaner Texte verdanken. Die wachsende Bedeutung des Patriarchats von Kpel, das seit 381 die zweite Stelle in der Gesamtkirche einnahm, zwingt zu der Annahme, daß sich auch in seinem Besitz eine theologische B. befunden hat, die eine begründete Stellungnahme zu den dogmatischen Fragen der Zeit u. eine höhere Ausbildung des Klerus ermöglichte. Bezeugt ist sie erst durch die Akten des 6. ökum. Konzils v. 680, das sich ihrer zur Nachprüfung der von Makarios einerseits u. Papst Agathon andrerseits eingereichten Sammlungen von Väterzitaten bediente u. daraus nicht nur die Akten der früheren Konzilien, sondern auch 20 Hss. griech. u. lat. Väter u. Häretiker heranzog (Schermann 154/8). Für die häretische Literatur, die überall sonst vernichtet werden sollte, war die B. des Patriarchen von Kpel die offizielle Sammelstelle (Conc. Nicaen. II vJ. 787 cn. 9).

2. Im Westen. Die Kirche Roms, deren B. der Vernichtung durch die Verfolger anheimgefallen war, ersetzte nicht nur bald die für das kirchliche Leben notwendigen Bücher, sondern baute auch eine neue theologische B. auf. Hieronymus konnte dort 382/5 die lat. Übersetzung des NT nach Hss. des Urtextes u. die lat. Übersetzung der Psalmen nach Hss. der LXX verbessern, seinem Freunde Pammachius sogar die Benutzung von Kommentaren des Origenes, Dionysios, Pierios, Eusebios, Didymos u. Apollinaris aus den ecclesiarum bibliothecae der Stadt empfehlen (ep. 48, 3). Über die Unterbringung des mit der B. vereinigten Archivs in S. Lorenzo in Damaso u. seine Überführung in den Lateranspalast s. *Archiv 620f (die Damasus-B. unterscheiden von der päpstlichen Haupt-B. P. Kehr: Mitt. Inst. öst. Gesch. 8 [1887] 143; F. Wieland: Festschrift G. Leyh [1937] 159/68; die von De Rossi LXVIII/LXXI aufgestellte Liste der 649 in der B. nachweisbaren orthodoxen u. häretischen Werke ergänzt Schermann 158/63). Wie das päpstliche Archiv, so hatte auch die B. einen Ableger in der Peterskirche, wo zZt. des Konzils v. 649 Abt Taio v. Saragossa nach Werken Gregors d. Gr. suchte, die im Lateran prae multitudine nicht hatten gefunden werden können. Paulinus v. Nola bestimmte in der von ihm erbauten Basilika die conchula im linken Arm der Apsis für die B. u. forderte durch eine Inschrift zum andächtigen Lesen an Ort u. Stelle auf (ep. 32, 13. 16; dazu Harnack: Reden u. Aufsätze NF 3 [1916] 39/44); ein ähnliches Epigramm zierte im 5. Jh. eine spanische Kapelle (E. Hübner, Inscr. Hisp. christ. Suppl. nr. 361; J. Vives, Inscr. crist. 1, nr. 352d). In Afrika kennen wir die B. der Kirche von Hippo, die Augustin geschaffen hatte, etwas genauer (Aug. haer. 88; Poss. v. Aug. 18, 9; 31, 5. 7; dazu Harnack: AbhB [1930] 1, 24/7). Sie bestand aus 3 Abteilungen: der bibliotheca im engeren Sinne, d.i. den biblischen Büchern, den Werken Augustins u. den Werken anderer kirchlicher Schriftsteller. Die 2. Abteilung war nach Augustins eigenem Wunsche in libri, tractatus u. epistulae zerlegt, die libri nochmals nach ihrem Gegenstand untergeteilt. Bei der Eroberung Hippos durch die Vandalen blieb die B. erhalten. Im frühen MA entwickelte sich an allen Bischofsitzen des Westens ein zunehmender Eifer, Bücher zu sammeln u. herzustellen. Sie dienten vornehmlich den Kathedralschulen, an die der Unterricht immer ausschließlicher überging. Auf italischem Boden ist das Scriptorium Veronas, dessen Erzeugnisse wir von 517 an kennen, mit einer stattlichen B. verbunden, die zahlreiche Hss. profaner u. kirchlicher Werke gerettet hat. Über Spanien sind wir durch den Briefwechsel Braulios († 651) über das Wachstum der bischöf-

lichen B. von Saragossa gut unterrichtet (ep. 2 [PL 80, 649C]. 3 [650B]. 14 [661A]. 25 [674B]. 42 [690B]). Den besten Einblick in die Anlage einer großen B. jener Zeit gewährt uns aber Isidor v. Sevilla, der nicht nur kirchliche u. klassische Texte in Fülle zur Verfügung hat u. sich ähnlich wie Braulio um die Beschaffung fehlender Bücher bemüht (Braul. ep. 1 [649A]), sondern uns auch in dem den B. gewidmeten Abschnitt seiner Enzyklopädie (et. 6, 3/6) einen Überblick über die Geschichte der B. von den Anfängen bis Caesarea (für die alte Zeit auf Sueton beruhend, vgl. H. Gomoll: Zentralbl. f. Bibl. 52 [1935] 384/7) u. sogar die Aufschriften überliefert, die er den einzelnen Schränken gegeben hatte (C. H. Beeson, Isidor-Studien: Quellen u. Unters. zur lat. Phil. des MA 4, 2 [1913] 152/63). Unter den Bischofsitzen, die als Mittelpunkte der durch die Mission gewonnenen Gebiete auf englischem u. deutschem Boden entstanden, zeichneten sich durch die Anlage bedeutender B. aus: Canterbury, dessen erster Erzbischof Theodoros v. Tarsos i J. 668 lat. u. griech. Bücher aus Rom u. Neapel herbeischaffte u. mit ihrer Hilfe eine theologische Schule eröffnete; York, dessen Kathedral-B. Alkuin, der sie selbst 778/81 als Bibliothekar betreut hatte, um ihres mannigfaltigen Inhaltes willen preist (MG Poet. 1, 203 V. 1525/61); schließlich Mainz, dem Hss. besonders aus den englischen Klöstern zuzuführen Bonifatius u. Lullus mit gleichem Eifer bestrebt waren.

II. Privat-Bibl. Das private Lesen der hl. Schriften war in den Gemeinden der ersten Jahrhunderte verbreitet; von einer Haus-B. können wir aber erst da sprechen, wo zu den erbaulichen Büchern andere, besonders wissenschaftliche, hinzutreten. Eine solche finden wir in den Händen Tertullians, dessen Kenntnis neben den älteren christl. Schriftstellern auch die Griechen u. Römer umfaßt, mit denen ihn seine rhetorische u. juristische Ausbildung zusammengeführt hatte (A. v. Harnack, Tertullians B. christl. Schriften: SbB 1914, 1, 303/34). Auch Origenes, der sich als Jüngling in asketischem Übereifer seiner Bücher entäußerte (Euseb. h. e. 6, 3, 9), hat diese ablehnende Haltung in den fruchtbaren Jahren seines Schaffens schwerlich bewahrt. Im 4. u. 5. Jh. hören wir trotz der lebhaften dogmatischen Kämpfe nur selten von B. im Besitz der führenden Männer. Georgios v. Kappadokien, der 361 als arianischer Bischof in Alexandreia erschlagen wurde, hinterließ eine so reiche Sammlung philosophischer, rhetorischer u. christl. Bücher, daß der Kaiser sie für sich beschlagnahmen ließ (Julian. ep. 106f, W. Enßlin: Klio 18 [1922] 159/63; J. Bidez, L'empereur Julien, œuvres complètes 1, 2 [Paris 1924] 42/4. 117f). Besonders großzügig baute Hieronymus seine B. auf (Ehrhard 243/7; G. Grützmacher, Hieronymus 1 [1901] 126/9). Von den grammatischen u. rhetorischen Studien seiner Jugend her mit den Klassikern gut versorgt, begann er nach seiner Hinwendung zur Theologie eine christl. Abteilung danebenzustellen, auf deren Vermehrung er besonders seit seinem Aufenthalt in der syrischen Wüste eifrig bedacht war. Nach seiner Niederlassung in Bethlehem war es vornehmlich die B. von Caesarea, die ihm wertvolle Ergänzungen ermöglichte; sein Augenmerk war dabei in erster Linie auf die Werke des Origenes gerichtet (ep. 84, 3. 5; vir. ill. 54. 75; comm. in Tit. 3, 9). Vermutlich ist die B. bei einem Überfall fanatischer Pelagianer auf das Kloster des Hieronymus i J. 416 ein Raub der Flammen geworden (Aug. gest. Pel. 66). — Nähere Kunde haben wir weder von den ‚zahlreichen Büchern aller Art‘, die um 430 der Presbyter Philippos in Side zusammenbrachte (Socr. h. e. 7, 27, 1), noch von der B., die kurz vor der arabischen Eroberung Kosmas Scholastikos den alexandrinischen Gelehrten bereitwillig zur Benutzung freigab (Joh. Mosch. prat. spir. 172). Daß die Professoren der Hochschulen in christl. Zeit ebenso wie vorher über Privat-B. verfügt haben, würden wir auch anzunehmen berechtigt sein, wenn das überschwengliche Lob nicht überliefert wäre, das der Armenier Ananias v. Schirak im Anfang des 7. Jh. der seines Lehrers Tychikos v. Kpel gezollt hat (F. C. Conybeare: ByzZ 6 [1897] 573). — Im Westen finden wir im 5. Jh. ansehnliche Privat-B. nur noch bei Angehörigen des südgallischen Adels u. der Senatorenfamilien Roms, die bestrebt waren, ihr christl. Bekenntnis mit der alten nationalen Kultur zu vereinigen. Apollinaris Sidonius erwähnt rühmend die Hausbüchereien seiner Freunde Consentius (ep. 8, 4, 1), Lupus (ep. 8, 11, 2), Probus (carm. 24, 90ff) u. Tonantius Ferreolus (ep. 2, 9, 4); Claud. Mamert. scheint die seine in eine Romana, eine Attica u. eine Christiana aufgeteilt zu haben (ep. 4, 11, 6). Ein anschauliches Bild einer solchen B. zeichnet uns Rusticus, der spätere Bischof von Lyon, in einem Brief an den Bischof Eucherius: Bilder der Redner u. Dichter in Mosaik oder Wachsfarben schmücken den Raum u. werden durch untergesetzte Epigramme gedeutet (CSEL 31, 199). In Rom finden wir christl. u. profane, griech. u. lat. Literatur, in Sachgruppen auf beschriftete

Armarien verteilt, in der B. des Flavius Probus Faustus iunior, des Konsuls des J. 490 (Ennod. carm. 2, 3), u. Boethius erinnert sich im Gefängnis seiner Haus-B., deren Wände mit Elfenbein- u. Glasplatten belegt waren (phil. cons. 1, 5, 6).

III. Kloster-Bibl. a. Im Osten. Während in den freien Eremitengemeinden, deren früheste wir am Rande der libyschen Wüste (im Nitriagebirge u. in der Sketis) finden, der Bücherbesitz auf einzelne Mönche beschränkt war u. andere ihn als der Besitzlosigkeit widerstreitend verwarfen, bedurften die Koinobien, die nach der Weise des Pachomios organisiert waren, von vornherein einer B. In ihnen mußte der Mönch einen Teil des Tages dem Lesen widmen (wer bei seinem Eintritt nicht lesen konnte, wurde zunächst darin unterrichtet: Pachom. reg. 139f Boon) u. empfing dazu an jedem Morgen aus den Händen des Secundus einen Kodex, den er am Abend in den Wandschrank zurückzulegen hatte, in dem die Bücher des Hauses verwahrt wurden (reg. 101. 82). Pflegliche Behandlung der Bücher war strenge Vorschrift (reg. 100). Die rein koptischen Klöster, die schon im 5. Jh. den Verband des Pachomios überflügelten, hielten an der Forderung des Lesens u. damit an der Einrichtung einer Kloster-B. fest (J. Leipoldt, Schenute v. Atripe [1903] 99/102. 111. 126; P. van Cauwenbergh, Étude sur les moines d'Égypte [Par. 1914]). Ein Bruchstück des Katalogs eines unbekannten Klosters mit griech. u. kopt. Exemplaren des NT, des Psalters und einer Regel hat uns ein Londoner Papyrus bewahrt (W. M. Flinders Petrie, Medum [Lond. 1892] 50). Reichhaltiger war die B., die sich im Kloster des Abbas Elias befunden hat, denn ihr Katalog verzeichnet um die Mitte des 5. Jh. 80 Titel liturgischer, biblischer u. erbaulicher Bücher, dazu ein medizinisches Werk (U. Bouriant: Rec. de trav. rel. à la phil. et à l'arch. égypt. et assyr. 11 [1889] 131/8; The Monastery of Epiphanius at Thebes 1 [NewY. 1926] 196/208; Leclercq 878/84). Auf eine wertvolle theologische B. weist der Pap.-Kodizes aus dem 6./7. Jh. enthaltende große Fund, der iJ. 1944 in einem Höhlenversteck bei Tura gemacht u. bisher nur zum geringsten Teil beschrieben worden ist. Die untersuchten Bände enthalten Werke des Origenes u. Kommentare Didymos' d. Blinden (O. Guérant: RevHistRel 131 [1946] 85/108; E. Klostermann: ThLZ [1948] 47/50). Wo die mönchische Bewegung, die schnell auf Palästina, Syrien, Mesopotamien u. Kleinasien übergriff, die Form des pachomianischen Klosters annahm, können wir ohne weiteres auf das Vorhandensein von B. schließen; aber auch den Eremitengemeinden, die sich unter dem Einfluß der Koinobien straffer organisierten, fehlten sie nicht. Epiphanios, der bei Eleutheropolis ein Kloster nach ägyptischem Muster gründete, soll von dem Erlös seiner Habe 40 Goldstücke zurückbehalten haben, um damit die ‚göttlichen u. lebenspendenden Bücher' zu erwerben (PG 41, 33 A/B). Joh. Chrys. kann in Antiocheia auf die tägliche Lektüre der Mönche als etwas Allbekanntes hinweisen (PG 62, 576 D), das den Laien sogar als auffällige Besonderheit des Mönchsstandes erscheint (PG 48, 992; 57, 30). In Palästina waren die Stiftungen der Abendländer besonders gut mit Büchern ausgestattet. Die B. des Hieronymus, die seit 386 als Eigentum seines Klosters gelten darf, lernten wir bereits kennen; Paula u. Eustochium studierten in dem zugehörigen Frauenkloster nicht nur die von Hieronymus geliehenen Bücher, sondern auch ihm unbekannte Kommentare zu Mt. u. Lc. (Hieron. ep. 108, 26, 2; id. Orig. comm. in Lc. prol. [PL 26, 219/220]), die Schreibstube Rufins, die Hieronymus für die Herstellung lat. Hss. in Anspruch nahm (apol. in Hieron. 2, 8 [PL 21, 591 C]), muß in erster Linie für das eigene Kloster auf dem Ölberg gearbeitet haben; von der jüngeren Melania wird berichtet, daß sie mit ihren kalligraphischen Erzeugnissen die Insassen ihrer Klöster versorgt habe (V. Melaniae 26). Eine nachhaltigere Wirkung ging von den Klöstern aus, die im 5. u. 6. Jh. neu erstanden, besonders der bis heute bestehenden Laura des Sabas u. dem Koinobion des Theodosios. Daß die ‚größte Laura' von Anbeginn theologische Literatur besessen hat, ergibt sich aus den Kämpfen, die gerade dort um die Geltung des Origenes geführt worden sind; die Auszüge aus asketischen u. homiletischen Schriften des Alexandriners, mit denen Mönche aus Jerusalem ihre Anklage bei Justinian begründeten u. die im Verwerfungsedikt von 543 aufgeführt werden, waren in dieser B. angefertigt (Schermann 151/3). Den ganzen Reichtum der B. bezeugen die in der Sabas-Laura verfaßten Werke, der *Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς* des Antiochos aus dem Anfang des 7. Jh. u. des Johannes von Damaskos *Πηγὴ γνώσεως* aus der Mitte des 8. Jh. (A. Ehrhard, Das griech. Kloster Mar-Saba in Pal.: RQS 7 [1893] 32/79; S. Vailhé, Les écrivains de Mar-Saba: ÉO 2 [1898/9] 1/11. 33/47). Die erhaltenen Hss. setzen erst mit dem 10. Jh. ein. Über die B. des Theodosios-Klosters haben wir keine direkte Nachricht, doch bezeugen die Sabas-Hss. 8 (9./10. Jh.) u. 5 (11. Jh.)

sowie die Erlanger Hs. 96 (vJ. 1025), daß sie ihr entstammen (Papadopulos-Kerameus, *Ἱεροσολ. Βιβλ.* 2 [Petrop. 1894] 16. 19; ByzZ 18 [1909] 310). Im Sinaigebirge, das von Anachoreten frühzeitig aufgesucht wurde, kann eine größere B. erst mit der Stiftung des später nach der hl. Katharina genannten Klosters durch Justinian entstanden sein. Wir spüren ihre Wirkung in der Klimax des Johannes Scholastikos aus dem Ende des 6. Jh. (Krumbacher 143f) u. noch stärker hundert Jahre später in dem Hodegos des Sinaiten Anastasios, der nicht nur die Literatur der Häretiker seiner Zeit u. ihrer Bekämpfer, sondern auch profane Werke wie die Kategorien des Aristoteles kennt (Krumbacher 64/6). Unter den erhaltenen Hss. finden wir erst vom 12. Jh. ab solche, die ihren Platz nachweislich von vornherein im Sinai-Kloster gehabt haben. In Kpel hat das Mönchtum erst verhältnismäßig spät eine Rolle zu spielen begonnen. Über den Bücherbesitz des um 384 aus Mitteln eines Dalmatios errichteten u. nach ihm benannten Klosters, das bis in die Zeiten des Bilderstreites hinein den ersten Platz unter den Klöstern der Hauptstadt einnahm, haben wir keine Nachricht. Dagegen wissen wir, daß sich das Kloster der Akoimeten am Bosporus seit der Abtszeit des Marcellus v. Apameia (etwa 440/86) durch eine besonders sorgfältige Sammlung der Konzilsakten u. der die christologische Frage behandelnden Literatur ausgezeichnet hat. Als der Diakon Rusticus um 564 die lat. Übersetzungen der Akten von Ephesos u. Chalkedon, die sich im Besitz der römischen Kirche befanden, mit den lat. u. griech. Exemplaren Kpels vergleichen wollte, fand er im Akoimeten-Kloster die besten griech. synodales codices u. darüber hinaus eine große Anzahl von Akten u. Urkunden, die geeignet waren, die offiziellen Akten zu ergänzen, darunter die Briefsammlung des Isidoros v. Pelusion (AConcOec 1, 3, XII/XVII; 1, 4, IX. 80a. 171a. 311f); die Isidoros-Briefe hatte etwa 2 Jahrzehnte vor ihm schon Facundus v. Hermiane dort benutzt (PL 67, 573A; dazu C. H. Turner: JThSt 6 [1905] 70/85; K. Lake: ebd. 270/82). Mönche des Akoimeten-Klosters besiedelten 463 auch das vom Konsular Studios gestiftete Kloster des Vorläufers Johannes, das im 9. Jh. durch seinen Abt Theodoros zu hoher geistiger Blüte geführt werden sollte.

b. Im Westen. Die neue asketische Lebensform muß schon sehr früh im Abendland Anhänger gefunden haben, wenn auch erst die römischen Besuche der vertriebenen alexandrinischen Patriarchen Athanasios (341) u. Petros (373) sowie die starke Werbung des Hieronymus (382/5) maßgebende Kreise dafür gewonnen haben. Von einer B. hören wir zuerst in einer der beiden Klostergründungen, die der baufreudige Papst Hilarus (461/8) vollzogen hat (Lib. Pont. 1, 245. 247). Er schloß an die Basilika des hl. Laurentius an der via Tiburtina ein Kloster an, zu dem eine Anlage für warme u. kalte Bäder u. ein praetorium (Landhaus) mit 2 B. gehörten. Vielleicht war das Kloster für Mönche bestimmt, die von Ost u. West zu den Gräbern der Apostelfürsten pilgerten u. an dem ihnen zugewiesenen Aufenthalt die griech. Erbauungsliteratur ebenso wie die lat. vorfinden sollten, während das Landhaus den nicht-mönchischen Pilgern als Herberge diente. Es ist aber auch möglich, daß das Landhaus für den Papst selbst bestimmt war, u. daß dieser, wie wir es von kirchlichen Würdenträgern aus gallischem und römischem Adel wissen, mit der Villenanlage eine profane u. eine christliche B. verbunden hat. Weitere Kunde von italischen Klöstern haben wir aus der Ostgotenzeit, wo wir sie auf großer geistiger Höhe antreffen. Das Severinus-Kloster in Castellum Lucullanum bei Neapel besaß unter seinem Abt Eugippius (etwa 510/35) eine B., aus der Fulgentius von Ruspe (ep. 5, 12 [PL 65, 348 C]) Abschriften mehrerer Werke erbitten u. wo der Abt selbst die in zahlreichen Hss. erhaltenen Excerpta ex operibus Augustini anfertigen konnte. Eine Vulgata-Hs. der Evangelien war als vermeintliches Handexemplar des Hieronymus so angesehen, daß man in einer Kopie vJ. 558 diese Herkunft ausdrücklich vermerken zu müssen glaubte (Paris B.N. lat. 9389 aus dem 8. Jh. hat die Subskription übernommen: L. Delisle, Cabinet des mss. 3 [Paris 1881] 231, 8). Eugippius widmete die Excerpta der Römerin Proba, einer virgo sacra, für ihre persönliche B., obgleich darin, wie er meinte, die ausgezogenen Werke vollständig vorhanden waren (CSEL 9, 1, 1). Für Benedikt von Nursia waren die Bücher ausschließlich dazu bestimmt, die fromme Betrachtung anzuregen u. zu vertiefen; aber die wichtige Rolle, die er der lectio divina im täglichen Leben der Mönche Monte Cassinos (gegr. 529) zuwies (reg. 9. 38. 48), hatte eine B. zur Voraussetzung, die ihnen die hl. Schriften, ihre kirchlich gebilligten Erklärer u. die übliche asketische Literatur (reg. 9. 73) in einer Mehrzahl von Exemplaren darbot. Die Regel nennt die B. ausdrücklich in der Anordnung, daß jeder Mönch zu Beginn der Fastenzeit ein Buch aus der B. zu empfangen habe, das vollständig durchzulesen er verpflichtet sei (reg. 48, 28/31, dazu K. Christ,

In caput Quadragesimae: Zentralbl. f. Bibl. 60 [1943] 33/59). Ein anderes Ziel als Benedikt verfolgte Cassiodor, als er um 540 in Vivarium das Kloster stiftete, das nach seinem Willen die altrömische Bildung mit dem christl. Lebensideal verschmelzen sollte (A. van de Vyver, C. et son œuvre: Speculum 6 [1931] 244/92; H. Thiele, C., seine Klostergründung V. u. sein Nachwirken im MA: Stud. u. Mitt. a. d. Gesch. d. Bened.-Ord. 50 [1932] 378/419). Die Gründung war an die Stelle des älteren Planes einer theologischen Hochschule in Rom getreten, der unter Mitwirkung des Papstes Agapet verwirklicht werden sollte (inst. 1 praef. 1), u. hatte von da ihre Ausrichtung erhalten. Die Mönche von Vivarium sollten durch das Studium der artes liberales u. der Schriften der Kirchenväter zum Verständnis der hl. Schrift, dem letzten Ziel der Theologie, aufsteigen. Die erforderlichen Bücher bot ihnen eine alle diese Wissenszweige umfassende B., die Cassiodor von nah u. fern zusammenzutragen bemüht war (zB. 1, 1, 9; 1, 3, 3; 1, 8. 9. 10. 14; 1, 10, 1; 2, 3, 20), u. an deren Vermehrung durch Abschreiben mitzuwirken alle dazu befähigten Mönche verpflichtet wurden (1, 30, 1. 2; 1, 8, 14; 1, 12, 3; 1, 15, 1). Als Wegweiser für den Studiengang u. damit zugleich für die rechte Nutzung der B. gab er ihnen die Institutiones divinarum et saecularium litterarum in die Hand. Aus diesen u. den anderen Schriften Cassiodors können wir einen Mindestbestand der B. von Vivarium mit ziemlicher Sicherheit erschließen (A. Franz, M. Aurel. Cassiodorius Senator [1872] 80/92; H. Leclercq, Art. C: DACL 2 [1910] 2357/65; A. Souter, C. s. library at Vivarium. Some additions: JThSt 41 [1940] 46): es fanden sich da neben LXX, Itala u. Vulgata zahlreiche Kirchenväter, Vertreter der artes, besonders Grammatiker, dazu Historiker u. Geographen, Agronomen, Mediziner u. von Klassikern Cicero, Horaz u. Vergil. Die Bücher waren in Sachgruppen aufgeteilt, kleine Schriften verwandten Inhalts wurden zu Sammelbänden vereinigt (1, 2, 12; 1, 5, 4; 1, 10, 1; 1, 17, 1. 2; 2, 1, 3; 2, 2, 10; 2, 3, 18). Die Armarien waren numeriert; im 8. lagen die griech. Kodizes beisammen (1, 8, 15; 1, 14, 4). Über das weitere Schicksal Vivariums, das zuletzt i J. 598 erwähnt wird, ist nichts bekannt; es muß wohl bald durch eine Naturkatastrophe oder durch Menschenhand zerstört worden sein. R. Beer (AnzW 48 [1911] 78/104; Monumenta padaeogr. Vindob. 2 [1913] 14/26) hat die These aufgestellt, daß Teile der B. von Vivarium über Rom u. Mailand in das J. 614 gegründete Kloster Bobbio gelangt seien, um den Grundstock von dessen B. bilden zu helfen, der wir wichtige, oft einzige Hss. zahlreicher antiker Schriftsteller verdanken. Die bestechende These hat von vielen Seiten Zustimmung gefunden (vgl. G. H. Hörle, Frühmittelalterl. Mönchs- u. Klerikerbildung in Italien [1914] 9/13; W. Weinberger: Miscellanea F. Ehrle 4 [Rom 1924] 75/88; G. Baesecke, Der deutsche Abrogans [1930] 143/8; H. Gomoll: Zentralbl. f. Bibl. 53 [1936] 185/9), doch hat nach den Bedenken, die A. Wilmart (RechScRel 9 [1919] 65₄) u. andere geäußert hatten, G. Mercati (M. Tulli Ciceronis De re publ. libri e cod. rescr. Vat. Lat. 5757 phot. expr. [Rom 1934] Prol. 7/20) ihre Unhaltbarkeit überzeugend dargetan. Wir kennen nur 1 Hs., die in nachweisbarem Zusammenhang mit der B. Cassiodors steht: den Codex Amiatinus der Vulgata, dessen vorgeheftete erste Lage dem von C. (inst. 1, 14, 2) beschriebenen Codex grandior der alten latein. Übersetzung entstammt. Den Codex grandior hatte Benedikt Biscop auf einer seiner Romreisen für die B. des northumbrischen Doppelklosters Wearmouth-Jarrow erworben, wo sein Nachfolger Ceolfrid den Amiatinus anfertigen ließ, um ihn i J. 716 dem Papst zum Geschenk zu machen (vgl. F. J. A. Hort: Academy 31 [1887] 148f; J. Chapman, Notes on the early history of the Vulgata Gospels [Oxf. 1908] 2/8; The cod. Am. and C.: RevBen 38 [1926] 139/50; 39 [1927] 12/32; E. A. Lowe, Codices Lat. antiquiores 2 [Oxf. 1935] XVI; C. Nordenfalk, Vier Kanonestafeln eines spätantiken Evangelienbuches [Göteb. 1937] 40/2). Von den Klöstern, die der Regel Benedikts folgten, ist die wissenschaftliche Zielsetzung Cassiodors nicht ohne weiteres aufgenommen worden. Mittelbar haben jedoch die Institutiones dadurch eine nachhaltige Wirkung auf die englische u. weiterhin auf die deutsche Klosterbildung ausgeübt, daß der gelehrte griech. Mönch Theodoros v. Tarsos, den Papst Vitalian 668 als Erzbischof nach Canterbury schickte, u. sein Begleiter Hadrianus sich von ihren Ratschlägen leiten ließen, als sie die Bücher für die B. der neuen Metropole auszuwählen hatten (G. Baesecke, Der Vocabularius S. Galli [1933] 102/7). Auch in anderen B. scheinen sie als bibliographischer Wegweiser benutzt worden zu sein (vgl. Mercati aO. 18; P. Lehmann: Zentralbl. f. Bibl. 59 [1942] 453). Der Plan einer theologischen Hochschule in Rom, der wegen des Zuges Belisars gegen die Stadt aufgegeben werden mußte, war insofern schon auf dem Wege zu seiner Verwirklichung gewesen, als Papst Agapet für die Unterbringung

der zugehörigen B. auf einem Grundstück seiner Familie am clivus Scauri ein Gebäude errichtet hatte. Auch die Bücher müssen zum Teil schon vorhanden gewesen sein, da Cassiodor später in Sorge war, daß sie bei der Rückeroberung Roms durch Totila (546) geraubt sein könnten (inst. 2, 5, 10). Als Gregor vor seiner Erhebung zum Papst (590) dem hl. Andreas in unmittelbarer Nähe der Agapetischen B. ein Kloster weihte, stellte er die B., die er in den Kloster-Bezirk einbezog, in den Dienst der neuen Stiftung; die Bauréste sind neuerdings festgestellt worden (ILCV 1898; H. J. Marrou: MélArch 48 [1931] 124/69). — Daß das Mönchtum in Afrika zu Beginn des 5. Jh. blühte, lehrt uns das Schreiben Augustins an die Nonnen von Hippo (ep. 211, 13), das auch eine Bibliothekarin kennt, die täglich zu bestimmter Stunde die Bücher ausgibt. Das Schreiben hat die späteren Nonnenregeln u. auch manche Mönchsregel maßgebend beeinflußt (K. Christ: Zentralbl. f. Bibl. 59 [1942] 1/29). In Südgallien ist das Mönchtum frühzeitig eingedrungen (J. M. Besse: RevQHist 71 [1902] 394/464). Für seine Organisation wurden die Schriften Cassians grundlegend, die in enger Anlehnung an die in Ägypten u. Palästina bewährten Ordnungen allen Mönchen das tägliche Lesen zur Pflicht (zB. inst. 5, 34; collat. 12, 4, 1; 13, 6, 2; 14, 9, 2; 14, 10) u. damit die Anlage von Kloster-B. zur Notwendigkeit machten. Alle späteren Kloster-Regeln betonen die Wichtigkeit der lectio divina, u. Eugendus, der Gründer von Condat, wird auch persönlich als ein emsiger Leser gerühmt (MG Scr. Merov. 3, 155, 28/31). Eine tägliche Bücher-Ausgabe u. -Rücknahme ist nach dem Vorbild Augustins wiederholt vorgesehen. — Die B. der spanischen Klöster erfreuten sich in der Zeit der Westgotenherrschaft der besonderen Fürsorge gelehrter Äbte u. Bischöfe. Martin v. Braga brachte aus dem Orient in sein Kloster Dumio Sammlungen von Aussprüchen u. Geschichten der ägyptischen Väter mit u. besorgte ihre Übersetzung in das Lateinische (PL 74, 387/94; 73, 1025/62; C. P. Caspari, Martin v. Bracaras Schrift de corr. rust. [Christ. 1883] VII/XIII. XXII/IV); Fructuosus erbat sich von Bischof Braulio 17 Bücher der Collationes Cassians u. mehrere Heiligenviten für eines seiner Klöster (Braul. ep. 43). Wie selbstverständlich zum Kloster die B. gehörte, zeigt auch der legendarisch ausgeschmückte Bericht über die Gründung des ältesten Klosters Servitanum durch den aus Afrika ferme cum 70 monachis copiosisque librorum codicibus herüberkommenden Eremiten Donatus (Ildef. vir. ill. 4). — In Südirland, wohin das Christentum von Britannien u. Aquitanien aus gelangt war, muß das Mönchtum schon im 4. Jh., vielleicht unmittelbar von Ägypten aus, Fuß gefaßt haben. Es übernahm aber die profane Bildung, die es während mehrerer Jahrhunderte in seinen Schulen pflegen sollte, erst von den gelehrten Aquitaniern, die über das Meer flüchteten, als ihr Land in den ersten Jahrzehnten des 5. Jh. von den einbrechenden germanischen Stämmen verwüstet wurde (H. Zimmer: Zeitschr. f. celt. Phil. 9 [1913] 118f; K. Meyer, Learning in Ireland in the 5th cent. [Dubl. 1913] 5/10). Das umfassendere Bildungsprogramm der Südiren eroberte sich allmählich auch die Klöster des Nordens, mit deren Gründung der Brite Patrick in den ersten Jahrzehnten des 5. Jh. die Christianisierung dieses Gebietes eingeleitet hatte (K. Müller: NGGött 1931, 62/116). Jedenfalls finden wir vom 6. Jh. ab die großen Klöster der ganzen Insel im Besitz von Schulen, die neben der Theologie die artes liberales in ihren Lehrplan aufgenommen haben. Als der Ire Columba zahlreiche Klöster nach heimatlichem Muster in Schottland errichtet hatte, wurden Iona (563) u. das von Aidan 635 in Northumbrien gegründete Lindisfarne die Ausgangsstellungen für ein Vordringen nach Süden. Aber die Angelsachsen zogen es zunächst vor, in Irland selbst oder in dem britisch gebliebenen Bangor (Wales) zu studieren, das sich des größten Zulaufs erfreute. Die irischen Klosterschulen brauchten nun für ihren Lehrbetrieb B., die weit über das hinausgingen, was anderwärts die lectio divina allein erforderte. Welches Ansehen das Buch überhaupt in den irischen Klöstern genoß, lehren eindringlich die Legenden von Patrick u. Columba, in denen diese Heiligen im dauernden Umgang mit Büchern u. als unermüdliche Schreiber, ihre Erzeugnisse als wunderwirkende Reliquien erscheinen (The tripartite of P. ed. W. Stokes [Lond. 1887] zB. 300, 19; 301, 8; 356, 19; 421. 475. 57. 461; Adamnan, The Life of St. C. ed. W. Reeves [Dubl. 1857] 1, 43; 2, 25; 1, 25; 2, 16. 29; 3, 15. 23; 2, 8. 9. 44). Woher die Vorlagen stammten, die von den Schreibern für die B. ihrer Klöster vervielfältigt wurden, wissen wir nicht. Aber von den Pilgerfahrten zu den Apostelgräbern, die vom 6. Jh. ab immer häufiger bezeugt sind, werden die Mönche außer den in den Berichten erwähnten liturgischen Büchern auch theologische u. profane heimgebracht haben. Die besten Zeugen für die Leistungsfähigkeit der Schreibstuben u. die Reichhaltigkeit der B. Irlands sind die dorther stammenden

Hss. u. Bruchstücke (W. Schultze: Zentralbl. f. Bibl. 6 [1889] 185/98. 233/41. 281/98). Um dem irischen Einfluß auf englischem Boden wirksam begegnen zu können, ließ Papst Gregor 596 in Canterbury durch den Benediktinerprior Augustinus ein Kloster eröffnen, das der römischen Mission unter den Angelsachsen als Stützpunkt dienen sollte; er stattete es reichlich mit Büchern aus (Beda h. e. 1, 29), die sich seinen Grundsätzen gemäß auf die übliche mönchische Erbauungsliteratur beschränkt haben werden. Wenn die Klöster von Wearmouth u. Jarrow, mit denen Benedikt Biscop 674 u. 681 die römische Mission nach Norden vortrug, ebenso wie das von Aldhelm romanisierte irische Kloster von Malmesbury nach Ausweis der literarischen Leistungen ihrer großen Insassen Beda u. Aldhelm umfängliche B. besessen haben, die weit in das profane Gebiet hineinragten, so standen sie bereits unter dem Einfluß der Kathedralschule von Canterbury, deren Leiter sich bewußt waren, daß sie den Wettkampf mit den Iren nur dann erfolgreich würden bestehen können, wenn sie sich deren höhere Bildungsziele zu eigen machten. Geschaffen wurden die B. von Wearmouth u. Jarrow durch Biscop, der von seinen Romreisen große Bücherschätze zurückbrachte (Beda h. abb. 4. 6. 9. 11), stark vermehrt durch seinen Nachfolger Ceolfrid (ebd. 15; Hist. abb. anon. 20). Als die irischen Mönche Missionsklöster auf dem Festland gründeten, nahmen sie dahin den Bildungsanspruch u. das Verlangen nach einem größeren Bücherbesitz mit sich. Columban, ein Schüler des Klosters Bangor, pflanzte diese Gesinnung in Luxeuil u. Bobbio, sein Begleiter in dem nach ihm benannten St. Gallen; überall trug sie reiche Früchte. Hinter den Iren standen die Angelsachsen nicht zurück, am wenigsten Bonifatius, der seinen Büchereifer außer der Kathedral-B. von Mainz besonders dem Kloster Fulda zuwandte. So wurden die Kloster-B. zu Stätten, in deren Schutz neben Bibel, Kirchenvätern u. Erbauungsschriften die besten profanen Werke der Römer der Nachwelt erhalten blieben.

C. Einrichtung u. Verwaltung der Bibl. I. Bauliche Anlage. Von der Unterbringung der großen B. des Altertums haben wir eine deutliche Vorstellung, seit die literarischen Zeugnisse durch die Beispiele aus verschiedenen Jhh. erläutert worden sind, die uns die Ausgrabungen in Pergamon, Ephesos, Timgad, Nysa, Athen, Rom u. Philippi vor Augen gestellt haben. Die freigelegte B. auf dem Burgberg von Pergamon, zu der die erhaltenen Beschreibungen der beiden Ptolemäer-B. in Alexandreia bestens stimmen, lehrt uns, daß die griech. B. ihre Bücher in unscheinbaren Räumen mäßiger Größe aufgespeichert u. für die Benutzung lediglich die Hallen zur Verfügung gestellt haben, an die sich die Lagerräume anlehnten. Vereinzelt ist dieser Bautypus auf altgriechischem Gebiet auch in der Kaiserzeit festgehalten worden; wir finden ihn noch am Ende des 2. Jh. in der inschriftlich gesicherten B. von Philippi. — Die Römer haben den griech. Typus dadurch zu einer neuen Form fortentwickelt, daß sie den Saal, der in Alexandreia u. Pergamon den Mitgliedern der dortigen Akademien als Sitzungs- u. Festsaal diente u. an die gleichen Hallen wie die B. anschloß, in diese einbezogen u. zu ihrem Kernstück machten. Daß der pergamenische Saal als Festraum u. nicht als Hauptraum der B. zu deuten ist, hat im Anschluß an K. Dziatzko (Slg. bibliothekswiss. Arbeiten 10 [1896] 38/47) Callmer 148/52 endgültig nachgewiesen. Solch einen großen u. festlich geschmückten Büchersaal hat vermutlich schon Asinius Pollio (nach Caesars Plan) für die griech. u. latein. B. des Atrium Libertatis erbaut, u. er ist seitdem das Hauptkennzeichen aller öffentlichen B. nicht nur der Stadt Rom, sondern, mit seltenen Ausnahmen, auch des ganzen Imperiums geblieben. — Eine wichtige Verbesserung technischer Art hat Augustus mit der B. des Apollo-Tempels auf dem Palatin eingeführt, indem er die Rollenschränke nicht mehr frei vor die Wände des Saales stellte, sondern in Nischen versenkte, die aus den Mauern ausgespart waren. Diese Neuerung war so zweckmäßig u. zugleich ästhetisch befriedigend, daß sie in allen Büchersälen der öffentlichen B. des Altertums, die wir durch Grabungen kennengelernt haben, beibehalten worden ist. Der Einbau der Schränke ermöglichte eine Ausnutzung der Wandflächen bis in große Höhen hinauf, wenn man die Nischen in 2 oder 3 Geschossen übereinander wiederholte u. die oberen Reihen durch Galerien zugänglich machte. Die unterste Nischenreihe begann so hoch über dem Boden, daß man nur mit Hilfe eines den Wänden vorgelegten u. durch Stufen vom Saal aus ersteigbaren Sockels an sie herantreten konnte. Wo keine Stützen für die oberen Galerien vor die Wände heraustraten, konnte der gemauerte Sockel durch einen hölzernen Laufsteg ersetzt werden (Asklepieion von Pergamon). Die Anregung zu dieser Neuerung hat der Architekt des Augustus wahrscheinlich in Ägypten empfangen, wo sich Wandnischen statt der Holzschränke von den Wohnhäusern El-Amarnas bis

zu den Zellen koptischer Mönche verfolgen lassen u. in der Klosterregel des Pachomios als Lagerplatz der Buchrollen vorausgesetzt werden. Wir dürfen annehmen, daß der ägyptische Brauch in den Bücherräumen des Serapeions eingehalten war. Der Eingang zum Saal erfolgte immer von der angrenzenden Säulenhalle aus, u. ihm gegenüber, in der Mitte der Wand, wurde die Nischenreihe durch eine Apsis unterbrochen, in der man das Bild eines Gottes (Minerva in der B. des Apollo-Tempels nach Plin. n. h. 7, 210; allgemein nach Juven. sat. 3, 219), eines Kaisers (Traian in Prusa, Hadrian im Asklepieion von Pergamon) oder des heroisierten Stifters (Ephesos) aufzustellen pflegte (vgl. Abb. 1). — Ein Teil der kaiserlichen B. Roms weicht von dem griech. Vorbild noch in einem 3. Punkte ab: er sucht die Verbindung mit einem großen Tempel. Wir treffen diese Besonderheit bei den beiden B. an, die Augustus errichtet hat, u. ihm sind Tiberius u. Vespasian, zuletzt noch Alexander Severus gefolgt. Dagegen hatte das Traiansforum seine Doppel-B. bereits, ehe Hadrian ihm den Tempel des divus Traianus angliederte, u. die B., die in die Umfassungshallen der großen Thermenanlagen Traians, Caracallas u. Diokletians eingebaut wurden, entbehrten jeder Beziehung zu einem Tempel. Außerhalb Roms kennen wir nur 2 Fälle, in denen die B. mit Sicherheit in einen Tempelbezirk einbezogen war: die im Herkules-Tempel von Tibur u. die im Sebasteion Alexandreias; Tibur war von dem Vorbild der großen römischen B. abhängig, das Sebasteion unmittelbar von dem ägyptischen Archetypus. Hier fassen wir zum zweitenmal die Quelle der Neuerungen, die Augustus im B.-Bau eingeführt hat: es ist die ägyptische B., wie sie sich ihm in einer dem hellenistischen Bedürfnis angepaßten Form in dem an Pracht u. Größe unvergleichlichen Heiligtum des ptolemäischen Reichsgottes Serapis darbot. — Die Privat-B. der Römer, die ihren öffentlichen B. zeitlich vorangingen, übernahmen den griech. Typus, u. noch am Ende der republikanischen Zeit sind in der großen Villa von Herculaneum die berühmten Rollen in einem schlichten Raum von etwa 3,20 m im Geviert in freistehenden Schränken von Manneshöhe gelagert. Das Vorbild der öffentlichen B. hat jedoch schon im 1. Jh. nC. dahin gewirkt, daß auch die Besitzer großer Privat-B. ihre Schätze in prunkvollen Sälen zur Schau stellten. Die Versenkung der Bücherschränke in die Wände konnte aber im allgemeinen nicht nachgeahmt werden, da sie Mauern von ungewöhnlicher Stärke voraussetzte. Wir kennen private B.-räume mit Nischen nur im Goldenen Hause Neros u. im Schlosse Hadrians zu Tivoli; der jüngere Plinius hat sich in seiner Villa bei Lavinium einen Lesewinkel mit einem einzigen eingebauten Schrank herrichten lassen. — Daß die christlichen Gemeinden ihre Bücher da aufbewahrten, wo sie sich zum Gottesdienst versammelten, ergab sich von selbst u. entsprach dem Brauch der Synagogen, aus denen sie herauswuchsen. Erst die Bildung theologischer B. führte dazu, daß in denselben Häusern auch besondere B.-zimmer eingerichtet wurden: zur Zeit der diokletianischen Verfolgung hat zB. die Gemeinde in Cirta eine B. mit mehreren armaria (Aug. contra Cresc. 3, 29, 33; 4, 56, 66). Als nach der staatlichen Anerkennung die Hauskirchen durch Basiliken ersetzt werden konnten, ergaben sich auch neue Möglichkeiten für die Unterbringung der kirchlichen B. Man wählte dazu eine Nebenapsis (Nola, Sevilla) oder baute in eine die Basilika umschließende Säulenhalle einen besonderen Oikos ein (S. Lorenzo in Damaso). An dem Winkel der ehemaligen B. des Lateranpalastes, der unter der Kapelle Sancta Sanctorum freigelegt worden ist, erkennen wir, daß die Wände einer solchen Kirchen-B. keine Nischen aufwiesen, sondern über den Schränken die Bildnisse der großen Kirchenlehrer mit untergesetzten Sprüchen zeigten. Der Büchersaal, den Papst Agapet für die von ihm u. Cassiodor geplante theologische Hochschule erbaut hat, ist nach Ausweis der erhaltenen Inschriften ebenso ausgestattet gewesen. Die Kirche hat also von den Neuerungen der Römer den großen B.-Saal übernommen, auf die Nischen verzichtet u. die Verbindung von B. u. Heiligtum von ihrer Entstehung her besessen, ohne dazu eines heidnischen Vorbildes zu bedürfen. Sobald die Klöster B. größeren Umfanges unterzubringen hatten, folgten sie dem Beispiel der großen Bischofssitze. Aber daneben bewahrten sie bis tief in das MA hinein eine Erinnerung an die Büchernische des Pachomios in dem Armarium commune, das in die Wand des Kreuzgangs eingelassen war (K. Christ: Zentralbl. f. Bibl. 60 [1943] 48). Vgl. B. Götze, Antike B.: JbInst 52 (1937) 225/47; G. De Gregori, Biblioteche dell'antichità: Accad. e bibliot. 11 (1937) 9/24; C. Wendel, Neues aus alten B. II: Zentralbl. f. Bibl. 55 (1938) 641/50; Der antike Bücherschrank: NGGött 1943, 267/99; Chr. Callmer, Antike B.: Acta Inst. Romani Regni Sueciae, Opusc. arch. 3 (1944) 145/93; C. Wendel, Die bauliche Entwicklung der antiken B.: Zentralbl. f. Bibl. 63 (1949) 407/28. Alle B., von denen wir

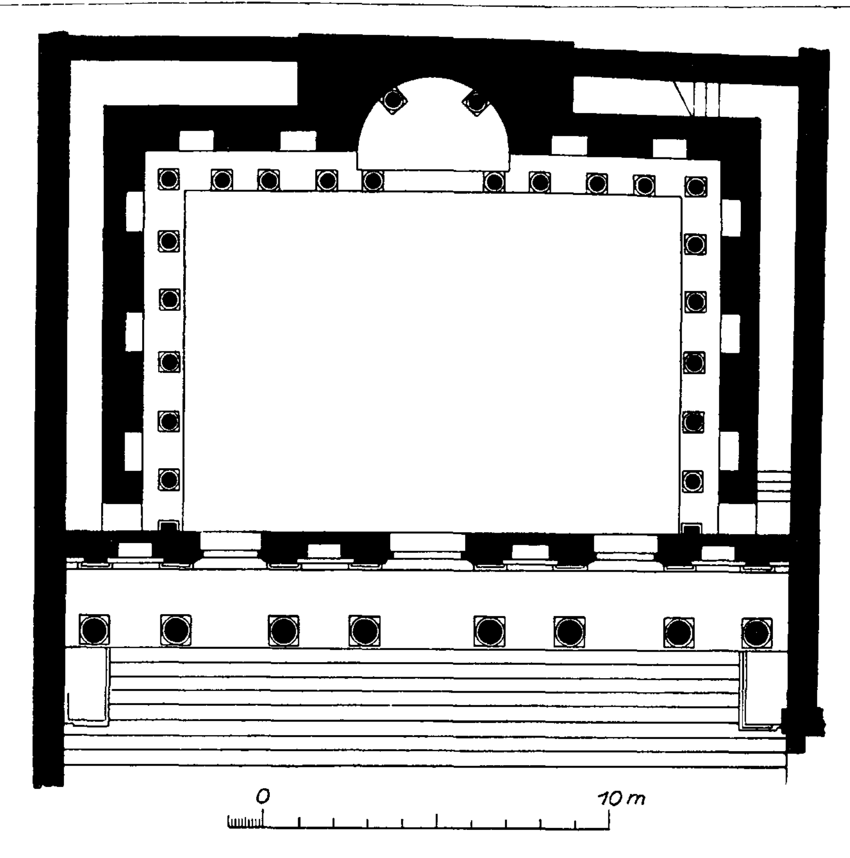


Abb. 1. Bibliothek, Ephesos (nach JbInst 1937, 231).

Näheres wissen, waren mit den Statuen, Büsten oder gemalten Bildnissen bedeutender Autoren geschmückt. Wir können diese Sitte verfolgen von der B. der Attaliden, aus der sich die Basen der Statuen von Alkaios, Herodot u. Demosthenes gefunden haben, über die Privat-B. des Herennius, dem Plinius die erforderlichen Porträtbilder verschaffen wollte, bis hin zu den Rednern u. Dichtern in der B., die der Gallier Rusticus schildert, zu der langen Reihe der Kirchenlehrer in der B. des Andreasklosters Gregors u. zu den Bildern der B. von Sevilla, die Isidors tituli deuten. Über den Bilderschmuck vgl. u. a. Plin. n. h. 35, 9f; De Rossi LV/LX; Leclercq 888/91. 896/8; L. Friedländer, Sittengesch.[9] 2, 222f; 3, 55. Erhaltene Bildnisse abgebildet u. gewürdigt in: K. Schefold, Die Bildnisse d. antiken Dichter, Redner u. Denker (Basel 1943). Die Bücherschränke in den griech. u. nach griech. Muster eingerichteten B., die etwa im 4. Jh. vC. an die Stelle der (ägyptischen) Truhe getreten sind, scheinen im allgemeinen hoch u. gradlinig abgedeckt gewesen zu sein. Im Reich der Seleukiden hat man jedoch den Schrank, in dem die Gesetze des göttlichen Königs niedergelegt wurden, um deren Heiligkeit sichtbaren Ausdruck zu geben, mit einem Tempelgiebel bekrönt. Dieser besondere Gesetzesschrank wurde von der Synagoge für die Bewahrung der Tora, d. i. des Gesetzbuches Jahwes, übernommen u. auf syrisch-palästinens. Gebiet oft mit einem rundbogigen statt des allgemein verbreiteten dreieckigen Giebels abgeschlossen (vgl. Abb. 2/3). Die Kirche folgte dem Brauch, der in den Synagogen der Diaspora herrschte, u. barg ihre hl. Bücher in einem Schrank mit Dreiecksgiebel (vgl. Abb. 4 u. die Esra-Miniatur des codex Amiatinus). Für die größeren B. der Kirchen u. Klöster hat sie jedoch die übliche Schrankform angewandt; der Giebelschrank blieb den hl. Schriften vorbehalten. Im 4. Jh. nC. ist der giebelbekrönte Schrank, sehr wahrscheinlich durch Vermittlung der Rechtsschule von Berytos, auch in die byzantinische Verwaltung eingeführt worden, um die Gesetze des Gottkaisers aufzunehmen;

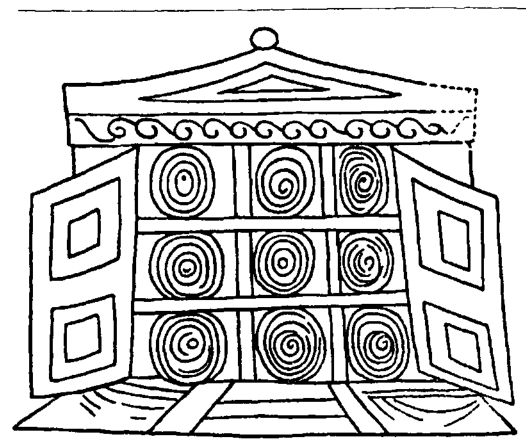


Abb. 2. Toraschrank auf Goldglas (nach Garrucci 490).

er begegnet uns als insigne des quaestor sacri palatii in der Notitia dignitatum. Wo man darauf bedacht war, die glatten Wände der privaten oder kirchlichen Büchersäle möglichst weit hinauf auszunutzen, gab man den Schränken oder offenen Gestellen eine solche Höhe, daß sie an den Wänden befestigt werden mußten, um nicht umzustürzen. Diese gefährlich hohen u. nur äußerlich mit den Wänden verbundenen Bücherablagen bildeten das unvollkommene Gegenstück zu den in die Wände eingelassenen Schränken. Sie sind in den Sälen der Privat-B. von Anfang an oft zur Verwendung gekommen; denn die Juristen haben schon zZt. des Tiberius die Frage erörtert, ob die befestigten armaria bei Kauf, Verkauf oder Vermächtnis als Zubehör des Hauses oder der Büchersammlung zu betrachten seien. Vgl. E. G. Budde, Armarium u. *κιβωτός* (1940); Wendel, Bücherschrank (s. o.); Armarium legum: NGGött 1946/47, 1/12.

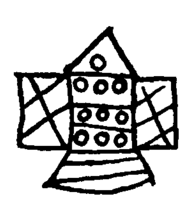


Abb. 3. Toraschrank (nach NotScav 1919, 64).

II. Bücherbeschaffung. Den Grundstock lieferte in der Regel der Stifter des Gebäudes, doch dachte dieser nur selten daran, auch für die laufende Vermehrung Mittel bereitzustellen. In den Gymnasien mußten die Epheben selbst (Athen) oder wohlhabende Bürger (Kos) für den Zuwachs sorgen. Da der Buchhandel nur gangbare Literatur führen konnte, waren die B. mit wissenschaftlichen Ansprüchen darauf angewiesen, die Bücher, die sie zu besitzen wünschten, durch Abschreiben geliehener Exemplare selbst herzustellen. So entstanden bei allen großen B. Skriptorien, die oft auch für den Verkauf u. die geschenk- oder tauschweise Abgabe an andere Stellen arbeiteten. Daß die Kloster-B. fast ausschließlich durch eigene Arbeit der Mönche zustande kamen, ergab sich aus der Schätzung des Schreibens als einer asketischen Übung von selbst.

III. Ordnung. Für die Ordnung, in der die Bücher aufgestellt u. verzeichnet wurden, war immer die sachliche Zusammengehörigkeit entscheidend. Wir kennen dieses Prinzip genauer aus dem Grundriß des gesamten griech. Schrifttums, den Kallimachos herausgegeben u., weil er auf dem Katalog der B. des Museions beruhte, Pinakes genannt hat (Schmidt; H. Herter: PW Suppl. 5, 397/401), u. finden es durch alle erhaltenen Bruchstücke antiker Kataloge bestätigt. Solche Bruchstücke liegen uns vor in Verzeichnissen von Tafelserien aus Hattuscha u. Ninive, in Inschriften aus Rhodos (s. A IIIb 2) u. Athen (IG 2/3², 2, 2, 2363) sowie in drei Papyri aus dem 3. Jh. nC., deren Entstehungsort nicht feststeht (G. Zereteli, Papyri russ. u. georg. Sammlungen 1 [Tiflis 1925] nr. 22; G. Manteuffel: Aegyptus 13 [1933] 367/73; M. Norsa: ebd. 2 [1921] 17/20). Bei den Griechen erscheinen in der Regel innerhalb jeder Sachgruppe die Verfasser alphabetisch geordnet, ebenso bei jedem Verfasser die Titel seiner Werke (für die Pinakes des Kallimachos bestreitet diese Regel ohne genügenden Grund D. J. H. Ter Honst: Bibliotheekleven 18 [1933] 22/37). Die Aufteilung der Masse nach Stoffgebieten kehrt in den koptischen Klöstern, in Augustins B., in Vivarium u. im B.-Saal Isidors wieder. Der Katalog, der die Bücher in derselben Abfolge verzeichnete, in der sie in den Schränken lagen, wurde bisweilen auf Tafeln (*πίνακες*) abgeschrieben u. im B.-Saal aufgestellt; die Marmorplatte von Rhodos ist ein Rest solcher Katalog-Tafeln, die in den Wandinschriften von Edfu u. Tud (s. A Ia) ihre Vorläufer hatten. Zur Ordnung der B. gehört auch die technische Behandlung, der die einzelnen Werke oder Werkteile unterworfen wurden. Sie erhielten eine Schlußschrift, die das Werk eindeutig kennzeichnen sollte u. nach den erhaltenen Beispielen enthielt: 1. den Namen des Verfassers mit genauen Personalangaben (Hattuscha, Kallimachos); 2. den Titel des Werkes (griech.) oder seine Anfangsworte (Hattuscha, Ninive); Kallimachos fügte zur Sicherung dem Titel die Anfangsworte bei, wo die sichere Identifikation es erforderte; 3. wenn das Werk mehrere Tafeln oder Rollen füllte, deren Gesamtzahl u. die Nr. des vorliegenden Teiles

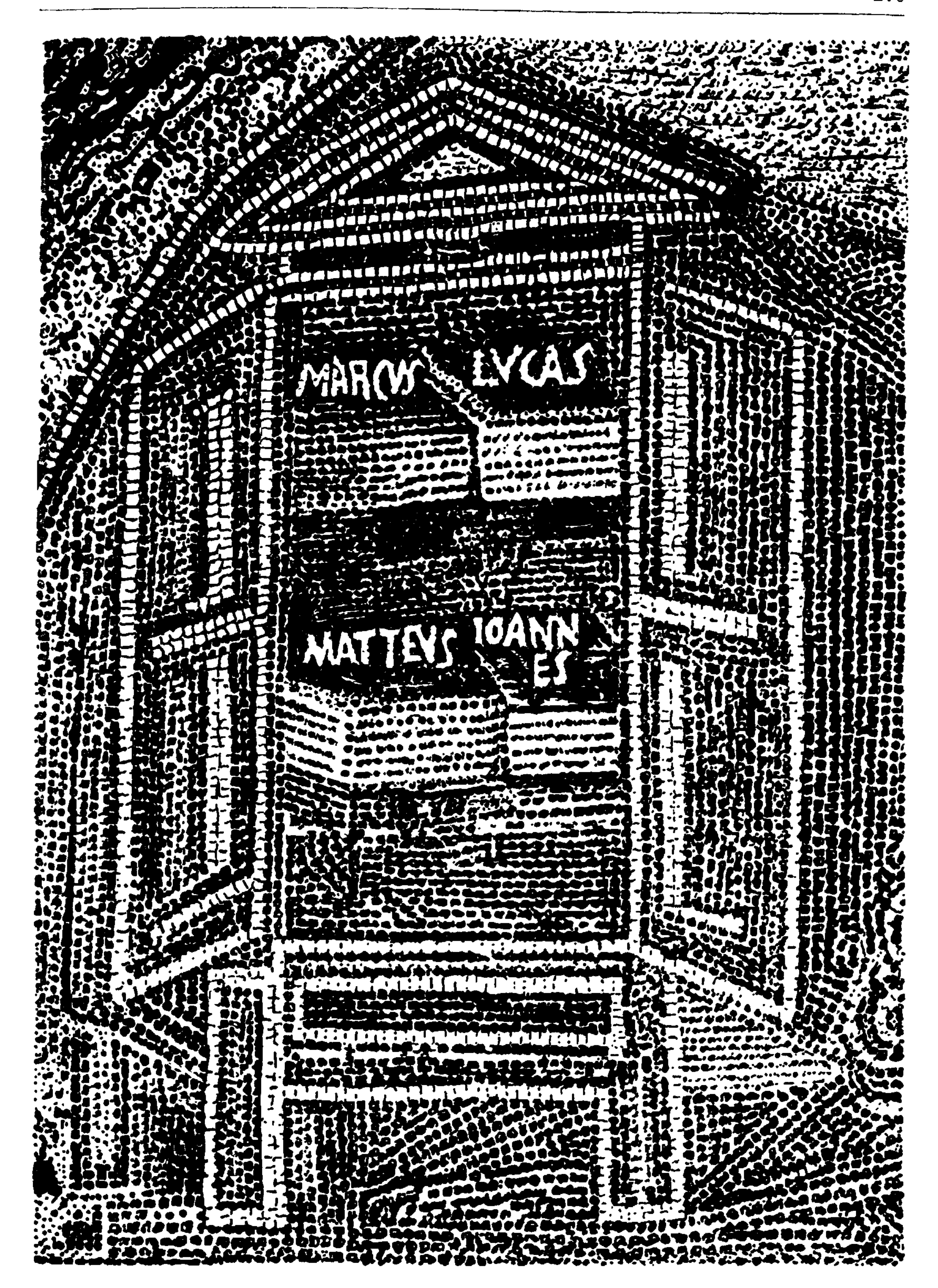


Abb. 4. Kirchlicher Bibliotheksschrank nach Wandmosaik im Mausoleum der Galla Placidia, Ravenna (nach Photographie).

(Hattuscha, Ninive, griech.); 4. die Zeilenzahl des Werkes oder seines vorliegenden Teiles (Ugarit, Ninive, griech., Papyri, Hss. des MA); 5. den Namen des Schreibers mit Personalangaben, bisweilen auch den des Korrektors, oder doch die Tatsache der Abschriftnahme u. Korrektur (Ugarit, Hattuscha, Ninive, Hss. des MA); 6. die Zeit der Herstellung (Ugarit, Ninive, Hss. des MA); 7. Angaben über die Vorlage, ihre Herkunft (Ninive, Alexandreia), ihre Vollständigkeit u. Lesbarkeit (Hattuscha, Ninive). Ein kurzer Auszug aus der Schlußschrift wurde den Tafelserien u. Rollen zum Zweck der leichteren Auffindung äußerlich angeheftet (Etikett-Täfelchen in El-Amarna u. Ninive, Sillybos der Papyrusrolle, fortlebend im Außentitel des Kodex). Zur Ordnung vgl. C. Bezold, B.- und Schriftwesen im alten Ninive: Zentralbl. f. Bibl. 21 (1904) 257/77; E. Forrer: ZDMG 76 (1922) 178/81; H. G. Güterbock: Mitt. d. Dt. Orientges. 73 (1935) 33; H. Otten: ebd. 78 (1940) 3/11; F. Thureau-Dangin: Syria 12 (1931) 226; 13 (1932) 236; C. F. A. Schaeffer: ebd. 16 (1935) 171. Über den Weg, den die Buch- u. B.-Technik vom Orient nach Alexandreia genommen hat, vgl. Gardthausen (o. A IIIa 1), dazu C. Wendel: Zentralbl. f. Bibl. 40 (1923) 258f. Man wird den Ursprung der technischen Behandlung aller Schriftwerke bei den Sumerern suchen müssen, vgl. N. Schneider, Die Urkundenbehälter von Ur III u. ihre archivalische Systematik: Orientalia NS 9 (1940) 1/16.

IV. Benutzung. Die öffentlichen B. sind grundsätzlich Präsenz-B. In der Pantainos-B. zu Athen mußte sich der Bibliothekar sogar eidlich darauf verpflichten, kein Buch aus dem Haus mitzugeben (T. L. Shear: Hesperia 5 [1936] 41f; dazu W. A. Oldfather: Library Quarterly 7 [1937] 437). Dieselbe Regel galt für die großen Privat-B. wie die des Sulla, Lucullus, Atticus u. noch des Kosmas Scholastikos, die Cicero (ep. ad Att. 4, 10, 1; 4, 14 1), der jüngere Cato (Cic. fin. 3, 7), Tyrannion (Strab. 13, 609) u. Johannes Moschos aufsuchen mußten, um darin zu studieren. Ausnahmen gab es hier wie dort; besonders war es gute Sitte, Bücher zur Abschriftnahme bereitwillig herauszugeben. Als Leseräume dienten nach seiner Einführung der große Saal u. jederzeit die diesem vorgelagerte Halle. Der Vormittag wurde als Arbeitszeit bevorzugt, u. die Halle sollte deshalb ihr Licht von Osten empfangen (Vitruv. arch. 1, 2, 7; 6, 4, 1). Die Pantainos-B. war täglich von Sonnenaufgang an 6 Stunden geöffnet. In den Klöstern nötigte die strenge Regelung des Tageslaufs zu den erwähnten abweichenden Formen der B.-Benutzung.

V. Bibliothekar. An der Spitze der B. des Museions von Alexandreia standen in den ersten 1½ Jhh. ihres Bestehens die namhaftesten Gelehrten der Zeit (POxy 1241; dazu U. v. Wilamowitz: NJb 17 [1914] 245/7; A. Rostagni: Atti della R. Accad. di Torino 50 [1915] 241/65; H. Herter: PW Suppl. 5, 390/2; RhMus 91 [1943] 310/26), u. Caesar u. die ersten Kaiser beriefen zur Leitung ihrer Stiftungen Männer von wissenschaftlichem Ansehen. Auch nachdem die stadtrömischen B. unter einem zu den hohen Verwaltungsbeamten zählenden procurator zusammengefaßt waren, blieb für die Vorsteher der einzelnen B. die wissenschaftliche Forderung. Im 4. Jh. war die Prokuratur der B. mit der Stadtpräfektur verbunden, u. wir sehen aus dem an den Stadtpräfekten von Kpel gerichteten Edikt des Kaisers Valens über die Beamtenschaft der dortigen kaiserlichen B., daß der Prokurator das mittlere u. untere Personal zu bestimmen hatte, während sich der Kaiser, wie es scheint, die Ernennung des Vorstehers selbst vorbehielt. Sogar hochgebildete Römer wie Cicero u. sein Bruder Quintus zogen für die erste Einrichtung ihrer Haus-B. Gelehrte heran, allerdings wurden diesen für die technischen Arbeiten Hilfen beigegeben; Tyrannion, der die B. Ciceros in Antium neu ordnete, wurde dabei durch zwei librarii, gebildete griechische Sklaven des Atticus, unterstützt (Cic. ep. ad Att. 4, 4a, 1; 4, 5, 3; 4, 8, 2; ep. ad Quint. 3, 4, 5; 3, 5, 6). Von den Büchern in kirchlichem Besitz gehörten diejenigen, die sich im Kirchengebäude selbst befanden, zu dessen Inventar u. standen damit unter der Aufsicht der Diakonen. H. Grisar (18, 8, 467/77) hat damit die in Rom mehrfach zu beobachtende Beziehung des hl. Laurentius zu päpstlichen B. in Verbindung gebracht. Die B. der kirchlichen Hochschulen konnten natürlich nur einem gelehrten Kleriker anvertraut werden, der zugleich dem Scriptorium vorstand, in Caesarea haben wir den Presbyter Pamphilos an dieser Stelle angetroffen. In den Klöstern des Pachomios lag die Verwaltung der Haus-B. dem Vertreter des Hausoberen, dem Secundus (reg. 100) ob. Vgl. O. Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian² (1905) 298/306.

VI. Bibl.-Wissenschaft. Die reiche Entfaltung des B.-Wesens in hellenistischer Zeit führte dazu, daß es auch zum Gegenstand theoretischer u. geschichtlicher Betrachtung gemacht wurde. Kritische Bibliographien leiteten den Biblio-

thekar zur richtigen Auswahl der Bücher an; als Verfasser werden uns genannt: die Pergamener Artemon (2. Jh. vC.; Athen. 12, 515e; 15, 694a/c) u. Telephos (2. Jh. nC.; Suid.), Herennius Philon (1. Jh. nC.; Suid.; schol. Oribas. coll. med. 44, 14, 1 [3, 687 Bussem.-Daremb.]), der im 9. seiner 12 Bücher die medizinische Literatur behandelte, u. der Bithynier Damophilos (Ende des 2. Jh. nC.: Suid.). Als Spätling solcher Anleitungen können die Institutiones Cassiodors gelten, die, wie wir sahen, von Theodoros v. Tarsos u. anderen in diesem Sinne benutzt worden sind. Eine zusammenfassende Darstellung der technischen Einrichtungen u. der Geschichte der B. in griech. Sprache muß Varros 3 Büchern de bibliothecis zugrunde gelegen haben (Frg.: Funaioli 208f), von denen Sueton (reliquiae ed. Reifferscheid [1860] 130. 420f) u. durch seine Vermittlung Gellius (7, 17) u. Isidor v. Sevilla abhängen.

C. E. Boyd, Public Libraries and Literary Culture in ancient Rome. Diss. Chicago (1916). – V. Burr, Byzantiner: Handb. der Bibliothekswiss. 3 (1940) 64/82; Hauptschrift für B Ib 1. IIIa. – R. Cagnat, Les bibliothèques municipales dans l'empire Romain: MémAcInscr 28, 1 (1909) 1/26. – C. Castellani, Le biblioteche nell'antichità (Bol. 1884). – K. Christ, Das MA 1: Handb. der Bibliothekswiss. 3 (1940) 90/138; Hauptschrift für B Ib 2. IIIb. – J. W. Clark, The Care of books (Cambr. 1901) 1/48. – J. B. de Rossi, De origine historia indicibus scrinii et bibliothecae sedis apostolicae: H. Stevenson, Codd. Palatini Latini 1 (Rom 1886) I/CXXXII. – K. Dziatzko, Art. B.: PW 3, 405/24. – A. Ehrhard, Die griech. Partiarchal-B. von Jerusalem 1: RQS 5 (1891) 217/65. 329/31. 383f. – H. Funaioli, Grammaticae Romanae frg. 1 (1907) XXV/XXX; Zeugnisse über röm. B. bis Augustus. – F. Garbelli, Le biblioteche in Italia all' epoca Romana (Mail. 1894). – V. Gardthausen, Handb. der wiss. Bibliothekskunde 1 (1920) 106/25. – J. de Ghellinck: Gregorianum 14 (1933) 363/83 (Kirchen-B.); Art. Bibliothèques: DictSpir 1 (1937) 1589/1606 (Kloster-B.). – [H. Grisar], Le biblioteche nell' antichità class. e nei primi tempi cristiani: CivCatt 18, 7 (1902) 715/29; 18, 8 (1902) 463/77. – M. Ihm, Die B. im alten Rom: Zentralbl. f. Bibl. 10 (1893) 513/32. – A. Langie, Les bibliothèques publiques dans l'ancienne Rome et dans l'empire Romain. Thèse Fribourg (1908). – H. Leclercq, Art. Bibliothèques: DACL 2, 842/904. – F. Milkau, Geschichte der B. im alten Orient (1935); Hauptschrift für A Ia/b. – G. Pasquali, Art. Biblioteca, antichità: Enciclop. ital. 6 (1930) 942/7. – E. D. Roberts, Notes on early christian libraries: Speculum 9 (1934) 190/4. – Th. Schermann, Griech. Hss.-Bestände in den B. der christl. Kulturzentren des 5.–7. Jh.: OChr 4 (1904) 151/63. – F. Schmidt, Die Pinakes des Kallimachos (1922); darin: Geschichte der griech. B. mit Zeugnis-Sammlung. – J. W. Thompson, Ancient Libraries (Berkeley 1940); The Medieval Library (Chic. 1939) 3/13 (Antike B.); 14/53 (Kirchen- u. Kloster-B.); 310/29 (byzant. B.). – L. Traube, Vorlesungen u. Abhandl. 1 (1909) 103/10. – C. Wendel, Das griech.-röm. Altertum: Handb. der Bibliothekswiss. 3 (1940) 1/63; Hauptschrift für A II/IV. B Ia u. II. C. *C. Wendel †.*

Biene.

Die Honigbiene (Apis mellifica L.; die anderen von antiken Zoologen beschriebenen Arten der Überfamilie Anthophila Latr. haben die christl. Schriftsteller nicht interessiert) heißt ägyptisch bi:t, klangmalend wie unser ‚Biene', akkadisch nūbtu, babylonisch 'habubītu, hebräisch deborā (richtig behauptet W. J. Gerber, Die hebr. Verba denominativa [1896] 230, dābar habe ursprünglich ‚summen' bedeutet) u. aramäisch dsiborā (noch mehr an das Summen der B. anklingend, sonst dem hebr. Wort gleich). Die griech. Bezeichnung ist μέλιττα, von μέλι abgeleitet, weshalb V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere[8] (1911) 135f recht haben dürfte mit der Behauptung, die Griechen hätten schon Honig gegessen, ehe sie Bienenstöcke anlegten. Lateinisch heißt die B. apis (nicht von griech. ἐμπίς, ‚Zuckmücke', ableitbar, vgl. J. B. Hofmann, Latein. etymolog. Wb. 1 [1938] 57; E. Boisacq, Dict. étymologique de la langue Grecque[3] [1938] 248), in volkstümlicher Etymologie abgeleitet von pes (weil sie sine pedibus geboren würden oder weil sie einander mit den Füßen festhielten; vgl. Prob. 4, 26, 17; Serv. zu Vergil. georg. 4, 257, wiederholt noch von Isidor. etym. 12, 8, 1 L. u. Späteren). Das deutsche ‚Imme', ahd. imbi, ymbe ist vielleicht abzuleiten von lat. omnis u. also auf den Schwarm bezogen (Boisacq aO.).

A. Nichtchristlich. I. Orient. Für das alte Ägypten ist die Bienenzucht inschriftlich bezeugt (A. Erman, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum [1923] 229f). Honig fand im Kult wie in der Medizin Verwendung (ebd.). Umstritten ist, ob das Wortzeichen für ‚König' in Unterägypten die B. darstellt, wie dies Amm. Marc. 17, 4, 11 behauptet, oder nicht vielmehr die angriffslustige Wespe (H. Kees, Ägypten = Kulturgesch. d. AO 1 [1933] 53; A. Wiedemann, Das alte Ägypten [1920] 286). Die Stimmen der Seelen in der Unterwelt werden mit einem Bienenschwarm verglichen (Kees 321). — Im Zweistromland ist die Bienenzucht erst bei den späteren Assyrern bezeugt, während das alte

Babylonien nur Dattelhonig kannte (B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 223f). Auch hier wird Honig in der Medizin verwendet (ebd. 2 [1925] 308). — In der hethitischen Mythologie ist die B. Botin der Götterherrin; ihr Stich weckt auf, reinigt u. heiligt (A. Götze, Kleinasien = Kulturgesch. d. AO 3, 1 [1933] 135). — Die jüd. Kultur kannte neben wildem Bienenhonig (vgl. 1 Sam. 14, 25ff; Dtn. 32, 13; Ps. 81, 17; Mt 3,4) wohl auch Bienenzucht (S. Krauß, Talmud. Archäologie 2 [1911] 136f; F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde [1940] 42), die später besonders von den Essenern betrieben wurde (vgl. Euseb. praep. ev. 8, 11, 8). Judc. 14, 8 wird von wilden Bienen berichtet, die sich im Aas (so Hebr.; nach LXX u. Vg. im Rachen) des von Samson erschlagenen Löwen niedergelassen haben. ‚Biene' ist auch atl. Eigenname: so heißt die Amme der Rebekka (Gen. 35, 8), in sinnbildlicher Bedeutung die Prophetin Debora (Judc. 4, 4ff). Ein Bienenschwarm dient als Bild für die Feindesmacht (Ps. 118, 12) der die Israeliten verfolgenden Amorrhiter (Dtn. 1, 44) u. der von Jahwe herbeigerufenen Assyrer (Is. 7, 18). Aber auch die guten Eigenschaften der B. werden hervorgehoben: ihre Liebe zur jungen Brut läßt sie diese gegen jede Annäherung verteidigen (4 Macc. 14, 19); sie gibt trotz ihrer kleinen Gestalt die beste Süßigkeit (Sir. 11, 3), u. Gott liebt sie am meisten von allen geflügelten Tieren (Apoc. Sedr. 8, 3). In der spätjüd. Erzählung von Joseph u. Aseneth fertigen Himmelsbienen von weißer Farbe mit bunten Flügeln u. scharfen Stacheln eine wunderbare Wabe zu Unsterblichkeit bewirkender ‚Speise der Engel', mit der auch Aseneth gespeist wird; sie setzen sich an Aseneth, besonders große (Königinnen) an deren Gesicht u. Lippen, u. fertigen in ihrem Munde eine solche Wabe an (Jos. u. Aseneth 16, 14/23). Als Symbol des Fleißes dient im Urtext der Sprüche (6, 6. 8) die Ameise; die christl. Schriftsteller haben jedoch vielfach diese Stelle auch von der B. verstanden (vgl. B II). Für Philo ist die B. ein unreines Tier (spec. leg. 1, 291 [5, 70 Cohn]; vgl. Strack-B. 1, 100) wegen ihres angeblichen Ursprungs aus Rinderaas (dazu A II). Ex. 3, 8 (‚Land, das von Milch u. Honig fließt') meint wohl nicht Bienen-, sondern Fruchthonig (Krauß, Talmud. Archäol. 2, 137). — Im Glauben des Islam bedeuten Bienen im Traum künftigen Reichtum (Achmes oneirocr. 282).

II. Griechisch-römisch. Ausführlicher haben sich die antiken Dichter u. Schriftsteller der B. angenommen. Wie immer verrät Homer liebevolle, interessierte Beobachtung auch in der Schilderung des Bienenlebens: ‚Gleichwie Schwärme von Bienen in dichtem Gewimmel sich nahen, / immer neue strömen hervor aus der Höhlung des Felsens; / dann in Trauben gedrängt, umfliegen sie Blumen des Lenzes, / hier jetzt schwärmet ein Volk, u. andere schwärmen da drüben . . .' (Il. 2, 87; vgl. Od. 13, 106, wo Bienen in einer Grotte bauen). Hesiod steht hinter seinem Widerpart kaum zurück, wenn er dichtet: ‚Wie wenn in dem Bau gewölbter Körbe die Bienen / Drohnen züchten u. füttern, Genossen schimpflicher Werke, / während tagüber die Bienen sich bis zum Sinken der Sonne / ständig mühen mit Fleiß, die Weiße des Wachses zu stapeln, / bleiben diese im Innern des Baus der wölbigen Körbe, / weil sie den fremden Erwerb im eigenen Bauche sich sammeln . . .' (theog. 594). Hier haben wir schon Ausdrücke der Bienenzucht, die nach V. Hehn zwischen Homer u. Hesiod in Griechenland eingeführt worden ist (aO. 135f). In der altgriech. Lyrik begegnen wir der B. trotz nur fragmentarischer Überlieferung rund 72mal, wovon auf Pindar 7, auf Theokrit 9 u. auf die Anthologie 40 Stellen entfallen. Eine klassische Schilderung der B. u. ihres Staatenlebens durch einen Theophrastschüler steht in der Tierkunde des PsAristot. (9, 40; vgl. 5, 22); die Königin wird hier wie allgemein in der Antike als männlich angesehen u. entsprechend bezeichnet. Darüber ist das Altertum nicht wesentlich hinausgekommen. Die liebevollste Darstellung des gesamten Bienenlebens verdanken wir Vergil (georg. 4). Was dann Columella (re rust. 9), Varro (rer. rust. 3, 16, 4ff), Plinius (n. h. 11, 5ff; 21, 12, 70ff), Palladius (agric. 1, 37f) u. die Geoponica (15, 2ff) mitteilen, ist durchweg dasselbe, nur nüchterner dargestellt. An Einzelheiten sei hervorgehoben: Varro (rer. rust. 3, 16, 4f) referiert unter Berufung auf Archelaos (vgl. dessen Ἰδιοφυῆ: A. Westermann, Paradoxographoi [1839] 159) die Ansicht, die B. entstünde aus Rinderaas (vgl. Verg. georg. 4, 295f. 314; von Orig. c. Cels. 4, 57 [GCS 2, 330] u. Aug. mor. Manich. 2, 17, 63 [PL 32, 1372] als Volksglaube bezeichnet). Von einem Wiederaufleben der B. nach Winterschlaf berichtet Columella (re rust. 9, 13), nach Ersterben in Öl Plinius (n. h. 11, 66; vgl. 11, 69). Der kunstvoll in streng geometrischen Sechsecken gehaltene Wabenbau wird hervorgehoben (Varro rer. rust. 3, 16, 5; Auson. ep. 13, 17). Will man die B. in den Stock zurückführen, soll man sie mit Staub (oder Rauch) bestreuen (Plin. n. h. 11, 58), besonders

mit solchem von einer Schlangenspur (30, 148). Der Bienenzüchter schützt sich gegen den Stich der B. durch Rauch (Quint. Smyrn. 3, 222/6; vgl. Apollon. Rhod. 2, 130/4), Plinius empfiehlt, dagegen, einen Spechtschnabel mit sich zu führen (n. h. 30, 147). Obwohl die Bienen für Petronius göttliche Tiere sind (vgl. unten), klagt er doch über ihr Stechen (56, 6). Nur der ‚König' sticht nie (PsAristot. 5, 21, 3) oder nur selten (9, 40, 18), obwohl mit einem Stachel bewehrt: ein Zeichen seiner Güte u. Milde. In der Medizin findet Honig mannigfache Verwendung. Besonders heilsam ist er, wenn Bienen in ihm verendet sind: er nützt bei Fischvergiftung (Plin. n. h. 29, 97), bei Hornhautentzündung (29, 128), Ohrenschmerzen (29, 133), eitrigen Wunden (30, 50. 118), Karbunkel (30, 107), Milzstechen (30, 52), Ruhr (30, 58), Bauchgrimmen (30, 62) u. Hodengeschwür (30, 73). — Von der Lebensweise u. den dabei beobachteten Eigenschaften der B. haben Dichter u. Schriftsteller immer wieder ihre Bilder genommen. Das Getümmel des Bienenschwarms ist in seinem Angriff gegen den Menschen ein Bild heftigen Kampfes, der freilich den Helden Ajax so wenig kümmert wie den rauchgeschützten Bienenzüchter (Quint. Smyrn. 3, 222/6). Gegenüber dem ‚König' zeigen die Bienen einen Gehorsam (Xen. oecon. 7, 38), wie er auch dem menschlichen König gebührt (Xen. Cyrop. 5, 1, 24). Vor allem der Fleiß der B. wird betont (Aelian. h. an. 5, 12), namentlich zum Vorbild der Hausfrau (Semonides Amorg. frg. 7, 83 [2, 451 Bergk]; Xen. oecon. 7, 32/8; öfter bei den Tragikern). Sie ist damit aber auch ein Bild für den, der Reichtum für andere anhäuft (Lucian.: Anth. Pal. 10, 41), ja, für die Geizigen, die ‚arbeiten, als ob sie ewig leben werden' (Democrit. 227 [2, 190 Diels]). So wie die B. von Blüte zu Blüte, so gehen auch die Lobeshymnen von einem Wort zum anderen (Pind. pyth. 10, 53f). In der eigentlichen Symbolsprache ist die B. Symbol der Reinheit (Aelian. h. an. 5, 11). Sie wird als keusches Tier gepriesen (Antiphilos: Anth. Pal. 9, 404), das die *Bohne meidet (Porph. antr. nymph. 19), Menstrualblut haßt (Plin. n. h. 28, 79) u. die vom Liebesgenuß Kommenden verfolgt (Plut. coniug. praec. 144D). Deshalb muß auch der Bienenzüchter am Vortag der Bienenfütterung castus ... ab rebus venereis (sein), neve temulentus, nec nisi lotus ad eas accedat (Colum. re rust. 9, 14, 3). In der Liebessprache reizt das Nebeneinander von Süßigkeit u. Stich zum Vergleich (Meleager: Anth. Pal. 5, 162). ‚Wäre ich eine Biene, so flöge ich zu dir', wünscht sich Theokrit (3, 12/4). — Das Schwirren der Seelen in der Unterwelt u. ihr großer Schwarm waren wohl Anlaß, in der B. das Symbol der Seele zu erblicken. So spricht Sophokles von νεκρῶν σμῆνος (frg. 794 N., bei Porphyr. antr. nymph. 18). Vergil bezeichnet die zur Palingenesia bestimmten Seelen als Bienen (Aen. 6, 706/09; dazu E. Norden, Kommentar[3] [1926] 305/7; die 300 goldenen ‚Bienen', die man 1653 im Grab des Frankenkönigs Childerich [† 482] als Totenbeigabe fand, gehören nicht in diesen Zusammenhang; vgl. zuletzt P. E. Schramm: Münchener Jahrb. der bild. Kunst 3. F. 1 [1950] 44). Für Varro sind die Bienen wegen ihres Summens ‚Vögel der Musen' (rer. rust. 3, 16, 7). Vergil hält sie für göttliche Tiere, die den Honig von Zeus bekommen (georg. 4, 220/2), während Petronius meint, sie seien divinae bestiae ... quae mel vomunt, etiam si dicuntur illud a Iove afferre (56, 6; A. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'évangile [Paris 1932] 219_1 vermutet pythagoräischen Einfluß). Das alles macht verständlich, daß man sie für Orakeltiere hielt (PsArist. h. an. 9, 40; Theophrast. sign. 3, 46; Vergil. georg. 4, 191f). Den Weg wiesen sie den Athenern in Ionien (Philostr. imag. 2, 8, 5; Himer. or. 10, 1; vgl. 28, 7), dem eine Kolonie gründenden Ionier Timesias (Plut. amic. mult. 7), den Böotern, als sie das Orakel des Trophonios suchten (Pausan. 9, 40, 2). Überhaupt galt die B. als vorbedeutendes Zeichen: als Vertreterin des monarchischen Prinzips kündet sie die Ankunft eines fremden Herrschers (Verg. Aen. 7, 64/70; Photius s. v. σειρήν), den Sturz der Republik (Cic. harusp. 25) oder den Tod eines Kaisers an (Dio Cass. 60, 35, 1). Ob die Vorbedeutung gut oder böse sei, wußte man oft selbst nicht. So glaubte die Frau des Barbatio nach einem Bienentraum, ihr Mann werde an Stelle des Constans Kaiser; dieser ließ ihn jedoch als Rebellen hinrichten (Amm. Marc. 18, 3, 1/5). Wenn Bienenschwärme sich in Nähe des Lagers niederlassen wie vor der Schlacht am Ticinius (Liv. 21, 46, 2) oder im Drususlager zu Arbalon (Plin. n. h. 11, 55; Dio Cass. 54, 33, 2; Jul. Obs. 132 u. a.), so ist das ein dirum ostentum. Der Bienenschwarm jedoch, der sich im Kopf des von den Amathusiern enthaupteten Onesilos niederläßt, ist für diese das Zeichen, ihn zu bestatten u. als Heros zu verehren (Herod. 5, 114). Spielt eine B. an eines Menschen Lippe, so deutet das auf künftige Weisheit u. Beredsamkeit (Christodor.: Anth.Pal. 2, 342 für Homer; Cic. div. 1, 78; 2, 66 für Plato; weitere Belege Olck 447f). — So versteht man, daß das Wort B. oft als Beiname gebraucht wurde. So nennt

Pindar Pyth. 4, 60 die delphische Priesterin μέλισσα, auch die Demeter- u. Artemispriesterinnen hießen so (Callim. hymn. 2, 110; Porphyr. antr. nymph. 18); in Ephesus werden die Tempeldiener ἐσσήν = ‚Bienenkönig' genannt (Pausan. 8, 13, 1; vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen 2 [1932] 42_2). Die Dichter(innen) wurden gleichfalls mit Bienen verglichen (Plat. Ion 534b). Auch der Helikon wird μελισσήεις (Coluth. 23; Nicand. ther. 11) u. μελισσόβοτος (Anth. Pal. 9, 522) genannt (nach Schol. Nicand. jedoch von einem König Melissaeus). — Dargestellt ist die B. häufig auf Münzen u. Gemmen (F. Imhoof-Blumer u. O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen d. klass. Altert. [1889] 7, 15/23; 23, 17. 39/41. 48f; 25, 21f), die Bienenzucht auf der Grabplatte des T. Paconius Caledus (Chr. Hülsen, Ein Monument des vatikan. Museums: Progr. Progymn. Groß-Lichterfelde 76 [1887] T. 1). Christodoros gibt eine Beschreibung von 80 Statuen an den Wänden des Zeuxippos-Gymnasiums in Konstantinopel u. erwähnt dabei auch die B. (ecphr. 110: Anth. Pal. 1, 42; vgl. 342). — Patrone der B. im Altertum sind Pan, Priapus u. Mellona (Olck 454).

B. Christlich. I. Neues Testament. Im NT wird die B. nirgends erwähnt, wohl aber Honig (wilder Honig als Nahrung des Täufers Mt. 3, 4 u. Par.; Honig als Beispeise zu Fisch Luc. 24, 42 in einigen Hss.; beide Male ist Bienenhonig gemeint).

II. Väter. Sie haben die heidn. Anschauungen über die B. übernommen, vor allem in den Schriften über die Welterschaffung (Basil. exam. 8, 4; Ambros. exam. 5, 67/72; PsEust. exam. [PG 18, 736 B/C]; ferner Greg. Naz. or. 28, 25; 44, 11), u. an das MA weitergegeben (vgl. etwa Hrab. Maur. univers. 8, 7 [PL 111, 255/8]). Ambrosius rühmt den lieblichen Gesang der Bienen, den er mit Trompetenklang vergleicht (exam. 5, 76 [CSEL 32, 1, 195]). Eigenartig ist die oft geäußerte Meinung, in Öl umgekommene Bienen würden wieder lebendig, wenn man sie mit Essig besprengt (ebd.; vgl. PsEust. exam. [PG 18, 736 B]). — Obwohl Origenes (c. Cels. 4, 81f [GCS 2, 350/2]) gegenüber heidn. Überschätzung des Bienenlobes betont, daß Gott allein als dem Schöpfer Lob gebühre, u. Laktanz hervorhebt, daß der Klugheit der B. die religio des Menschen abgehe (inst. 3, 10, 4 [CSEL 19, 202]), ist im übrigen doch auch für die christl. Schriftsteller die B. ein vielseitiges Gleichnis. Clem. Al. lobt ihren Fleiß, der aus vielen Blüten eine Wabe herstelle (strom. 1, 6, 33, 6 [GCS 15, 22] unter Bezug auf Prov. 6, 6. 8; vgl. Greg. M. in Reg. 4, 5, 6 [PL 79, 283 B] u. das Responsorium zur 6. Nachtlesung der hl. Cäcilia im röm. Brevier, das diese als eine apis argumentosa preist). — Immer wieder werden Geschicklichkeit u. Weisheit der B. gelobt, die sie beim Honigsammeln u. Wabenbau verrät (Basil. exam. 8, 4 [PG 29, 173 C/D]; ep. 1, 8, 12 [PG 32, 268]; Greg. Naz. or. 44, 11 [PG 36, 620]; Athanas. v. Anton. 3 [19 Garitte]; Ambros. exam. 5, 70 [CSEL 32, 1, 192]; Cassian. c. Nestor. 7, 5, 1/4 [CSEL 17, 359]). In Vorhersicht des Sturmes bringt sie ihren Flug durch Steinchenballast ins Gleichgewicht, ein Beispiel für die christl. Jungfrau (Ambros. de virginit. 17, 106 [PL 16, 307 B]). Ambrosius lobt auch den ehrfürchtigen Gehorsam der B. gegenüber dem ‚König' sowie dessen Milde, die auf den Gebrauch des Stachels verzichtet (exam. 5, 68 [CSEL 32, 1, 190f]; Basil. [exam. 8, 4]). Die B. wird gerühmt, weil sie aus bitteren Blüten süßen Honig bereitet (Theodrt. graec. aff. 1 [PG 83, 824 CD]; Macar. Aeg. hom. 16, 7 [PG 34, 617 C]; Joh. Damasc. fons scient. prol. [PG 94, 524 C]). So kann Clemens Al. seinen Lehrer Pantainos als eine ‚sizilische B.' preisen (strom. 1, 1, 11, 2 [GCS 15, 9]). — Vor allem dient die vermutete geschlechtslose Vermehrung der B. (Olck 432/5) zum Symbol christl. Reinheit u. Jungfräulichkeit (Ambros. de virginib. 1, 8, 40f [PL 16, 210f]; Aug. civ. D. 15, 27, 4 [CSEL 40, 2, 121]; Cassian. c. Nestor. 7, 5, 4 [CSEL 17, 359]; Prudent. cath. 3, 71/5 [CSEL 61, 15]), als Gleichnis für die Paradiesesehe (Aug. Gen. ad litt. 9, 18 [PL 34, 399]) u. besonders für die jungfräuliche Geburt Christi (Lactant. inst. 1, 8, 7f [CSEL 19, 30]; Rufin. comm. in symb. 11 [PL 21, 350]). Wie der Rauch die B., so vertreiben schlechte Gedanken die Gnade (Joh. Damascen. v. Barlaam et Joasaph 19 [PG 96, 1037 A]). — Alles in allem ist die B., obwohl freilich auch Bild für Hinterlist (Greg. M. in Ez. 1, 9, 21 [PL 76, 880 A]) u. einmal sogar Marterinstrument (Theodrt. h. e. 3, 7, 8/10 [GCS 19, 184f]), ein Vorbild für den Christen (Basil. exam. 8, 4 [PG 29, 173 B]; Ambros. exam. 5, 70 [CSEL 32, 1, 192]; Greg. Naz. or. 44, 11 [PG 28, 620]; Greg. M. in Reg. 4, 5, 6 [PL 79, 283 B]). — In der Symbolsprache ist die B. Bild für die Einheit: Eine Wabe aus vielen Blüten (Clem. Al. strom. 1, 6, 33, 6 [GCS 15, 22]); Ein ‚König', Ein Gott (Lact. epit. 2, 4 [CSEL 19, 677]). Der Bienenstaat ist Bild der Kirche: der ‚Bienenkönig' bedeutet Christus (Orig. in Is. 2, 2 [GCS 33, 251]; vgl. J. Ziegler, Dulcedo Dei [1937] 67/9); die B. bedeuten die Propheten, der Honig

deren Werke (Orig. in Ez. 7, 4 [GCS 33, 395]; vgl. zum Namen der Prophetin Debora Orig. in Judc 5, 2 [GCS 30, 492f]; comm. in Cantic. cant. prol. [GCS 33, 81f]); die hl. Schrift (Orig. in Num. 27, 12 [GCS 30, 278]), aber auch die Kirche (Athan. in Ps. 117, 12 [PG 27, 477 AB], dort die Abtrünnigen = Wespen) u. die Gläubigen (Greg. Naz. or. 44, 11 [PG 36, 620B]; Ambros. virginit. 16,98 [PL 16, 305B]; PsJoh. Damasc. hom. in annunt. B. V. Mar. [PG 96, 660 CD]) sind der Bienenstock. Christl. Bienenpatron ist Ambrosius (D. H. Kerler, Patronate der Heiligen [1905] 37), wohl weil, wie Paulinus berichtet (v. Ambros. 3 [PL 14, 28]), einst eine B. dem Heiligen Honig in den Mund träufelte, ein Zeichen kommender Größe. Für die Übernahme der volksmedizinischen Anschauungen vgl. Marcellus medicam. (CML 5 [1916] 58).

III. Liturgie. In der altchristl. Liturgie hat die B. eine hervorragende Stellung in den praeconia paschalia, vgl. die beiden Formulare bei Ennod. opusc. 9 (CSEL 6, 417f) u. 10 (421); PsAug. serm. ined. 1, 3 (PL 46, 820); im Gelasianum: fecunda est in his (sc. apibus) sine partu virginitas, quam utique Dominus sequi dignatus carnalem se matrem habere virginitatis amore constituit (81 Wilson; vgl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 1 [1909] 519/53; O. Casel, Der österliche Lichtgesang: Liturg. Zs. 4 [1931/2] 179/91; X. St. Szurek, Pszczola w liturgji (Die Biene in der Liturgie): Przeglad Teologiczny 10 [1929] 146/53, bespr. JbLw 9 [1929] 176f). Zu Darstellungen der B. auf solchen Exultetrollen vgl. J. Braun, Osterpraeconium u. Osterkerze: Stimmen aus M. Laach 56 (1899) 273/86; Th. Klauser, Eine rätselhafte Exultetillustration aus Gaëta: Corolla L. Curtius z. 60. Geburtstag dargebr. (1937) 168/76. Freilich sah sich schon der gestrenge Hieronymus veranlaßt, eine Bitte um ein solches Praeconium abzuschlagen mit dem Hinweis auf das Bienenlob: praeterea Virgilii totus Georgicorum liber profertur in medium, was sich für die hl. Sache nicht zieme (ep. 18 ad Praesidium 1 [PL 30, 182D]). Im MA ist denn auch das ausführliche Bienenlob bis auf den heute noch im Exultet gesungenen Rest verschwunden.

H. Blümner, Gleichnis u. Metapher in der attischen Komödie (1891) 236f. - J. P. Glock, Symbolik der B. (1891). - C. Haberland, B. u. Honig im Volksglauben: Globus 39 (1881) 220/4. 235/9. 268/71. - J. Klek u. L. Armbruster, Die Bienenkunde des Altert.: Archiv f. Bienenkunde (Neumünster 1919/26) 2, 6; 2, 7; 3, 8; 7, 2/3. - O. Keller, Antike Tierwelt 1 (1913) 421/31. - A. F. Magerstedt, Die Bienenzucht d. Völker d. Altert. (1851). - F. Olck, Art. Biene: PW 3, 1, 431/50. - W. Robert-Tornow, De apium mellisque apud veteres significatione (1893). - E. Rother, Die B. in Ägypten jetzt u. vor 5000 Jahren: Archiv f. Bienenkunde 3, 1/2. - J. Sauer, Symbolik d. Kirchengebäudes[2] (1924) 186. 418. - W. Telfer, Bees in Clement of Alex.: JThSt 28 (1927) 167/78. - H. Usener, Milch u. Honig: RhMus 57 (1902) 177/95. - F. Vigouroux, Art. Abeille: DictB 1, 26/8.

L. Koep (H. Gossen †, Th. Schneider).

Bigamie. Der Begriff der B. ist hier gefaßt im engsten Sinne der bigamia simultanea. Für die sukzessive B. s. *digamus (vgl. *Polygamie).

A. Nichtchristlich. I. Orientalisch. a. Ägypten. Im allgemeinen lebte der Ägypter in monogamer Ehe. Daneben gab es natürlich Konkubinat. Geschlechtliche Beziehungen zu den Sklavinnen u. zu den Sängerinnen galten bei den Reichen als selbstverständlich. Sklavinnen sind stolz darauf, dem Herrn Kinder zu schenken. Doppelehen sind häufig bei Königen. Ramses II besaß zwei ‚große königliche Gemahlinnen', zu denen später noch aus politischen Gründen die Tochter des Hethiterkönigs hinzukam. Auch Thutmosis IV, Amenophis III u. IV haben neben der Ägypterin Prinzessinnen aus Babylon u. Mitanni als ‚große königliche Gattin' gehabt. Es ergibt sich aus Genealogien auf Grabsteinen oder aus Erzählungen, daß ein Mann zwei Gattinnen hatte, mit denen er in legitimer u. vollgültiger Ehe lebte. Ameni, der ‚Große der Zehn von Oberägypten' zur Zeit des Mittleren Reiches, hatte zwei Frauen, die sich so gut miteinander vertrugen, daß sie ihren Töchtern wechselweise ihre Namen beilegten (Papyrus Kairo 20455, ähnlich Kairo 20750). Tausend Jahre später überliefern Papyri ähnliches: einer der Diebe der Königsgräber besitzt gleichzeitig zwei Frauen, Frau Herêre u. Frau Tanofre, seine andere Gattin (T. E. Peet, The Mayer Papyri A and B 13, C 6f [London 1920]). Chnemhotpe, Gaufürst von Beni Hasan, hatte zwei gleichberechtigte Frauen (P. E. Newberry, Beni Hasan [London 1893/1900] Tafel 32, 35f). Außerdem besaß der Fürst noch andere Frauen, die aber samt ihren Kindern an den Hausherrn keine rechtlichen Ansprüche hatten. Sie gehörten wohl zu den Dienerinnen u. Sängerinnen, die den Herrn zu ergötzen hatten. Oftmals handelt es sich bei der zweiten Frau nur um eine gehobene Sklavin. Sie wohnte vielfach nicht am gleichen Ort. Das Haremssystem (s. *Polygamie) blieb auf die Könige u. Reichen beschränkt.

Griechischer Einfluß seit der Ptolemäerzeit gab der monogamen Eheauffassung stärkeren Rückhalt. Wahrscheinlich konnte aber auch da noch ein Mann zwei Gattinnen haben, eine im ἔγγραφος, die andere im ἄγραφος γάμος. Zum Ganzen vgl. Erman-Ranke.

b. Babylon. Die rechtliche Vollehe ist monogam, dabei können selbstverständlich Konkubinat u. Nebenehe bestehen. Cod. Hammurabi 144/6 rechnet damit, daß neben der ersten Gattin noch eine legale Konkubine oder eine dem Mann von der Frau zugeführte Sklavin da ist; 148/9 gestattet er dem Mann bei Krankheit der Frau die zweite Ehe, wenn er weiterhin für die erste Gattin sorgt. Diese Rechtsverhältnisse entsprechen im AT etwa der Praxis zur Zeit Abrahams. — Die Nachrichten über die anderen alten Völker zeugen nur allgemein für das Vorkommen von Polygamie (Herodot. 1, 135; Strabo 11, 526; 15, 714. 733).

c. Judentum. Im Judentum ist wie im ganzen Orient die eigentliche Bigamie die Mindestäußerung der rechtlich gestatteten u. praktisch geübten Polygamie. Lamech wird in Gen. 4, 19 als der erste genannt, der zwei Frauen hatte, Ada u. Sella. Jakob heiratete zugleich Lea u. Rachel als ebenbürtige u. gleichberechtigte Gattinnen (Gen. 29, 23. 28). Auch Elkana war gleichzeitig mit zwei Frauen verheiratet, mit Anna u. Pennina (1 Sam. 1, 2). In den beiden letzten Fällen hatten die Lieblingsfrauen Rachel u. Anna zunächst keine Kinder, aber die Kinderlosigkeit ist wenigstens bei Jakob nicht Motiv für die Doppelehe. Der Priester Jojada gab dem jungen König Joas gleichzeitig zwei Gemahlinnen (2 Chr. 24, 3). Von dieser echten Bigamie ist zu trennen der Fall, daß der Mann wegen der Unfruchtbarkeit seiner Frau eine Nebenfrau hinzunimmt, im allgemeinen die Dienerin seiner Gemahlin. Das ist die Sachlage bei Abrahams Verhältnis zu Sara u. Agar (Gen. 16, 2f). Ähnlich führt Rachel ihre Sklavin Bilha dem Jakob zu (Gen. 30, 3), u. in gleicher Weise verfährt aus Eifersucht Lea mit ihrer Dienerin Zilpa (Gen. 30, 9). Bei den Ehen Jakobs ist damit wie häufig in der Praxis der Übergang von Bigamie zur Polygamie gegeben. Daß die Bigamie im AT als normaler Fall angesehen wird, ergibt sich aus Dtn. 21, 15/7, wo das Geburtsalter als Rechtsmaxime bestimmt wird für die Erbfolge der Söhne zweier verschiedener Frauen, die ein Mann gleichzeitig als Gattinnen besitzt. Ebenso wird die Möglichkeit der Bigamie als selbstverständlich vorausgesetzt in Lev. 18, 18, wo die gleichzeitige Ehe mit zwei Schwestern untersagt, also der Fall Jakobs als ungesetzlich erklärt wird. Jeder Jude hatte das Recht, zu der eigentlichen Gattin eine oder mehrere Nebenfrauen hinzuzunehmen. Von Saul sind nur eine Frau und eine Konkubine bekannt (2 Sam. 3, 7), zur Zeit der Richter u. Könige herrschte sonst weithin Polygamie. Die Leviratsehe konnte hier u. da zur Bigamie führen, dann aber nur zufällig; sie hat als Rechtsinstitution nichts mit der Doppelehe zu tun. Bei den Propheten u. in der Spruchliteratur gibt sich eine Neigung kund zur Bevorzugung der monogamen Ehe (vgl. Osee 2, 21f; Jer. 2, 2; Ez. 16, 7/14; Prov. 5, 18/20; 12, 4; 19, 14; 31, 10/31; Ps. 127 (128), 3; Sir. 26, 1/3. 13/5). Daraus darf man jedoch nicht zuviel schließen, weil Konkubine u. Sklavin in strenger Unterordnung unter die Hauptfrau lebten. Die simultane Bigamie scheint z. Zt. Jesu in Palästina kaum vorgekommen zu sein, denn auf sie wird im NT kein Bezug genommen. Die sukzessive nach erfolgter Scheidung war dafür um so häufiger. Im übrigen jüdischen Schrifttum außerhalb der Bibel ist die eigentliche Bigamie nicht von der Polygamie zu scheiden (vgl. Jos. ant. 17, 1, 2; bell. Jud. 1, 24, 2). Im Midrasch zu Gen. 4, 19 (23, 3) wird von den Männern der bösen Sündflutgeneration behauptet, daß sie zwei Frauen zu heiraten pflegten, die eine zur Fortpflanzung, die andere zur Lust. Für ein Urteil darüber, in welchem Ausmaß die Bigamie im späteren Judentum wirklich bestand, bietet eine solche Aussage ebensowenig ein Fundament wie die talmudische Parabel von dem Mann, der zwei Frauen hat, eine junge u. eine alte, die ihm beide die Haare ausrupfen (Baba q. 6, 6 [60b]). Die Mischna (Keth. 10, 1. 2. 6; Jebam. 4, 11; 16, 1) behandelt in kasuistischer Weise Fragen, die sich aus der Bigamie ergeben, aber nur im größeren Zusammenhang mit solchen, die überhaupt aus polygamen Verhältnissen entstehen können.

II. Griechisch-römisch. In historischer Zeit war in Griechenland im allgem. die Monogamie durch das Gesetz gefordert (Sext. Emp. pyrrh. hyp. 3, 24, 213). Als aber in Athen durch Kriege u. Seuchen Männermangel eingetreten war, sei durch einen Volksbeschluß festgesetzt worden, daß jeder Mann zwar nur eine Frau heiraten, aber mit einem zweiten Weibe legitime Kinder zeugen dürfe; auch Sokrates habe sich daran gehalten u. gleichzeitig die Xanthippe u. die Myrto besessen (Diog. L. 2, 5, 26). Zwar erwähnt der Dialog Halkyon (8) diese beiden Gattinnen, ebenso auch der 29. Sokratikerbrief; doch sind beide Schriften Fälschungen, u. schon Panaitios v. Rhodos hatte die Doppelehe des Sokrates als

Fabel bezeichnet (Plut. Arist. 27; Athen. 13, 556 B), doch erzählt auch Hieronymus (adv. Jovin. 1, 48; dazu E. Bickel, Diatribe in Senecae fragmenta [1915] 130) wieder davon. Es handelte sich wohl ursprünglich um einen Komikerwitz u. ebenso wohl auch bezüglich des Euripides, der deshalb zum Weiberhasser geworden sein soll (Gell. 15, 20, 6). Endlich hat auch der Athener Mantias, dem Demosthenes (in Boeot. 1, 1001) ebenfalls eine Doppelehe vorwarf, die zweite Frau Plongon nur als Maitresse ausgehalten (ibid. 2, 1010). Eine gesetzlich erlaubte B. für Athen (Attika) ist daher nicht erweisbar. Dagegen ist nicht daran zu zweifeln, daß in Sparta die Könige das Recht hatten, sich eine zweite Gattin zu nehmen, wenn die erste keine Kinder gebar, was von Anaxandrides (Herod. 5, 39/42) u. Ariston erzählt wird; der letztere soll sogar drei Gattinenn zugleich gehabt haben (id. 6, 61/3). Ebenso stichhaltig ist, was Plutarch (Dio 3) von Dionysios I von Syrakus erzählt, daß er an einem u. demselben Tage die Doris aus Lokris u. die Aristomache aus Syrakus heiratete, die Nacht um Nacht abwechselnd mit ihm schliefen. Auch Antiochos hatte gleichzeitig die Laodike u. die Berenike, eine Tochter des Ptolemaios II von Ägypten, als Ehegattinnen (Polyaen. 8, 50; Appian. 10, 65). Wenn derartiges aber auch sonst noch von Griechen oder völlig hellenisierten Männern erzählt wird, handelt es sich jedenfalls nur um Konkubinen oder Maitressen. Demnach war B. bei den Griechen nur ein Ausnahmefall, der nur für Potentaten galt u. ebenso wie die Polygamie meist politischen Erwägungen entsprang. Daß aber bei den Römern B. oder gar Polygamie für etwas Unerhörtes galt, beweist die Erregung der römischen Frauen infolge der Notlüge des Knaben Papirius, der seiner Mutter weisgemacht hatte, man habe im Senate darüber verhandelt, ob es für den Staat nicht zuträglicher wäre, daß ein Mann zwei Gattinnen habe oder ein Weib zwei Gatten (Macrob. sat. 1, 6, 19/25; M. Cato bei Gell. 1, 23). Per nefas kann B. natürlich sowohl bei Griechen als auch bei Römern bestanden haben (Gloss. Lat. 4, 211, 36), wie ja auch M. Antonius gegen römische Sitte zwei Gattinnen zugleich hatte, die Octavia u. die Kleopatra von Ägypten (Plut. Demetr. et Anton. 4). Förmlich verboten wurde die B. erst durch ein Gesetz des Diokletian (Cod. Justin. 5, 5, 2; 9, 9, 18), das den Schuldigen mit Infamie bedrohte, da er sich des Verbrechens der Unzucht (stuprum) schuldig machte; wußte die zweite Gattin nicht, daß der Mann schon verheiratet war, so traf sie keine Schuld u. sie konnte ihre Mitgift zurückfordern.

B. Christlich. Die Worte Christi gegen den Ehebruch (Mt. 19, 9; Mc. 10, 11; Lc. 16, 18) sind ebenso gegen die Bigamie gerichtet. Die Forderung der Pastoralbriefe, daß Bischof (1 Tim. 3, 2), Presbyter (Tit. 1, 6), Diakon (1 Tim. 3, 12) u. Witwe (1 Tim. 5, 9) nur Eine Frau bzw. nur Einen Mann haben sollen, hat bis heute keine einheitliche Interpretation erfahren. Von der antiochenischen Exegetenschule angefangen, geben bis heute viele Erklärer ihr den Sinn, daß Paulus hier von den Inhabern eines kirchlichen Amtes ein reines, sittenstrenges Leben verlange. Diese Meinung ist jedoch mit der Mehrzahl der Exegeten abzulehnen. Paulus hat hier die sukzessive Bigamie im Auge (s. *Digamus), sonst müßte die Stelle bzgl. der Witwe anders erklärt werden als die übrigen u. die Analogie würde hinken. Ebenso handelt von der sukzessiven Bigamie die Inschrift CIL VIII, 25045 = ICLV 1003 aus Nordafrika, die von Seckel als montanistisches (3. Jh.), von Bickel als donatistisches (5. Jh.) Zeugnis erklärt wird. Für die Ablehnung der simultanen (u. auch teilweise der sukzessiven) Bigamie zeugen die vielen Grabinschriften mit den Lobestiteln ‚univira‘ u. ‚virgineus(a)‘ (s. ICLV, Index). Gegen den ehebrecherischen Konkubinat schreiten Synoden mit scharfen Bestimmungen ein (1. Syn. v. Toledo [400] cn. 17; Röm. Syn. v. 402 cn. 9; 3. Syn. v. Orleans [538] cn. 9). Das Gesetz gegen die Bigamie aus der Zeit Diokletians (s. oben A II) bleibt weiterhin bestehen wie die Aufnahme in den Codex Justinianus erweist. Darum klingt es auch höchst unwahrscheinlich, wenn Sokrates (h. e. 4, 31) im Stil des Hofklatsches erzählt, Kaiser Valentinian I habe, um die Jungfrau Justina heiraten zu können, ohne seine Gattin Severa zu verstoßen, das Gesetz gegeben, daß es jedermann erlaubt sein solle, zwei Gattinnen zugleich zu haben. Nur Johannes Antiochen. (frg. 187 d. Excerpt. de insid. 65) berichtet dasselbe, doch ohne das angebliche Gesetz zu erwähnen; auch bezeichnet er Justina als Gattin des Tyrannen Magnentius, die Valentinian nach dessen Sturze heiratete.

A. Erman-H. Ranke, Ägypten u. ägyptisches Leben im Altertum (1923). – J. Fischer, Die Bestimmung der Pastoralbriefe: unius uxoris vir = Weidenauer Studien 1 (1906). – J. B. Frey, La signifcation des termes μόνανδρος et univira = RechScRel 20 (1930). – J. Nietzold, Die Ehe in Ägypten zur ptolemäisch-römischen Zeit (1903).

A I u. B: *B. Kötting*; A II: *Th. Hopfner.*

Bild I (jüdisch).

A. Vormakkabäisch. Die Sonderstellung, die das Judentum gegenüber dem B. einnahm, war in einer religiösen Haltung bedingt, die ihren grundlegenden Ausdruck in den pentateuchischen Bildverboten findet. Daß diese aber tatsächlich nur auf die Herstellung von (plastischen) Darstellungen des Göttlichen selbst zielen, ist bei Ex. 20, 4f; Lev. 26, 4; Dtn. 5, 8 nicht minder eindeutig klar als bei den bloß von ‚goldenen' oder ‚silbernen' bzw. ‚gegossenen Göttern' redenden Stellen Ex. 20, 23; Lev. 19, 4. Eine weitergehende Ausdehnung des Verbotes kann man auch aus Dtn. 4, 13/9 nur entnehmen, wenn man bei dieser Stelle den Zusammenhang außer Betracht läßt, u. aus dem scheinbar allgemeinen Fluch über Verfertiger von Guß- u. Schnitzbildern ebd. 27, 13 nur dann, wenn der feststehende spezielle Gebrauch der betreffenden Worte (pesel u. massēkāh) unberücksichtigt bleibt. Anderseits ist nur jene engste Auffassung der Pentateuchstellen mit gewissen anderen Gegebenheiten vereinbar; solche sind: die Schilderungen des salomonischen Tempels mit seinen riesigen Cherubsgestalten aus vergoldetem Ölbaumholz (1 Reg. 6, 23/8; 2 Chr. 3, 10/4), mit seinen reliefgeschmückten Türflügeln (1 Reg. 6, 33) u. den das Bronzebecken tragenden Stierkolossen (ebd. 10, 19f; 2 Chr. 9, 18); ferner die Voraussetzung goldener Cherube (Ex. 25, 18f) u. der mit Cherubdarstellungen verzierten Stoffe (ebd. 26, 1. 31) schon für das Wüstenheiligtum der Stiftshütte; endlich die Inaussichtnahme eines abwechselnd Palmen u. menschen- u. löwenköpfige Cherube zeigenden Frieses für das Idealbild eines nachexilischen Tempelneubaus (Ez. 4, 17/20. 28). Mit dem letzteren wird man etwa den Löwenfries zusammenhalten dürfen, dessen Reste (neben denen einer riesigen geflügelten Löwensphinx u. von Kapitellen mit Adler zwischen Stierköpfen) im transjordanischen Ruinenbezirk von ʿarākal-emir sich in den Trümmern einer Anlage der ammonitisch-jüdischen Familie der Tobiaden erhalten haben (vgl. Butler 1/25; Watzinger 2, 13/7; ältere Lit. ebd. 15_2 u. Schürer 2, 43/144); diese Anlage wird unter ausdrücklicher Erwähnung jenes Frieses (*ἐγγλύψας ζῷα παμμεγίστατα*) von Joseph. ant. 12, 4, 11 als Ganzes auf einen Hyrkanos zurückgeführt, der während der Regierung des Seleukiden Seleukos IV (182/75) sich hierher zurückgezogen u. von hier aus die benachbarten Araberstämme bekämpft haben soll; sie ist aber wohl mit Vincent, Palestine 182ff, bereits der *Βίρτα* (bīrᵉtāh, Burg) *τῆς Ἀμμανίτιδος* gleichzusetzen, in der 295 vC. der Kaufvertrag des PCairoZen 59003 abgeschlossen wurde.

B. Palästina bis zur Katastrophe. Erst im Makkabäerzeitalter dürfte durch dessen verschärften Gegensatz zur hellenistischen Umwelt eine radikal bilderfeindliche Haltung ausgelöst worden sein, die in einer absichtlichen Verstümmelung des tobiadischen Löwenfrieses u. in der Zerstörung eines mit verwandtem Schmuck ausgestatteten Palastes des Herodes Antipas in Tiberias sich gewaltsam äußerte (Joseph. vit. 12). Dieser Haltung entspricht es, wenn nunmehr bei Joseph. (ant. 17, 6, 2; c. Apion. 2, 5) u. Philo (gig. 13; vgl. legat. 36) die pentateuchischen Stellen so ausgelegt werden, als sei hier ein bedingungsloses Verbot jeder malerischen oder plastischen Darstellung irgendeines Lebewesens ausgesprochen; wenn ferner einer solchen Deutung gemäß nicht nur nach PsHecataeus v. Abdera bei Joseph. c. Apion. 1, 22 im Innern des nachexilischen Tempels jedes statuarische Bildwerk, sondern nach Joseph. bell. Jud. 5, 5, 2 (vgl. ant. 1, 33, 2) auch am Äußern des herodianischen Neubaues jeder malerische oder plastische Bildschmuck fehlte; wenn weiter jüd. Grabstätten u. Ossuarien Palästinas ausschließlich geometrische Muster oder pflanzliche Motive zeigen (Nachweise bei Frey, Synag. 277_3); wenn endlich ein durch Herodes d. Gr. über dem Haupteingang des Tempels angebrachter goldener Adler in den von Joseph. ant. 17, 6, 2 u. bell. Jud. 1, 33, 2/4; 2, 1, 2 berührten Unruhen herabgerissen wurde. Mit den Cherubdarstellungen der Vorzeit findet sich Joseph. ant. 3, 6, 5; 8, 3, 3 in ziemlich gezwungener Weise ab. Das Fehlen von Menschenstandbildern wird von ihm bell. Jud. 2, 9, 2 für Jerusalem, von Tac. hist. 5, 5 für alle jüdischen Städte bezeugt. Der Verdacht, daß solche Menschenbilder statt eines bloßen Holzgerüstes den Kern der Tropaia gebildet hätten, mit denen Herodes zu Ehren der Siege des Augustus sein Theater schmückte, hat gegen diese einen Sturm der Volksentrüstung erregt (Joseph. ant. 15, 8, 1f). Die Empörung, die dadurch ausgelöst wurde, daß Pilatus nächtlicher Weile röm. Feldzeichen mit ihren Kaiserbildern nach Jerusalem hereinbringen ließ, war derartig, daß er sich zu ihrer Zurücknahme nach Caesarea genötigt sah (Joseph. ant. 7, 6, 2; bell. Jud. 1, 33, 2/4; 2, 1, 2). Sein Nachfolger Vitellius ließ sich durch eine jüdische Gesandtschaft bestimmen, bei Antritt eines Feldzuges gegen die

Nabatäer zur Vermeidung von Zwischenfällen einen Umweg um ganz Judaea zu nehmen (Joseph. ant. 18, 5, 3). Als unerhört wurde in Alexandria der Versuch einer Aufstellung von Kaiserstandbildern in der dortigen Synagoge empfunden (Philo Flacc. 6/8; legat. 20, 23). Daß bei alledem religiöse Bedenken mindestens eine nicht zu unterschätzende Stütze aus dem politischen Bezirk romfeindlicher Einstellung erfuhren, ergibt sich wohl daraus, daß Pilatus sogar zur Entfernung der nur den Namen des Kaisers tragenden goldenen Schilde gezwungen wurde, die er am Palaste des Herodes hatte anbringen lassen (Philo leg. 38). Jene Bedenken haben aber selbst auf dem Boden Palästinas eine restlose praktische Ablehnung bildlicher Darstellungen nicht herbeigeführt. Das letzte idumäische Herrscherhaus hat sie so wenig geteilt, daß Herodes d. Gr. in Caesarea einen Tempel des Augustus mit Standbildern des Kaisers u. der Roma errichten ließ, die Joseph. mit denjenigen des olympischen Zeus u. der Hera von Argos vergleicht (bell. Jud. 1, 21, 7); daß die Sockelinschrift einer ihm selbst errichteten Statue sich erhalten konnte (Ditt. Or. 1, 628 nr. 415); daß Agrippa I Statuen seiner in jugendlichem Alter stehenden Töchter aufstellen ließ (Joseph. ant. 19, 9, 1) u. daß seine Münzen wie auch die des Tetrarchen Philippos u. Agrippas II im Gegensatz zu den bildlosen der Makkabäer sich in nichts von heidnischer Münzprägung unterscheiden (F. W. Madden, History of Jewish Coinage [London 1864] 101f. 106/11). Bereits bei den letzten Hasmonäern waren Porträts von Familiengliedern etwas durchaus Geläufiges (Joseph. ant. 15, 2, 6; bell. Jud. 1, 22, 3); einer von ihnen, Aristobulos II, machte dem Pompejus ein Werk der Goldschmiedekunst zum Geschenk, an dem wenigstens Tierdarstellungen von Hirschen u. Löwen sich befanden (Joseph. ant. 14, 3, 1; Plin. n. h. 37, 2, 12). Mit Seepferden war, wenn der Darstellung am Triumphbogen des Titus Vertrauen zu schenken ist, der von diesem erbeutete siebenarmige Leuchter des Tempels geschmückt. Daß in Jerusalem mit Ausnahme menschlicher Darstellungen solche von allen möglichen Lebewesen zu sehen waren, bezeugt El'azar b. Ṣādōḳ, der selbst die Stadt noch vor ihrer Zerstörung sah (Ab. zara 5, 2); daß in seiner väterlichen Familie seit alters Siegel mit bildlichen Darstellungen im Gebrauch waren, bekundet Ḥananjah, der Sohn Gamaliels I (j. Ab. zara 42c). Wenn endlich Joseph. bell. Jud. 5, 5, 4 von einem ‚babylonischen' Vorhang des Tempels hervorhebt, daß auf ihm der gestirnte Himmel dargestellt war, aber der Tierkreis fehlte, so beweist dies nur, wie nahe es den jüdischen Zeitgenossen lag, auch diesen dort zu erwarten.

C. Hellenistisch-römische Diaspora. Noch weniger als im palästinensischen Mutterland konnte in der jüd. Diaspora jemals ein bilderfeindlicher Rigorismus sich allgemein durchsetzen. Vielmehr entsprachen wachsende Zugeständnisse an die Bilderfreudigkeit der nichtjüdischen Umgebung durchaus einer auf Usurpation der kulturellen Werte u. Kräfte der Umwelt gerichteten Tendenz des Judentums, wie sie sich erstmals etwa in der Philosophie Philons u. in zahlreichen literarischen Fälschungen auf so bezeichnende Weise bekundet. Während aus vorchristl. Zeit, insbesondere aus dem ptolemäischen Ägypten, monumentale Belege einer Anpassung an die Bilderfreundlichkeit der Umgebung bislang noch nicht vorliegen, finden sie sich reichlich in kaiserzeitlichen jüdischen Katakomben Roms, nämlich in einem sicher ursprünglich jüd. Teil der Katakombe Randanini, in der Katakombe Torlonia u. der Katakombe an der Via Nomentana. Von Tiermotiven begegnen hier in der dekorativen Ausmalung Pfauen (Cohn-Winer 111. 122 bzw. Beyer-Lietzmann Taf. 9b), Widder (Beyer-Lietzm. Taf. 9a), Delphin mit Dreizack (ebd. Taf. 1b bzw. Frey, Syn. Pl. 1, 1). In der Torlonia-Katakombe gefundene Sarkophagbruchstücke rühren von zwei Jahreszeitensarkophagen (Beyer-Lietzmann Taf. 23b. 25a—d) u. von einem Jagdsarkophag (ebd. Taf. 24b) her; andere gehören zu bakchischen Sarkophagen (ebd. Taf. 23a—24c); darunter ist ein traubenpflückender Eros (ebd. Taf. 23c). Herstellung, wenn nicht in einer jüd. Werkstatt, so doch für jüd. Besteller, erhärtet ein nicht mit Sicherheit auf die Randanini-Katakombe zurückzuführendes Fragment eines Jahreszeitensarkophages dadurch, daß dort einen von zwei geflügelten Genien über einer Darstellung des Kelterns gehaltenen Clipeus der siebenarmige Leuchter füllt (ebd. Taf. 27; Cumont Pl. 47, 1; Frey, Syn. Pl. 1, 2). Zwei Cubicula derselben Katakombe, deren besonders reich bemalte Decken (Garrucci 6, 489; Leclercq, Man. 1, 515 Abb. 142; 521 Abb. 146) außer Tierdarstellungen, Eroten u. Genien sogar Merkur u. eine Victoria gegenüber einem bekränzten nackten Jüngling u. Fortuna vorführen, dürften mit Recht von Frey aO. 294 als ursprünglich heidnisch angesprochen werden, wobei es dann aber doch bemerkenswert ist, daß bei ihrer Einbeziehung in die jüd. Anlage derartige Darstel-

lungen erhalten blieben. In Afrika zeigen Reste einer bemalten Stuckdekoration der jüd. Katakombe von Gamart Szenen der Weinlese, geflügelte Genien u. einen Reiter, während das Mosaikpaviment einer Synagoge von Hammâm-Lif in reichstem ornamentalem Rahmenwerk u. a. zwei große Fische u. zwei um einen Springbrunnen stehende Pfauen darbietet (RevArch 8 [1884] Pl. 7/8; 13 [1889] Fig. 32; Leclercq, Man. 510/11 Abb. 140/41; Frey, Syn. Pl. 5, 10; Krauss, Syn. Alt. Abb. 7). Tauben, wie sie an Trauben u. Blüten pickend auch auf Grabplatten der röm.-jüd. Katakombe vom Monteverde erscheinen, Fische u. den Toraschrein flankierende Paare von Vögeln u. Löwen begegnen auf jüd. Goldgläsern (vgl. Garrucci 6, 490; H. Vopel, Die altchristl. Goldgläser [1889] 101f nr. 159/67; Krauss aO. 365 Fig. 19; Sukenik, Beth Alpha 31 Fig. 34f; 34 Fig. 38; ders. Synag. 56, Fig. 16). Von den indischen Fabelwesen auf den Erzeugnissen einer speziell von Juden, vermutlich in Alexandria, betriebenen Textilindustrie redet noch Claudian (in Eutrop. 1, 356f). Für die Verbreitung des Porträts in der jüd. Diaspora des röm. Reiches liefert die pannonische Grabstele CIL 3, 10611 mit den Brustbildern eines Ehepaares samt Kind einen Beleg. Ein Porträtmaler wird denn auch wahrscheinlich der jüd. *ζώγραφος* Eudoxios einer röm. Grabinschrift gewesen sein (Garrucci, Diss. 154 nr. 2; H. Vogelstein–P. Rieger, Geschichte der Juden in Rom 1 [1895] 463 nr. 30; DACL 8, 1, 194). Daß auch bildliche Darstellungen biblischer Erzählungsstoffe dem hellenist. Judentum nicht fremd waren, ist, auch wenn man von einer auf Samson u. Delila gedeuteten Malerei in einer Villa auf Malta (Cohn-Winer 106 Abb. 65) absieht, gesicherte Tatsache. Den Beweis liefern zunächst zwei auf ein jüd. Original der Ptolemäerzeit zurückgehende Wandgemälde mit dem Urteil Salomons, die etwa dem augusteischen Zeitalter angehören dürften; das eine, in einem römischen Columbarium der Villa Pamfili befindlich, zeigt eine abgekürzte Fassung (Jahn Taf. 3, 9), das andere, in Pompeji, eine parodistische Verlegung des Vorganges in die Pygmäenwelt (H. Overbeck–A. Mau, Pompeji [1884] 383 Fig. 30). Sodann gehört hierher die Darstellung Noahs u. seiner Frau in u. vor der Arche, samt der Taube mit dem Ölzweig, auf dem Revers von Münzen, die unter Septimius Severus, Macrinus u. Philippus Arabs im kleinasiatischen Apameia geprägt wurden (Richter Taf. 1f; s. oben Bd. 1, 601 Abb. 25); dieses Rückseitenbild war bedingt durch den in seinen Anfängen auf die Zeit des Antiochos III (223/84) zurückgehenden starken jüd. Bevölkerungseinschlag der Stadt u. durch die Orac. Sib. 1, 261/6 berücksichtigte Tradition von der in der Nähe erfolgten Landung der Arche. Im einen wie im anderen Falle dürfte die Art der Darstellung den Zusammenhang mit der kontinuierenden Erzählungsweise des Rollenbilderbuches verraten u. so einen ersten mittelbaren Beweis für die Existenz auch einer vorchristl. jüd. Buchmalerei erbringen.

D. Palästina nach der Katastrophe. In Palästina glichen sich seit der Vernichtung des letzten Scheines völkischer Eigenstaatlichkeit, wie überhaupt, so auch gegenüber dem Bild die Verhältnisse naturgemäß den in der Diaspora des röm. Reiches bestehenden an. Bedingungen, unter denen man Berücksichtigung einer radikalen B.-Ablehnung hatte fordern können, gehörten für immer der Vergangenheit an. In die Eigenart rabbinischer Kasuistik, in der man sich jetzt mit der heidn. B.-welt abfand, gewähren vor allem die einschlägigen Stellen der Mischna u. die an sie anknüpfenden talmudischen Erörterungen Einblick (Ab. zara 3, 1/4; 4, 1; j. Ab. z. 42b/c; 43b/c; b. Ab. z. 40b/44b; 49b/51b). Zur Frage steht, ob man überhaupt den Blick auf Götterbilder richten dürfe u. ob es unzulässig sei, am Sabbat oder gar auch an anderen Tagen die unter Gemälden oder Reliefs hinlaufenden Inschriften zu lesen. Unterschieden wird zwischen Standbildern, die eine kultische Verehrung erfahren, u. solchen, die nur zum Schmuck von Bauwerken oder öffentlichen Plätzen dienen, solchen in Großstädten u. solchen in Dörfern, u. zwischen bildergeschmückten Gegenständen des Luxus u. des täglichen Gebrauches. Den von Standbildern getragenen oder gehaltenen Emblemen wie Krone, Schwert, Siegelring, Stab, Vogel, Kugel wird maßgebliche Bedeutung beigelegt. Darstellungen von Sonne, Mond u. Drachen begegnen besonders starken Bedenken. Eine Hauptrolle spielt bezeichnenderweise die Frage, wie weit es dem Juden gestattet ist, von ihm gefundene bildgeschmückte Gegenstände in eigenen Gebrauch zu nehmen oder das Material von Standbildern bzw. von Bruchstücken derselben sich nutzbar zu machen. Verschiedenste Auffassungen von äußerster Strenge bis zu sehr großer Weitherzigkeit kamen im praktischen Verhalten zur Geltung. Eine Größe wie der erste Patriarch Gamaliel II hat schon in der ersten Hälfte des 2. Jh. nach Ab. z. 3, 4 (j. 42b; b. 44b) kein Bedenken getragen, ein mit dem Kult der Aphrodite in engster Beziehung stehendes u.

dementsprechend mit ihrem Bild geschmücktes Bad zu benutzen u. einem bibelkundigen griech. Philosophen, der ihm deshalb unter Bezugnahme auf Dtn. 13, 18 zur Rede stellte, in einer Weise zu antworten, die als ‚verschmitzt' empfunden wurde. Andere haben noch später niemals auch nur das Münzbild des ihnen durch die Hände gehenden römischen Geldes angeblickt (vgl. j. Megilla 72b. 74a; j. Sanh. 29c; j. Ab. z. 42c; Kohel. rabba 9, 10 bzw. b. Pesach. 104a). Aber diese Strenge war etwas so Außerordentliches, daß sie einem ihrer Vertreter, Nahum b. Simai, die Bezeichnung ‚heiligster Mann' eintrug; als man nach dessen Hinscheiden die an der Wand hängenden Bilder verhüllte, damit der Tote nicht gezwungen sei, sie, die der Lebende nie angeblickt hatte, zu sehen, so waren es doch eben Wände eines jüd. Hauses, an denen sie hingen. Da, wo mit äußerster Schroffheit die weiteste Ausdehnung des gesetzlichen B.-verbotes vertreten wird (Mek. zu Ex. 20, 4), geschieht dies in einer Form, die deutlich eine Zurückweisung verschiedenster Versuche einer Einschränkung dieser rigorosen Deutung fühlbar werden läßt. Zahlreiche andere Stellen rabbinischen Schrifttums, an denen von Bildern u. deren Herstellung die Rede ist, wird man allerdings nicht ohne weiteres als Belege einer Ausübung der Bildnismalerei durch Juden ansprechen dürfen, da es sich um eine Herstellung durch Nichtjuden handeln kann, ja sogar in bestimmten Fällen, wie bei dem Bildnis eines Kaisers, der während dessen Entstehens stirbt (Lev. rabba 23, 12; Num. rabba 7, 1), wohl handeln muß. Immerhin läßt schon die Häufigkeit der Bezugnahme auf Bildliches überhaupt, wie insbesondere Gegenüberstellung des ‚Bildes' Gottes u. der menschlichen Künstlerhand (Mek. zu Ex. 15, 11; b. Berak. 90a; b. Meg. 14a; Sam. rabba 5, 6; Ps. rabba 18, 21 usw.) u. die Selbstverständlichkeit, mit der etwa Lev. rabba 14, 9 von der Tätigkeit zweier Bildnismaler gesprochen wird, auf alles eher schließen als auf ein praktisches Sichdurchsetzen der Ablehnung bildlicher Menschendarstellung. Von Tierdarstellungen erscheinen in Aussprüchen von Autoritäten schon in der Mitte des 2. Jh. die des Löwen u. Adlers als etwas bei den Erzeugnissen jüd. Textilindustrie durchaus Geläufiges (j. Schek. 51b). Gegen den Grundsatz der Unzulässigkeit von Darstellungen der Sonne u. des Mondes hatte wiederum schon Gamaliel II verstoßen, indem er sich auf einer Tafel verschiedene Mondfiguren abbilden ließ, um an ihnen die Aussagen über das Erscheinen des Neumondes nachzuprüfen (Rosch hasch. 2, 8, 4; dazu b. 24b; b. Ab. zara 43a/b). Für Ringe u. bildliche Darstellungen, deren Gebrauch sich demnach immer weiter verbreitet haben muß, wird Tos. Ab. zara 5, 2 u. j. 42c (vgl. b. Ab. z. 43b; Rosch hasch. 24b) lediglich die Regel vertreten, daß, wenn die Darstellungen plastisch hervortreten, zwar ihre Verwendung zum Siegeln, nicht aber ihr Tragen, wenn sie aber eingraviert sind, umgekehrt ihr Tragen, dagegen nicht ihre Verwendung zum Siegeln statthaft sei. In den Ruinen der galiläischen Synagogen des 3. bzw. des ausgehenden 2. Jh. erscheinen Adler u. Löwe sogar schon in plastischer Ausführung. Der Adler kommt einzeln vor allem als Mittelzierde eines Türsturzes vor, so in Tell-Ḥūm, ed-Dikke u. Ummel-Kasā (Kohl-Watzinger 12 Abb. 15/8; 116 Abb. 229; 129 Abb. 255), paarweise neben Seepferden an einer Sima-Dekoration in Tell-Ḥūm (ebd. 34 Abb. 65f); der Löwe, in Halbfigur sich aus einem Kelch erhebend, an Friesen in Tell-Ḥūm (ebd. 16f Abb. 29, 31; 34f Abb. 68f), in Vollfigur als Fensterstütze in Umm el-Kanātin (129 Abb. 259), paarweise wieder an Türstürzen in Umm el-ʿAmed u. Chirbet Semmāka (ebd. 73 Abb. 139; 136 Abb. 276a). Neben diesen Reliefdarstellungen sind zu nennen der vollplastische Basaltlöwe aus Kerāze (Sukenik, Beth Alpha 32 Fig. 36) u. der mächtige Löwenkopf aus Kefr Birʿim (ebd. 33 Fig. 37). Außer Adler u. Löwe begegnen an oder über Türstürzen Kentauren, Girlanden tragende Eroten (Tell-Ḥūm: ebd. 12 Abb. 16 bzw. 17f), einen Kranz haltende geflügelte Genien (ed-Dikke: ebd. 194 Abb. 222f) u. ein an einer Traube pickender Vogel (Kerāze: ebd. 45 Abb. 86); auf Friesbruchstücken mit Löwen kämpfende Kentauren, ein einzelner Kentaur mit Kranz, Szenen der Traubenlese u. des Kelterns (Kerāze: ebd. 50 Abb. 90c. e; 51 Abb. 100; 50 Abb. 99b. f) u. eine fragmentarische Darstellung der Tierkreisbilder (Sukenik aO. Pl. 7b). Es ist abwegig, dies alles als für das zeitgenössische jüd. Empfinden nicht beweiskräftig hinzustellen, weil jene Synagogen kaiserliche Stiftungen u. als solche Schöpfungen röm. Charakters gewesen seien, wie es bei Kohl-Watzinger unter Beiziehung eines an u. für sich höchst wertvollen literarischen Materials geschieht (202. 204/18). Abwegig zunächst schon angesichts der Tatsache, daß die beinahe einzige aus den genannten Denkmälern stammende Inschrift, die vom Türsturz in Kefr Birʿim, die hebräische eines Leviten Josef b. Levi ist (ebd. 907; vgl. Lidzbarski, Hdb. 485 u. Taf. 43, 4). Abwegig vor allem aber im Zusammenhang mit

einer letzten, noch weitergehenden Aufgeschlossenheit für das B., die seit dem 3. bzw. wohl spätestens dem frühen 4. Jh. zunächst literarisch für den Innenschmuck palästinensischer Synagogen bezeugt ist. Zur Zeit des 279 in jedenfalls ungewöhnlich hohem Lebensalter verstorbenen Rabbi Joḥannan b. Nappāḥā hätte man nach j. Ab. zara 42d angefangen, die Wände (doch wohl im Innern) mit Gemälden zu bedecken, ohne daß dies auf Widerstand gestoßen wäre. Entsprechend wären nach einem durch eine Leningrader Hs. erhaltenen Text von j. Ab. z. 41d (vgl. J. N. Epstein: Tarbiz 3 [1932] 151ff) in der Zeit eines Rabbi Abun Pavimentmosaiken mit figürlichen Darstellungen aufgekommen, wobei jedenfalls eher an den älteren Träger des Namens Abun, einen Zeitgenossen des Babyloniers Abbaje, als an seinen gleichnamigen, am Sterbetag des Vaters geborenen Sohn zu denken sein dürfte. Doch wird allgemeine Verwendung figürlichen Pavimentschmuckes dieser Art auch durch eine merkwürdige paraphrastische Wiedergabe von Lev. 26, 1 im Targum des PsJonathan vorausgesetzt; dieses hat hier wie in ähnlichen Fällen wertvolles Gut der altpalästinensischen Targumüberlieferung bewahrt, deren Anfänge nach Maßgabe des zwischen ihr u. der syrischen Pentateuchübersetzung der Peschitta bestehenden Verhältnisses mindestens bis in das 1. Jh. nC. hinaufreichen müßten (vgl. A. Baumstark, Pĕšiṭtā u. palästinens. Targum: BiblZ 19 [1931] 259/70). Zu diesen literarischen Zeugnissen gesellen sich die Reste mehrerer hierher gehöriger Monumente. Das am vollständigsten erhaltene u. gewiß jüngste ist das Fußbodenmosaik der Synagoge von Beth Alpha (Sukenik, Synag. 33 Fig. 8; Watzinger 2 Taf. 20); es ist inschriftlich auf die Zeit eines Kaisers Justinus, d. h. gewiß auf die Jahre 517/28, datiert. Außer dekorativen Tierdarstellungen zeigt es eine Darstellung der Opferung Isaaks u. in seinem Mittelfeld die in Menschengestalt auf einem Viergespann einherfahrende Sonne, umgeben von den Zeichen des Tierkreises u. den die Ecken füllenden Brustbildern der Jahreszeiten (Einzelaufnahmen bei Sukenik, Beth Alpha). Vom Paviment einer schon gegen Ende des 5. Jh. in eine Kirche verwandelten Synagoge in Gerasa hat sich eine wieder stark an die Streifenkomposition des Rollenbilderbuches gemahnende Darstellung des Verlassens der Arche erhalten (RevBibl 39 [1930] Taf. 9; Sukenik, Beth Alpha Taf. 26; ders., Synag. Taf. 9; Frey, Syn. Pl. 4, 8). Reste mindestens einer Tierkreisdarstellung sind in den Synagogen von Esfia am Karmel u. von No'arah ('Ain Dūk, Naaran) bei Jericho gefunden worden, in der letzteren außerdem eine Darstellung Daniels in der Löwengrube (Sukenik, Beth Alpha 54 Fig. 49 u. Pl. 1b, 2/5). Für die Auswahl der drei hier verwendeten biblischen Sujets, von denen die Opferung Isaaks auch späterhin noch als beliebter Vorwurf genannt wird (zB. Raschi zu Schabb. 149a), hat Sukenik (Syn. 67) ansprechend eine Abhängigkeit von dem eigentümlichen Paradigmengebet vermutet, dessen Einlage in das Achtzehnbenediktionen-Gebet der Fastenliturgie bereits durch die Mischna (Tan. 2, 4) bezeugt ist. Umgekehrt könnten Darstellungen der Sonne wie die von Beth Alpha der in mandäischem Schrifttum begegnenden mißverständlichen Gleichsetzung derselben mit dem Gott der Juden ‚Adonai' oder ‚El-El' den Weg gebahnt haben (Ginza 25, 7/9; 43, 1/3; 135, 9 Lidzb.; Johannesbuch 198, 12 bzw. 192, 29 Lidzb.); dieser Zusammenhang würde dann seinerseits wieder die weite Verbreitung solcher Darstellungen erhärten. Gefährliche Mißverständnisse dieser Art könnten nicht wenig auch dazu beigetragen haben, daß eine erneute Rückwendung zu schroffer B.-ablehnung in jüd. Kreisen sich geltend machte, die sich in einer Verstümmelung des tierplastischen Schmuckes u. der figürlichen Pavimentmosaiken der Synagogen bekundet u. der Wendung des Islam zu grundsätzlicher B.-feindlichkeit sowie dem byzantinischen Ikonoklasmus voranging.

E. Orientalische Diaspora. Eine besonders weitherzige Haltung gegenüber dem B. hat anscheinend die orientalische Diaspora eingenommen, bis auch dort diese letzte bilderfeindliche Strömung sich durchsetzte. Für das zu immer stärkerer Bedeutung im Rahmen der Gesamtjudenheit aufsteigende babyl. Judentum kam unter der parthischen u. sassanidischen Herrschaft mit dem Herrscherkult ein im Westen die Menschendarstellung maßgeblich bestimmendes Moment in Wegfall; damit war auch das Verhältnis zum Herrscherbildnis ein von vornherein anderes. Ein rundplastisches ‚Menschenbild' (andrī'anṭā = ἀνδριάς; vgl. die Erklärung des griech. Fremdwortes als ‚Bild' speziell ‚aus Erz' durch die syrische Lexikographie bei Payne-Smith, Thesaurus Syriacus 1 [Oxf. 1879] 258), das sich in der 1. Hälfte des 3. Jh. nach b. Rosch hasch. 24b; b. Ab. z. 43b in der bei Nehardea gelegenen Synagoge von ‚Šap u. Jĕthibh', der ehrwürdigsten ganz Babyloniens (vgl. Krauß, Syn. Altert. 214/9), befand, war wohl die Bronzebüste eines der letzten parthischen Großen. In der 2. Hälfte desselben Jh. hat auch theoretisch der

babylonische Rabbi Šešeth nach b. Ab. z. 42b das biblische B.-verbot nur mehr auf eine Darstellung der Sonne, des Mondes, des Drachen u. allerdings auch noch des Menschen beziehen wollen. Zu Anfang des folgenden Jh. schränkte der erwähnte Abbaje nach b. Ab. z. 43b seine Geltung sogar auf eine Darstellung der viergesichtigen Cherube von Ez. 1, 5/21 ein. Zeitweilig lebte in Babylonien auch der Palästinenser Hona, der noch etwas später nach Tos. Ab. z. 3, 2; b. Ab. z. 43a die Geltung des B.-verbotes auf die Menschendarstellung beschränkte. Figürliche Wandmalereien erhöhten im späten 3. Jh. nach b. Baba mes. 69b in den jüd. Siedlungen Babyloniens die Anziehungskraft der Kaufläden, damit deren Umsatz u. Pachtwert. Nur in einer an reichsten bildlichen Dekor realer Gewebe gewöhnten Umgebung konnte sich endlich auch die Vorstellung herausbilden, daß ein Vorhang mit bildlichen Darstellungen aller Geschlechter der Welt u. ihres vergangenen u. künftigen Tuns den himmlischen Gott verhülle. Diese Vorstellung ist in dem, auf babylonischem Boden gleichfalls etwa in der 2. Hälfte des 3. Jh. entstandenen hebr. Henochbuch 45 bezeugt (H. Odeberg, 3 Enoch, The Hebrew Book of Enoch [Cambr. 1927] 141/8; über Alter u. Herkunft des Buches ebd. 23/42). Von Denkmälern des Grenzgebietes der hellenistischen u. parthischen Kultursphäre ist zunächst die von Strzygowski behandelte u. der Zeit um 259 nC. zugewiesene palmyrenische Katakombe hier zu streifen. Ihren Bildschmuck (Niken, die reichste Porträtdisken tragen; eine mythologische Darstellung, vielleicht Achilleus unter den Töchtern des Lykomedes?) hatte Strzygowski zuerst mit Entschiedenheit als ‚heidnischen Ursprungs' bezeichnet, dann aber zu Unrecht vermutungsweise für das Judentum in Anspruch genommen (24. 39_1). Diese Vermutung präzisierte S. de Ricci: RevArch 41 (1902) 1, 100 dahin, daß in dieser Katakombe geradezu die Grabstätte einer jüd. Gemeinde erkannt werden dürfe; sie wurde mit unbegreiflicher Selbstverständlichkeit, unter Deutung der mythologischen Szene auf die das Siegeslied anstimmende Mirjam Ex. 25, 21, noch von Leclercq, Judaisme 192f vertreten (zurückhaltender DACL 13, 1, 962/4). In Wirklichkeit hat nur ein Jude für sich u. seine Familienangehörigen einige Plätze in der offenbar grundsätzlich zur Veräußerung der Grabstätten bestimmten Anlage gekauft, u. zw. schon 191 nC. (vgl. I. B. Chabot, Choix d'inscriptions de Palmyre [Par. 1922] 104f). Doch ist immerhin die Unbedenklichkeit, mit der ein Jude in einer so ausgestatteten Katakombe Gräber erwerben konnte, lehrreich genug. Sodann aber gehört jenem Grenzraum der zwischen den Jahren 245 u. 256 entstandene Innenschmuck der Synagoge von Dura-Europos an u. damit das schlechthin bedeutsamste bislang bekannt gewordene Denkmal spätantiker jüd. B.-kunst. Nach Ausweis der Schuttreste zeigte die Decke in quadratischen Feldern neben Blumen u. Früchten Darstellungen von Vögeln, Gazellen, Seepferden, Kentauren u. menschlichen Gesichtern (du Mesnil Pl. 57, 2. 61). An den Wänden dagegen stieg auf einer Gesamtfläche von mehr als 100 qm über einem Sockel, der, abgesehen von einem den Sitz des Archisynagogos flankierenden Löwenpaar, abwechselnd Katzenbilder u. Masken zeigte (ebd. Pl. 56, 57, 1), in drei Zonen ein reicher, zumeist bildlicher Dekor wesentlich erzählenden Charakters auf; er ist nur an der nördlichen Eingangswand des Raumes bis auf Reste zweier Darstellungen zerstört, dagegen auf der Westwand beinahe vollständig, auf der Nordwand etwas mehr, auf der Südwand etwas weniger als zur Hälfte erhalten. In der einen wahren Stoffhunger atmenden Menge der Darstellungen findet man neben einer Wiedergabe des Toraschreines, des siebenarmigen Leuchters u. anderer Kultgegenstände (ebd. Pl. 13, 2) die Vision Ez. 37, 1/14 (Pl. 39/43), das Urteil Salomons (Pl. 27, 1), Orpheus (Pl. 23) u. eine vielleicht als eine Art von Apotheose des Moses zu verstehende Szene (Pl. 20; vgl. 43 Fig. 37); ferner einige Genesisbilder, so vielleicht die Trunkenheit Noahs (107 Fig. 79), sicher die Opferung Isaaks (Pl. 132), den Traum Jakobs (Pl. 14, 2) u. die Segnung seiner Kinder u. Enkel (Pl. 23); sodann die eindrucksvollen Monumentalgestalten wohl Abrahams (Pl. 24) u. Ezras (Pl. 38); weiter je einen geschlossenen Elias- u. Esther-zyklus (Pl. 46/50 bzw. 51f); ferner neben anderen an die beiden Sam.-Bücher sich anschließenden Darstellungen (Pl. 32. 42. 45. 54, 1) eine Reihe speziell der Geschichte der Bundeslade gewidmeter Bilder (Pl. 31. 33f), wozu auch eines gehören wird, das wohl den Vorgang von Beth Šemeš wiedergibt (Pl. 35); endlich eine Gruppe solcher Darstellungen, die sachlich sich zu einem Moses- oder Exoduszyklus zusammenschließen (Pl. 53. 19. 15. 17. 21. 30) u. durch ein Bild der Stiftshütte u. eine Darstellung des wegen seines mit fliegenden Niken dekorierten Mantels beachtenswerten Aaron ergänzt werden (Pl. 25, vgl. 56 Fig. 43). Auch hier scheint wieder mehrfach Zusammenhang mit einer Bibelillustration nach Art der erhaltenen christl. Josua-Rolle vor-

zuliegen. Ein bald links-, bald rechtsläufiger Fortschritt der biblischen Erzählung weist dabei auf eine Abhängigkeit sowohl von semitischen wie griechischen Textvorlagen, wie denn auch Unterschiede des Kostüms u. die sprachliche Verschiedenheit der aramäischen, griechischen u. Pehlevi-Beischriften den Gegensatz eines hellenistischen u. eines iranischen Kunststromes u., im Bunde mit formalen Indizien, drei Künstlerhände erkennen lassen. Nachdem durch die Wandgemälde von Dura antike jüdische Buchmalerei beinahe greifbar geworden ist, wird man erneut den von Strzygowski (32/9) ausgesprochenen Gedanken der Abkunft des Ashburnham-Pentateuchs von einer jüd. Vorlage in Erwägung zu ziehen haben, zumal diese Hypothese durch die von Sloane überzeugend nachgewiesene Verwandtschaft des Titelblattes der lat. Hs. mit jüd. Toraschrein-Darstellungen eine neue Stütze erfahren hat.

F. Mittelalter. Nunmehr scheint aber auch die Frage ins Auge gefaßt werden zu müssen, ob nicht irgendwelche Verbindungslinien von der versunkenen Welt einer schon vom antiken Judentum hellenist. u. orientalist. Prägung geübten figürlichen Buchmalerei zur jüd. Miniaturmalerei des hohen u. späten MA führen, obwohl die letztere zweifellos unmittelbaren stilistischen Zusammenhang mit der gleichzeitigen christl. Malerei zeigt. Noch einmal sind es in der jüd. Buchkunst zunächst Tierdarstellungen, deren Verwendung im Buchschmuck von Mahzor (Gebetbuch)-Hss., schon für das 12. Jh. durch den Speyrer Rabbi Jehuda b. Samuel als allgemein verbreitet bezeugt wird; ältestes erhaltenes Beispiel ist ein Exemplar in der Nürnberger Stadtbibliothek v J. 1331. Rabbi Meïr b. Barukh anerkannte die gesetzliche Unbedenklichkeit solcher Bilder u. lehnte sie nur als andachtstörend ab. Von derartigen Tierdarstellungen bis zu einer eigentlichen Illustration schreitet die Entwicklung nur in Bibel-Hss. fort, namentlich in Pentateuchen, Psaltern u. Esther-rollen, in denen ein rein ornamentaler malerischer Buchschmuck bereits seit dem 9. u. 10. Jh. angewandt wurde; eine heute verschollene, früher in Kairo befindliche Hs. spanischer Herkunft bot um die Wende vom 14. zum 15. Jh. das Beispiel einer besonders reichen szenenbildlichen Illustration. Auch Eheverträge, Hss. philosophischen u. medizinischen Inhaltes u. Hss. von Gesetzeskompendien erhalten reichen Schmuck. So weist die Mišneh Tora des Maimonides von 1295/6 neben reichem tierbildlichen Dekor Darstellungen Davids, Goliaths, der Opferung Isaaks u. des am Sinai die Gesetzestafeln empfangenden Moses auf. Ein Lieblingsobjekt der späteren jüd. Buchmalerei ist endlich das Ritualbuch der Haggada für den Osterabend geworden u. bis in den Übergang zum Buchdruck hinein geblieben. Als mögliche Vermittler älterer Tradition zu ihr hin scheinen etwa die Kreise der jüd. Mystik in Betracht zu kommen. Es darf in diesem Sinne auf eine Bibel-Hs. des 13. Jh. verwiesen werden, die neben einer eigenartigen Himmelsdarstellung eine solche des Gastmahles im messianischen Reich mit gekrönten tierköpfigen Teilnehmergestalten darbietet (Ameisenowa Abb. 1/2); zu der letzteren hat eine aus jenen Kreisen hervorgegangene Schrift, das 829 Agobard von Lyon cp. 8, 10 (MG Ep. 5, 189, 45) bekannte ‚Alphabet‘, angeblich von Rabbi Akiba stammend, die Inspiration geliefert. Eine Parallele fände der für das Gebiet der Buchmalerei angedeutete Zusammenhang an einem anderen, der unverkennbar zwischen den Löwen des Sockelfrieses von Dura, den jüd. Goldgläsern u. den plastischen Löwenfiguren bestand, die unter einem im 16. Jh. von Ascoli nach Pesaro übertragenen Toraschrein sich befanden (vgl. Kaufmann, Gesch. 87/92).

G. Ameisenowa, Das messianische Gastmahl der Gerechten in der hebr. Bibel des 13. Jh.: MGWJud 79 (1935) 409/22. – A. Barois, Découverte d'une synagogue à Djérash: RevBibl 39 (1930) 254/65; Découverte d'une synagogue à Beit Alpha: ebd. 265/72. – H. W. Beyer u. H. Lietzmann, Die jüd. Katakombe der Villa Torlonia in Rom (1930). – Th. Birt, De velis Judaicis (1890) 41/3. – H. Blaufuss, Götter, Bilder u. Symbole nach den Traktaten über den fremden Dienst (1910). — H. C. Butler, Ancient architecture of Syria (Lond. 1907). – Ch. Clermont-Ganneau, La mosaique juive d'Ain Douq: CRAcInscr. 1919, 97/120. – E. Cohn-Winer, Die jüdische Kunst. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart (1930). – F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942) 484/98. – A. L. Delattre, Gamart, ou la nécropole juive de Carthage (Lyon 1895). – Cte du Mesnil du Buisson, Rapport sur la sixième campagne des fouilles à Doura-Europos: CRAcInscr 1933, 193/203; Les peintures de la synagogue de Doura-Europos: RevBibl 43 (1934) 105/19; Les nouvelles découvertes de la synagogue de Doura-Europos: ebd. 252/4; Les peintures de la synagogue de Doura-Europos 245/256 après J.-C. (Rom 1939). – J.-B. Frey, Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'église: RevScRel 20 (1930) 269/97; 21 (1931) 129/68; Il delfino col tridente nella catacomba giudaica di via Nomentana: RivAC 8 (1931) 301/14; La catacombe juive de la voie Nomentane: ebd. 359/63; Une ancienne synagogue de Galilée recemment découverte: Biblica 15 (1934)

265/300; Corpus inscriptionum Judaicarum 1 (Rom 1936) Einl. - R. GARRUCCI, Cimitero degli antichi Ebrei scoperta recentemente in Vigna Randanini (Rom 1862); Dissertazioni archeologiche di vario argomento[2] (Rom 1866). - M. GASTER, Hebrew illuminated Bibles of the IXth and Xth centuries (London 1901). - H. GRESSMANN, Jewish Life in ancient Rome: Jewish Studies in memory of I. Abrahams (New York 1927) 170/91. - CH. HOPKINS, La synagogue de Doura-Europos: CRAcInscr 1933, 243/55. - O. JAHN, Die Wandgemälde des Columbariums in der Villa Pamfili: AbhM 8 (1856) 229/48. - D. KAUFMANN, Sens et origine des symboles tumulaires de l'AT dans l'art chrétien primitif: RevEtJuiv 14 (1887) 33/47. 217/53; Zur Geschichte der Kunst in den Synagogen: Gesammelte Schriften 1 (1908); Beiträge zur jüdischen Archäologie: 3 (1913) 154/73; Zur Geschichte der jüdischen Handschriftenillustration: ebd. 229/61. - G. KITTEL, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums u. das Urchristentum (1929), bes. 95f; Die Religionsgeschichte u. das Urchristentum (1932) 56/58. - H. KOHL-C. WATZINGER, Antike Synagogen in Galiläa (1916). - S. KRAUSS, Talmudische Altertümer 2 (1911) 295/9 (Malerei, Bildhauerei); Synagogale Altertümer (1922). - H. LECLERCQ, Manuel d'Archéologie chrétienne 1 (1907) 495/528 (Appendice II: L'art et les cimetières juifs); Art. Gamarat: DACL 7, 1, 604/10; Art. Judaisme 28: L'art et les cimetières juifs: ebd. 8, 1, 181/204. - A. MARMORSTEIN, Jüdische Archäologie u. Theologie: ZNW 32 (1933) 32/41. - A. MARX, Illustrated Haggadahs: JewQRev 32 (1922/3) 513/9. - D. H. MÜLLER-J. v. SCHLOSSER, Die Haggadah von Serajewo. Eine span.-jüd. Bilderhs. des MA (1894). - N. MÜLLER, Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom (1912). - A. T. PEARSON, The Synagogue: The excavations at Doura-Europos. Preliminary Rapport 6th Season (New Haven 1936) 309/46. - E. J. PICHLER, The Jews of the dispersion in the Roman Galatia: Proceedings Society Biblical Archaeology 25 (1908) 225/32. 250/8. - A. REIFENBERG, Denkmäler der jüd. Antike (1937). - TH. REINACH, Études d'archéologie juive: RevEtJuiv 13 (1886) 45/61; Notes sur la synagogue d'Hamman-el-Enf: ebd. 207/23. - W. RENGSTORF, Zu den Fresken der jüd. Katakombe der Villa Torlonia in Rom: ZNW 31 (1932) 33/59. - M. ROSTOVTZEFF, Die Synagoge von Dura: RQS 42 (1934) 203/11. - E. SAMTER, La pittura parietale del colombario di villa Pamfili: RM 8 (1893) 105/43. - J. SLOANE, The Tora Shrine on the Ashburnham Pentateuch: JewQRev NS 25 (1934/5) 1/12. - STRACK-BILLERBECK 4, 1 (1928) 387/94 (Die Stellung der alten Synagoge zu den Kulturgütern der heidn. Welt. A. Stellung zur heidn. Kunst). - J. STRZYGOWSKI, Orient oder Rom (1901). - E. L. SUKENIK, The Ancient Synagogue of Beth Alpha. An account of the excavations (Jerus. 1932); Ancient synagogues in Palestine and Greece (London 1937). - H. VINCENT, Le sanctuaire juif d'Ain Douq: RevBibl NS 16 (1919) 522/63; 30 (1921) 442f; La Palestine dans les papyrus ptolémaiques de Geza: ebd. 29 (1920) 61/202; Vestiges d'une synagogue antique à Jafa de Galilée: ebd. 30 (1921) 434/8; La date des épigraphes d'Araq el-Emir: JPalOrSoc 3 (1923) 55/68. - H. VINCENT-L. CARRIÈRE, La synagogue de Noarah. Les inscriptions: RevBibl 30 (1921) 579/601. - R. VISHNITZER, Illuminated Haggadahs: JewQRev 13 (1922/3) 193/218. - R. VISHNITZER-BERNSTEIN, Une bible enluminée par Joseph ibn Hayyim: RevEtJuiv 73 (1921) 161/72. - C. WATZINGER, Die antiken Synagogen Galiläas. Neue Ausgrabungen u. Forschungen: Der Morgen 6 (1930). 356/67; Denkmäler Palästinas 2 (1935). - G. WODTKE, Die Malereien der Synagoge in Dura u. ihre Parallelen in der christl. Kunst: ZNW 34 (1935) 51/62.

A. Baumstark †.

Bild II (griechisch-römisch).

A. Volkstümliche Vorstellungen. Zeiten der Bilderfeindlichkeit, wie sie die jüd. u. christl. Geistesgeschichte kennt, hat es in der griech.-röm. Welt nicht gegeben. Während des ganzen heidn. Altertums hielten Staatsreligion u. Volksglaube an der bildlichen Darstellung der Götter u. an deren Verehrung fest. Diese Bilderfreundlichkeit ist in der Eigenart des griech. Denkens begründet, das die der Welt innewohnenden göttlichen Kräfte als festumrissene Gestalten begreift u. ihre Wirksamkeit in anschauliche mythische Vorgänge faßt. Solchem gestalthaften Denken war das B. nicht unzureichender, sondern angemessener Ausdruck. Die Verwandtschaft von Vorstellung u. Darstellung macht es auch begreiflich, daß B. u. Dargestelltes als identisch empfunden wurden, eine Auffassung, die im Volke, allen philosophischen u. religiösen Lehren zum Trotz, bis in die Spätantike hinein wirksam blieb (F. Pfister, Art. Kultus: PW 11, 2143ff; L. Radermacher: Festschr. Gompertz [1902] 197/202; Weinreich 145/6; vgl. aber auch unten Sp. 311 u. 314ff).

I. Griechisch. Im B. den Träger magischer Kräfte zu sehen, ist wohl dem Griechen an sich fremd, doch wirkt die magische B.-Auffassung des ägäisch-vorderasiat. Kreises nach. So fassen wir vermutlich Vorgriechisches in den Erzählungen von der furchtbaren Macht der B. Das B. läßt bei der Prozession die Bäume am Wege verdorren, wenn es nicht verhüllt wird (Plut. Arat. 32; Willemsen 26f). Um den Beschauer vor Gefahr zu bewahren, bringt man es ins Adyton (Paus. 7, 23, 9; 7, 24, 3); denn der Anblick der Götterbilder macht wahnsinnig

(Willemsen 30) oder blind (Clerc 36; Weinreich 147_2). Diese Vorstellungen werden von den Griechen allmählich rationalisiert, ins Gestalthafte verwandelt oder sinnvoll begründet. Die Vorstellung von der magischen Wirkung des Geschauten mag noch in den Mythen von Ödipus, Phineus, Teiresias u. Homer nachwirken, die erblindeten, weil sie mehr gesehen hatten, als den Sterblichen zukommt. Der magische Brauch, Bildern Fesseln anzulegen (darüber demnächst K. Meuli), erfährt eine rationalistische Umdeutung: die Fesseln werden zum Netz, mit dem Hephaest Ares u. Aphrodite überrascht (Od. 8, 266/99), oder zu den Banden, mit denen er aus Rachsucht Hera an ihrem Thron festhält (Paus. 1, 20, 3; s. auch F. Schwenn: ARW 20 [1920/21] 317/21). Eine gestalthafte Umwandlung erfährt der fetischistische Meteorkult in den Mythen von vom Himmel gefallenen B. (E. v. Dobschütz, Christusbilder [1899] 1/25; vgl. *Acheiropoietos). Ihr göttlicher Ursprung wird aufs sorgfältigste erläutert (Willemsen 18f) u. ist Ursache besonderer Macht. So machte das Palladion von Troja, bis es geraubt wurde, die Stadt uneinnehmbar (Schwenn aO. 321/22). An den Tagen, an denen das B. der Stadtgöttin nicht in Athen anwesend war, durften keinerlei öffentliche Versammlungen stattfinden, da auf ihnen kein Segen ruhte (Xen. Hell. 1, 4, 12). Doch nicht nur göttlicher Ursprung gab dem B. Bedeutung. Homers Bericht, das Athenabild habe beim Opfer der Hekabe ablehnend nach oben geblickt (Il. 6, 303), zeigt, daß dem gestalthaften Denken der Griechen Darstellung u. Dargestelltes identisch waren. Um den Thebanern im Kampf göttliche Hilfe zuteil werden zu lassen, sandten die Aegineten ihnen ihre Kultbilder (Herod. 5, 80); u. das B. des Pan wird gezüchtigt, wenn der Gott den Wünschen seiner Verehrer nicht nachkommt (Theocr. 7, 106). — Auch zwischen dem Menschen u. seinem B. besteht ein enger Zusammenhang. Das B. des Hieron v. Syrakus stürzt an dessen Todestage von der Säule (Plut. Pyth. or. 397E). Im Zauber wird dem B. das zugefügt, was dem Dargestellten widerfahren soll (Gruppe 850_1). — Alle diese Erzählungen beruhen auf der Identitätsauffassung von B. u. Gegenstand. Die Griechen der Klassik dachten jedoch zu rationalistisch, um dem B. die gleiche Aktivität zuzuschreiben, die den Göttern selbst eigen war. Kritik an der anthropomorphen Gestalt der Götter (Xenoph. fr. 15 Diels), erste Ansätze allegorischer Mythendeutung (Theagen. fr. 2 Diels), *Asebieprozesse u. Bilderfrevel (Thuc. 6, 27: Clerc 97f) sind Zeichen dieser Umwälzung. Die alten, oft unförmigen B. erregen Befremden u. werden durch neue ersetzt, deren Sinn nicht mehr so sehr in der Leibhaftigkeit des Göttlichen als in seiner vergeistigten Schönheit liegt (s. u. Sp. 311). Die uralte Identitätsauffassung sublimiert sich in die Vorstellung, daß die Kunst eine Epiphanie der Gottheit sei. Zugleich wird man sich bewußt, daß die Gebildeten anders denken als das Volk (Xen. mem. 1, 1, 11ff; Plat. Phaidr. 229c), dessen Verehrung weiter am Alten haftet. Schon Aischylos soll darauf hingewiesen haben, daß man die alten Götterbilder mehr achte als die neuen (Porphyr. abst. 2, 18). Die alte Identitätsauffassung bleibt fest im Volke verwurzelt; jedoch entspricht ihrer Steigerung ins Geistige unter den Gebildeten hier ein Absinken ins Gegenständliche. Was für die Klassik wirkliche Beseelung des B. war, wird nun zu seinem unheimlichen Wesen. Es ist bezeichnend, daß gerade mit dem in der Nachklassik aufkommenden Kult der Heilgötter der Glaube an wunderbare B. beginnt (Nilsson, Rel. 1, 75). Meist sind es die B. allerlei merkwürdiger, in Lokalkulten verehrter Heroen, die die Macht haben, Krankheiten zu verhängen u. zu heilen (Weinreich 137/61). Die alten Geschichten von Lebensäußerungen der B. gewinnen, durch eine reifere Phantasie ausgestaltet, an Vielfalt. B. reden, lachen u. schwitzen, strafen, wenden sich ab oder blicken dem Beschauer nach (Weinreich 146). Doch verwandelt sich der schlichte Rationalismus dieser Berichte auf dem Hintergrunde eines aufgeklärten Bewußtseins ins Magisch-Abergläubische. Der Zustrom außergriech. Einflüsse, die Berührung mit anderen Religionen u. Kultbräuchen im Hellenismus steigert diese Vorstellungen ins Phantastische. Besonders deutlich zeigt sich dies in Geschichten, wie sie von Kultübertragungen in dieser Zeit offensichtlich in großer Zahl berichtet wurden (Tac. hist. 4, 83; andere Stellen s. E. Schmidt, Kultübertragungen [1909]). Götterbilder werden seit dem Späthellenismus, wohl unter ägypt. Einfluß, häufig als Amulette verwendet. — Von diesen volkstümlichen Vorstellungen distanziert sich der Gebildete. Sofern sie in Dichtung u. Prosa erscheinen, sind sie bewußt zur Erzielung altertümlicher (Eurip. Electr. 1254/7; id. Iph. Taur. 1165/7), scherzhafter (Plat. Men. 97d) oder reizvoller (Callim. h. 5) Effekte angewandt.

II. Römisch. Der griech. Einfluß, unter dem sich die röm. Bildwelt entwickelte, hat offenbar auch die B.-Auffassung des Volkes entscheidend mitbestimmt. Das Volk sah im Götterbild seinen Gott leibhaftig. So berichtet Cicero von der

Trauer der Sizilianer, denen Verres ihre B. geraubt habe u. erwähnt ausdrücklich, daß sie die Götter selbst im Heiligtum aufzusuchen meinten (in Verr. 1, 3; 4, 49). Ebenso äußert Livius, daß den Ambrakioten mit den B. ihre Götter selbst entrissen seien (38, 43). Auch die Berichte von Lebensäußerungen u. Wundern der B. fehlen nicht; sie beziehen nun auch die Kaiserbilder mit ein (Suet. Vesp. 5). Die volkstümliche B.-Auffassung des griech.-röm. Altertums erweist sich als festgeprägt u. lebt bis zu ihrer Berührung mit den Auffassungen des Christentums unverändert weiter. Sie wird, so weit auch die Wertungen zwischen schroffer Ablehnung u. Verehrung der B. auseinanderliegen (s. u. D), in röm. Zeit aufs neue allgemein ernst genommen. Schon in augusteischer Zeit klingt eine neue Wertschätzung der B. an, die man in romantisch-sentimentaler Weise als Symbole altehrwürdiger Ordnungen ansieht. Es heißt, die Zeiten seien besser gewesen, als hölzerne Götter in kleinen Tempelchen verehrt wurden u. einfache Opfer empfingen (Tib. 1, 1), u. erst die Erneuerung der vom Brand der Bürgerkriege geschwärzten Götterbilder werde die röm. Herrschaft wieder sichern (Horat. c. 3, 6). Daß auch hochgestellte Personen sich dem B.-Kult zuwenden, zeigt die Befragung des klarischen Apollo-B. wegen einer kaiserlichen Heirat (Tac. ann. 12, 22). Die dem Irrationalen zugeneigte Religiosität der mittleren Kaiserzeit nähert sich dem Volksglauben in weitem Umfange. Pausanias nennt mit Vorliebe altertümliche B. u. findet etwas Göttliches in den seltsamen Werken des Daidalos (2, 4, 5). Selbst Baum- u. Steinkulte, die sich im Volk durch das ganze Altertum erhielten, werden mit neuer Inbrunst geübt (Nilsson, Rel. 1, 194_3). Die im frühen Hellenismus verbreiteten Wundergeschichten leben wieder auf. Cassius Dio erzählt von B. die wunderbarsten Begebenheiten (Clerc 46ff), Apuleius zaubert mit seiner Götterstatue (apol. 63). Besonders im östl. Neuplatonismus, wo ägypt. Glaube an die Beseeltheit der B. einwirkte (J. Geffcken: ARW 19 [1916/19] 305/15), ist die magische B.-Auffassung wirksam. So wußte Heraiskos aus Alexandria auf den ersten Blick belebte u. unbelebte B. voneinander zu unterscheiden (Suid. u. Phot. s. v. Heraiskos). Daneben muß auch der vordere Orient eingewirkt haben: allein im Heiligtum der Dea Syria in Baalbek befand sich eine ganze Anzahl von zaubernden B. (Lucian. d. Syr. 10, 32). Der mystischen B.-Auffassung des Ostens steht die wesentlich rationalistischere des Westens gegenüber. Hier weist man darauf hin, daß die körperliche Gegenwart des Gottes ihre Wirkung tue u. die bösen Neigungen hemme (Symmach. rel. 3 [281, 20 Seeck]), oder nimmt die B. als bedeutende Elemente geistiger Überlieferung (Geffcken aO. 314).

B. Kult. I. Griechisch. Die Überlieferung mancher unheimlicher, ja grausiger Bräuche läßt unschwer erkennen, daß die Formen des B.-Kultes, wie ein großer Teil der mannigfachen Kulte u. Kultformen der Griechen ihren Ursprung in uralten magischen Vorstellungen haben. So wird berichtet, daß das B. der Artemis Orthia in Sparta auf den Armen der Priesterin schwerer wurde, wenn die Jünglinge, mit deren Blut die Göttin ihren Altar besprengt sehen wollte, nicht hinreichend gegeißelt wurden (Paus. 3, 16, 7/11). Ihrer unheimlichen Kräfte wegen entzog man manche B. dem Blicke der Betrachter, verhüllte sie oder verbarg sie im Adyton (s. o. Sp. 302). Das B. der Demeter in Hermione durften nur Frauen sehen (Paus. 2, 35, 8), das alte B. der Trophonios von Lebadeia nur Orakelsucher (Paus. 9, 39, 3ff). Das Unheimliche solcher Vorstellungen erklärt hinreichend ihr zähes Leben. Mit der Überwindung magischer B.-Vorstellungen durch die Identitätsauffassung bildet sich eine diesem Denken entsprechende Kultform, die im sinnfälligen Umgang des Verehrenden mit dem B. besteht. Mögen sich diese Bräuche auch teilweise aus magischen Vorstellungen oder praktischen Notwendigkeiten herleiten, so hat ihnen doch das Bewußtsein von der Wirklichkeit des B. ihre Form gegeben. Dem B. wird ehrfürchtige Wartung u. sorgfältige Pflege zuteil (vgl. Kuhnert). B. werden in feierlichem Geleit zum Bade geführt (Nilsson, Rel. 1, 93), geölt, bekränzt, gespeist u. gekleidet (Il. 6, 271; Schol. Aristoph. av. 827; Plat. Euthyphr. 6c). So wurde zB. bei den Plynterien in Athen das alte Holzbild der Athena Polias in feierlichem Zuge zum Meer geleitet, gebadet u. nach seiner Rückkehr mit frischer Kleidung u. Speise versehen (Deubner, Feste 17/21), Götterbilder erhielten regelmäßige Mahlzeiten (F. Pfister, Art. Theodaisia: PW 5 A, 1711; Art. Theoxenia ebd. 2256). Bei den großen Dionysien wurde das B. des Dionysos in feierlichem Aufzug zur Orchestra gebracht u. dort niedergesetzt, wo es der Festaufführung beiwohnte (IG 2^2, 1006, 12f; 1008, 14f; 1011, 11f; Aristoph. eq. 536; M. P. Nilsson: JbInst 31 [1916] 338). Es ist deutlich, daß hier die magischen Vorstellungen durch bildhaftes Denken überwunden sind. Auch der Weihe der B. (ἵδρυσις), in der ein neues B. dem Kult übergeben wurde, fehlte ebenso wie der

röm. *Dedicatio die magische Bedeutung. Die neue Statue wurde in feierlicher Prozession herbeigebracht, besungen, aufgestellt, gesalbt, mit Kränzen, Binden u. heiligen Zweigen geschmückt u. mit Opfern geehrt. Erst seit dem späten Hellenismus gewinnt die Weihung unter dem zunehmenden Einfluß oriental. Religionen, die auch alte Vorstellungen neu belebt haben mögen, magischen Charakter (G. Hock, Griech. Weihegebräuche [1905] 47/76). Diese einfachen handgreiflichen Kultbräuche konnten jedoch, ebenso wie die Identitätsvorstellungen selbst, einem reiferen Bewußtsein nicht mehr entsprechen. So entstanden neue Formen des Kultes, etwa die der seit 566/5 gefeierten großen Panathenäen. Während in den alten Kulten Xoana gewaschen u. gekleidet wurde, wird nun das aus edlem Material gebildete Götterbild zum unberührten Gegenstand reiner Verehrung (Willemsen 1/16; Deubner, Feste 29f). Sein Priester nimmt nun den ihm zugedachten Peplos in Empfang. Viele Gebildete der klassischen Zeit werden sich mit dem B.-Kult so abgefunden haben wie Plato es tat: man verehrte die B. der Götter, die man zu deren Ehre aufgestellt hat, obschon sie ohne Leben sind; denn man glaubt, daß ihre Anbetung von den Göttern selbst mit Dank u. Wohlgefallen aufgenommen werde (leg. 11, 931 A). In dem Maße, in dem das Götterbild an Wirklichkeit verlor u. sich die Denkenden von seinem Kult innerlich zurückzogen, mußten die dumpfen Vorstellungen des Volkes einströmen u. dem Kult das Gepräge geben. Unterstützt durch die fremden Einflüsse des Hellenismus bildeten sich aufs neue handgreifliche Beziehungen zwischen Götterbild u. Verehrer, die, der steigenden Bedeutung des Volksglaubens entsprechend, die Kultformen der griech.-röm. Götterwelt wesentlich mitbestimmten (s. o. Sp. 305). Man greift erneut auf alte Bräuche zurück, wie etwa auf die Bekleidung von Götterbildern im Hellenismus (Paus. 7, 23, 5; Willemsen 16f), u. bildet sie weiter aus.

II. Römisch. Der ältesten röm. Götterordnung ist jeder bildliche Kult fremd. Der B.-Kult wird, wie die Götterbilder selbst, von den Griechen übernommen (Wissowa, Rel. 56. 62). In Angleichung an griech. Kulte werden auch die einheimischen mit B. reich ausgestattet, doch bleiben manche Kulte, zB. der der Vesta bildlos (Wissowa, Rel. 471). So sind die Lektisterien in völliger Analogie an die Theoxenien geschaffen worden mit dem einen Unterschied, daß die Göttinnen, röm. Sitte entsprechend, nicht liegen, sondern sitzen (G. Wissowa, Ges. Abhandlungen [1904] 280/3). Auch andere röm. Kultformen führen offensichtlich die der Griechen weiter. So hören wir, daß die kapitolinischen Götter von zahlreichen Dienern umgeben waren. Den B. der Juno u. Minerva waren sie beim Ordnen der Haare behilflich, indem sie ihnen die Hände bewegten u. den Spiegel vorhielten, dem B. des Jupiters stellten sie seine Verehrer vor u. riefen ihm die Stunden aus (Friedländer 3, 198). Die Verehrer ließen sich möglichst nah an das Götterbild heranführen, um von ihm verstanden zu werden u. ihm Geheimes anvertrauen zu können (Seneca ep. 41, 1; 10, 5; Iuv. 10, 289 F). Sie küßten ihm Mund, Hände u. Füße, so daß diese mit der Zeit abgerieben wurden (Lucr. 1, 316; Cic. in Verr. 2, 4, 94; Plut. Sull. 29) oder warfen ihm Kußhände zu (Lucian. salt. 17). Zum Dank für ein Wunder ließ man ein Stück des B. vergolden oder verehrte ihm Geld, befestigte mit Wachs an seinen Schenkeln Münzen oder Täfelchen mit Gelübden oder Danksagungen für die Heilung von Krankheiten (Lucian. philops. 20; Weinreich 138_1. 141_1; Friedländer 3, 196/9; unten Sp. 327). Bis in die späte Kaiserzeit hinein verehrten die Bauern ihr altertümliches Holzbild (Plin. n. h. 12, 1; Max. Tyr. diss. 8, 1). — Während man in aufgeklärten Kreisen über die Götterbilder spottete, wagte dies niemand den Kaiserbildern gegenüber, die seit Caligula nach hellenist. Sitte göttliche Ehren empfingen (Cass. D. 59, 4, 4), während noch Augustus u. Tiberius die Anbetung ihrer B. in Rom verboten hatten (Suet. Tib. 26, 1). Das Kaiserbild vertrat den Kaiser selbst. Beim Regierungsantritt wurden die Kaiserbilder in alle Gebiete des Reiches verschickt u. mit dem dem Kaiser gebührenden Zeremoniell empfangen. Sie wurden bekränzt, in feierlichem Zuge in Städte u. Provinzen eingeführt, die Bevölkerung eilte ihnen mit Kerzen u. Weihrauch entgegen, akklamierte ihnen u. erwies ihnen ihre Verehrung (Kruse 34/50). Mit ihrer Aufstellung in Heiligtümern u. an öffentlichen Plätzen war die Anerkennung des neuen Herrschers vollzogen. Beschädigung oder Beseitigung der Kaiserbilder kamen einer Majestätsbeleidigung gleich u. waren häufig der Beginn offenen Aufruhrs. Kaiserbilder an den Feldzeichen begleiteten die röm. Truppen; sie waren deren eigentliche Kultbilder, ihnen wurde kultische Verehrung erwiesen (Tert. apol. 16); ihnen hatten unterworfene Fürsten u. Heerführer ihre Huldigungen darzubringen (Tac. ann. 12, 17; 15, 29); vor ihnen leisteten die Soldaten ihren Eid (Liv. 26, 48, 12); ihnen hatten in den Christenprozessen die zu opfern, die weiterer Verfolgung

entgehen wollten (Plin. et Trai. ep. 96 (97) 3/6; zum Ganzen vgl. Kruse; A. Alföldi, Die Ausgestaltung d. monarch. Zeremoniells am röm. Kaiserhofe: RM 49 [1934] 65/79; Friedländer 57/9). Auch in der Prozession der Götterbilder, deren feierlicher Einzug die Zirkusspiele eröffnete, wurden die B. der Kaiser u. ihrer Familien mitgeführt, so daß gleichsam ein Abschnitt der geschichtlichen Vergangenheit am Beschauer vorüberzog (Friedländer 44f), ähnlich dem Ahnenzuge, der zur *Bestattung (A IIc) eines vornehmen Römers gehörte. Die Masken der Ahnen, die in einem Schrein im Atrium aufbewahrt wurden u., wenn dieser zu feierlichen Anlässen geöffnet wurde, den Anblick einer Ahnengalerie geboten haben mögen, wurden von Personen, die den Verstorbenen an Wuchs möglichst ähnlich waren, getragen. In deren Amtstracht gekleidet, mit ihren Amtsabzeichen versehen, geleiteten sie den Toten (Polyb. 6, 53, 4/7; vgl. H. Meyer). Die griech. Identitätsauffassung hat sich hier in eine bildliche Form der Stellvertretung gewandelt, die, röm. Wesen entsprechend, vornehmlich staatlichen u. gesellschaftlichen Zwecken dient. — Weiteres Bild III (IIc).

C. Kunst. I. Griechisch. Urgrund u. Gegenstand der griech. B.-Welt ist der Mythos, seine Gestaltung ihre geistige Voraussetzung. Die B. der geometrischen Zeit, Pferd, Rind, Vogel u. Reh, dann Totenfeiern, Jagden, Wettkämpfe u. Seeschlachten (W. Schadewaldt, Homer u. sein Jahrhundert: Das neue Bild der Antike [1942] 51/90), wie sie in Malerei u. Kleinplastik, an Geräten u. als Weihgeschenke verwendet wurden, sind Aneignung u. Schilderung der Umwelt in ihren Grundformen (vgl. Buschor, Standb. 9). Erst die geistige Wirkung Homers u. Hesiods gibt der Gestaltungskraft der Griechen im Mythos Thema u. geistigen Raum. Mit der Schöpfung der Monumentalmalerei um 700 erscheint zum erstenmal die Götter- u. Heldenwelt in sichtbarer Wirklichkeit (R. Hampe, Frühe griech. Sagenbilder in Böotien [1936] 74/5; K. Schefold: Antike 18 [1942] 76). Ein halbes Jh. später tritt an die Stelle mäßig großer, hölzerner Götterbilder, die in der Frühzeit neben ungeformten oder kaum geformten Malen verehrt wurden (Nilsson, Rel. 1, 186/94), die steinerne Monumentalplastik in Lebens- u. Überlebensgröße (A. Rumpf: BonnJb 135 [1930] 74/83; Buschor, Plastik 13/21). Diese Standbilder, die anfänglich nur in wenigen Typen u. geringer Unterscheidung gebildet u. in gleicher Weise als Götter-, Weihe- u. Grabstatuen verwandt werden, verkörpern nicht nur durch die kraftvolle Wesentlichkeit ihrer statischen Formen eine volle Wirklichkeit. Auch ihre Inschriften, die sie häufig als die dargestellte Person selbst vorstellen (etwa: ‚ich bin die ..‘: E. Buschor, Altsamische Standb. 2 [1934] 28), oder das in die Handlung einbezogene Athenabild archaischer Darstellungen des Kassandrafrevels (K. Schefold: JbInst 52 [1937] 41f) zeigen ebenso eindeutig, welche Wirklichkeit das B. in der Frühzeit hatte, wie die große Zahl der apotropäischen B., Löwen u. Gorgoneien, die von Häusern u. Geräten Böses abwehren sollten. Die Anwendung der verschiedenen B.-Gattungen beruht auf einem ähnlichen Wirklichkeitsgefühl. Während zur Ausgestaltung von Tempeln u. Geräten Relief u. Malerei dienten, waren Kult-B., die die Gottheit verkörperten, immer rundplastisch, denn ‚nur die reale Körperlichkeit gab dem B. der Gottheit jene Wirklichkeit, die das religiöse Gefühl verlangte‘ (Rodenwaldt, Relief 12). Seit dem 2. Viertel des 6. Jh. bleibt die überlebensgroße Statue Göttern u. Heroen vorbehalten. Diese Wirklichkeit u. Wesenhaftigkeit der B. spricht sich auch in ihrer Verwendung aus. Der Schmuck des bürgerlichen Lebens tritt völlig zurück, figürliche Wandmalerei, allgemein in anderen Hochkulturen, fehlt im griech. Privathaus, wie die Ausgrabungen von Olynth, Delos u. Priene gezeigt haben. Die Fußböden, mit Mosaiken aus schwarzen u. weißen Kieseln versehen, erhielten seit klass. Zeit einfachen dekorativen Figurenschmuck (F. v. Lorentz: RM 52 [1937] 165/222). Aus griech. Häusern kennen wir nur Kleinplastik (J. Boehlau-K. Schefold, Larisa am Hermos 3 [1942] 24), bemalte Vasen waren nur vereinzelt aufgestellt. Als Tafelgeschirr dienten die bildlosen schwarzgefirnißten Gefäße (L. Talcott: Hesperia 4 [1935] 477/97). Die Kunst gehört den Göttern, sie entfaltet sich im kultischen Bereich. Man weihte den Göttern Standbilder ihrer selbst oder der Menschen (E. Buschor: AM 55 [1930] 165/6), Tafelbilder mit mythischen u. historischen Szenen, sog. Pinakes, wie sie die Pinakothek zu Athen bewahrte, verzierte ihre Tempel mit Reliefs u. Gemälden u. schenkte ihnen die kostbarsten bemalten Gefäße (B. Graef-E. Langlotz, Ant. Vasen v. d. Akropolis [1925]). Landleute brachten B. von Opfertieren u. -früchten an Stelle der vergänglichen Gaben dar (W. H. Rouse, Greek votive offerings [1902] 66/9); Sieger widmeten ihre Statuen (W. W. Hyde, Olympic victor monuments [Washingt. 1921]); der Erbauer der Brücke, die für den Übergang des Dareios über den Bosporus geschaffen war, weihte sein Werk im B. der Hera von Samos

(Herod. 4, 88). Funde u. Inventarien machen mit der Vielfalt der Bildwerke bekannt, die als Weihegaben in den Tempelschätzen enthalten waren (vgl. Th. Homolle, Art. Donarium: DS 2, 1, 363/82). Auch die Toten erhielten ihr Grabbild (L. Diepolder, Die attischen Grabreliefs [1931]) u. bildliche Grabbeigaben (E. Buschor, Grab eines attischen Mädchens [1939] 25f). Der bedeutsamen Stellung der Kunst entspricht der alles Zufällige, Unwesentliche abstreifende Charakter der B. Obwohl in den Menschenbildern der archaischen Kunst wirkliche Individuen dargestellt werden sollten, wie die Inschriften oft genug beweisen, verrät nicht der leiseste Zug ihre Individualität. Weit zahlreicher als historische Szenen sind mythische B. Wo historische B. erscheinen, werden sie in eine mythische, überzeitliche Sphäre erhoben. So bildet die berühmte Darstellung der Schlacht bei Marathon in der Stoa Poikile zu Athen eine Trilogie mit den B. der Eroberung Trojas u. der Amazonenschlacht (Paus. 1, 15). Auch die um 560 gleichberechtigt neben den Mythen erscheinenden Vasenbilder des täglichen Lebens haben einen von allem Zufälligen befreiten, urbildhaften Charakter (E. Buschor, Griech. Vasen [1940] 112). — Mit der klassischen Zeit vollzieht sich eine Wandlung, die für immer bestimmend bleibt. Durch die Darstellung funktioneller Bewegung der Gestalten, durch eine eingehendere Verdeutlichung ihrer Verschiedenartigkeit erhalten die B. einen Zuwachs an Lebensnähe, verlieren aber die zeitlose Ruhe der statischen, archaischen Figur. Es ist nun nicht mehr die Identität sondern die Idee, die den B. Bedeutung verleiht. Das Unmenschliche, das noch manchen Götterbildern eigen war, wird zurückgedrängt. Als das alte Holzbild der pferdeköpfigen Demeter von Phigalia verbrannt war, schuf Onatas ein neues, menschengestaltiges B. u. deutete nur durch einen Pferdekopf neben der Statue die alte Vorstellung an (Paus. 8, 42; E. Homann-Wedeking, Zu den Meisterwerken des strengen Stils: JbInst 52 [1937] 32). Die Schönheit wird nun als das Wesentliche am Bild angesehen: Iphigenie blickt ihre Opferer an ,herrlich wie ein Gemälde' (Aeschyl. Agam. 241), Polyxena zeigt ihre Brüste ,schön wie die eines B.' (Eurip. Hec. 560). Die neuen künstlerischen Möglichkeiten werden auch bei den Kultbildern angewendet. Ihre überlieferte, säulengleiche Haltung wird anfänglich nur wenig gelockert u. wirkt in der neu gewonnen Freiheit nur umso hoheitsvoller. Doch wird in klass. Zeit das Wesen der Götter auch physiognomisch ausgedrückt u. ein Idealtypus der einzelnen Götter ausgebildet (Müller 501/3). In dem Maße, in dem die Kraft der Mythen abnahm u. die Idee, nach der die B. gebildet waren, verblaßte, büßten sie an ursprünglicher, geistiger Wirklichkeit ein. So werden im 4. Jh. genrehafte Götterbilder möglich. In dieser Zeit fordert Plato eine Überwachung der Künstler im Staat, damit ihre Werke der Ideen würdig seien (r. publ. 3, 401 bc). Der Kunst soll archaische Haltung zurückgegeben werden. Die unveränderlich erscheinende ägypt. Kunst wird gepriesen (leg. 2, 656d). Zu gleicher Zeit beginnt, trotz lebhafter Polemik, die erste Blütezeit der griech. Bildniskunst (K. Schefold, Bildnisse [Basel 1943] 34/7). — Im Hellenismus ergießt sich die befreite künstlerische Fähigkeit ins Ungemessene. Die ganze Fülle alltäglicher Erscheinungen u. Situationen wird in höchster künstlerischer Verfeinerung dem Betrachter dargeboten (Buschor, Standb. 20/4). Mit zunehmendem Wirklichkeitssinn entfaltet sich die Porträtkunst in einer großen Zahl von Bildnisstatuen (K. Schefold, Bildnisse 37/9), unter ihrem Einfluß wird auch die Individualität der Göttertypen weiter ausgebildet, doch werden die Götterbilder selten (Müller 504). Im mythischen B. gelangt nun das Phantastische, Wunderbare zum Ausdruck: so kann Zeus auf dem Relief des Pergamonaltars durch den Zauber seiner Aegis mit drei Gegnern kämpfen, Hekate ist dreileibig. — Ihres wesenhaften Inhaltes beraubt, werden die B. mit Bedeutung beladen. Der Gedanke beginnt die Kunst zu beherrschen: bei den Diadochen treten eine Fülle von Personifikationen auf (L. Deubner, Art. Personifikationen: Roscher, Lex. 3, 2120). Darstellungen wie die Apotheose Homers (Schefold, Bildnisse 149) werden zu fast unlösbaren Bilderrätseln. Auf dieser Stufe mußte aus den B. alles lebendige Leben weichen. Die Kraft der Gestaltreligion ist erschöpft.

II. Römisch. Den Römern fehlt die unmittelbare Beziehung zum B., die den Griechen eigen ist. Italien ist ursprünglich bildlos (Müller 505f). Im kultischen Bereich entstehen Götterbilder in weitgehender Anlehnung an den griech. Kult (s. o. Sp. 307). Doch sind die Römer bei der Anpassung der griech. Bildtypen an ihre Gottheiten mit nüchterner Sparsamkeit verfahren. Ebenso wie für die zahlreichen Personifikationen u. Abstraktionen wie Salus, Pietas, Pax, Felicitas usw. mußten wenige griech. statuarische Typen genügen, die durch Verschiedenheit der Haltung u. Wechsel der Attribute differenziert wurden. Dabei blieb alles Phantastische, alle Mischbildung ausgeschlossen (G. Wissowa, Ges. Abhandlun-

gen [1904] 133f). Im übrigen geht die Aneignung des griech. Bildgutes nicht ohne folgenschwere Umwandlung vor sich. Das B. repräsentiert nicht mehr Mythos oder Idee, sondern dient den Zwecken von Staat u. Gesellschaft. Um die vielfältigen Bedürfnisse des Einzelnen zu befriedigen, entsteht ein dem griech. Empfinden völlig fremder Kunstbetrieb. B. werden in weiteste Kreise verbreitet, gesammelt, gehandelt, beschrieben u. bewußt als ‚Kunst' für dekorative Zwecke umgeschaffen (E. Buschor, Standb. 24/9; Friedländer 3, 82/102), um die üppigen röm. Privathäuser zu schmücken. Kopien griech. Gemälde zieren in röm. Zeit als Mosaiken die Fußböden u. dienen der neu entstehenden illusionistischen Wandmalerei als Vorbilder (L. Curtius, Die Wandmalerei Pompejis [1929] 24f). Vitruvs Plan für ein vornehmes Haus enthält einen Raum für Kunstwerke (6, 3, 8; 4, 2; 5, 2), denn reiche Römer schmückten mit Statuen u. Gemälden ihre Villen u. Gärten (Plin. ep. 3, 7, 8; 4, 2, 5; 8, 18, 11; Iuv. 7, 79). Kopien berühmter Statuen sind gesucht (Lucian. philops. 18; vgl. G. Lippold, Kopien u. Umbildungen griech. Statuen [1923]); Bildwerke werden mechanisch vervielfältigt u. nach Musterbüchern auf Vorrat hergestellt (W. Amelung: RM 21 [1906] 280). Die B. werden zu Bestandteilen des realen Lebens, dem sie dienen u. ihre Themen abgewinnen. In diesem Bereich entstehen die eigentlichen röm. Bildschöpfungen, das Porträt u. das Historienbild. Die röm. Bildniskunst, entwickelt in der Fülle der auf Foren, in Tempeln u. deren Vorplätzen aufgestellten Kaiserbilder, der nach alter Sitte errichteten Ehrenstatuen verdienter Bürger u. in den ehrenhalber aufgehängten plastischen gerahmten Bildnissen, den imagines clipeatae (J. Bolten, Die Imago Clipeata [1937]), in Grabbildnissen u. historischen Darstellungen, erfaßt die bestimmte Person in ihrem einmaligen Zustand, das Historienbild, das vornehmlich dei öffentlichen Bauten schmückte, das einmalige geschichtliche Ereignis. Es ist bezeichnend, daß diese B.-Formen auch ihre praktischen Funktionen im staatlichen u. persönlichen Leben hatten: die Kaiserbilder empfingen die dem Herrscher zustehenden Ehrungen (s. o. Sp. 308f), in den Triumphzügen wurden zur Belehrung u. Unterstreichung auf Holz u. Leinwand gemalte B. mitgeführt, auf denen die fremden Länder, Schlachten u. Eroberungen zu sehen (Joseph. bell. Iud. 7, 139) oder die besiegten Herrscher dargestellt waren, wie etwa Kleopatra, der eine Natter am Arme hing, beim Triumph des Oktavian (Plut. Anton. 86, 6). Bei Gerichtsverhandlungen unterstützten B. von den Missetaten des Beschuldigten die Anklage (Quint. 6, 1, 32). Die immer wieder aufs neue abgewandelten Kunstformen verlieren im Ablauf ständiger Wiederholung an Substanz. Die B. werden unkörperlich, eine andere Welt scheint hinter ihnen spürbar, Plastik wird selten. Flächenhafte Kultbilder sind möglich geworden, wie die große Zahl der Mithrasreliefs (F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra 2 [1896] 185/455) u. das gemalte Kultbild in einer Hauskapelle zu Ostia, bei dem sich noch Spuren der ihm zuteil gewordenen Verehrung finden (F. Wirth, Röm. Wandmalerei [1934] 146 Taf. 37), beweisen. Seit dem 3. Jh. herrschen Malerei u. Mosaik. Doch hat sich in dieser von ihrem mythischen Urgrund weit entfernten B.-Welt auch das alte mythische B. erhalten. Mit der Zersetzung der alten Gestaltreligion hat es seinen eigentlichen Sinn verloren, in ästhetisierenden Wiederholungen ausgehöhlt, als übernommene Formel bewahrt, wird es, übersinnlichen Tendenzen entsprechend, zum Zeichen (Buschor, Standb. 29/32). Die Grabkunst bevorzugt Themen, die sich symbolisch ausdeuten, sich in Beziehung zu den Verstorbenen setzen lassen: Achill, der sein kurzes mühseliges Leben einem langen leichten vorzog, Odysseus, der schwere Proben bestand u. den Verlockungen nicht erlag, Ganymed, der zum Himmel aufstieg, sind die Themen der Grabeskunst einer der Transzendenz zugeneigten Spätzeit (F. Cumont, Recherches 22), ähnlich der Identifizierung des Toten mit den biblischen Rettungsfiguren der christl. Zeit (E. Weigand: ByzZ 41 [1941] 128. 149). Die antike Bildwelt, in deren Höhepunkt sich geistiger Gehalt u. konkrete Gestalt zu einer unlösbaren Einheit verbanden, hat sich zersetzt. Das B. ist zur Abschilderung geschichtlicher Realität einerseits, zum Zeichen transzendenter Vorgänge andererseits geworden. Doch lösen sich aus dieser Zersetzung die Elemente, deren die christl. Kunst bedurfte, um ihren zugleich historischen u. transzendenten Gegenstand verdeutlichen zu können.

D. Wissenschaft. Die Stellungnahme der geistig Führenden zu den Götterbildern hat gewechselt. Anfangs herrscht schroffe Ablehnung vor. In hellenist. Zeit kommt man durch religionsgeschichtliche Studien weithin zu Entschuldigung u. Duldung. Um 100 nC. wird aus der Duldung Bejahung. Die Neuplatoniker endlich stehen völlig auf dem Boden des Volksglaubens.

I. Vorhellenistische u. ältere hellenist. Zeit. Legende ist es, wenn erzählt wird, daß

schon Pythagoras seinen Schülern das Eingravieren von Götterbildern in ihre Ringsteine verboten u. den röm. König Numa Pompilius veranlaßt habe, dem röm. Volk einen bildlosen Kult zu geben (Diog. L. 8, 1, 17; Symb. Pyth. 28; Jambl. protr. 21 [120 Pist.]; Plut. Numa 8). Xenophanes verwirft im Kampf um eine reinere Gottesvorstellung jede Verbildlichung der Götter, weil diese notwendig zu einer die Gottheit herabsetzenden Vermenschlichung führe (fr. 15 Diels; vgl. fr. 14. 16. 23). Schroff geißelt Heraklit die Gedankenlosigkeit der Menschen: ‚Und da beten sie zu diesen Götterbildern, gerade als wenn sich jemand mit toten Steinwänden unterhalten wollte; sie haben eben vom Wesen der Götter u. Heroen keine Ahnung' (fr. 5 Diels). Nach Antisthenes ist die Gottheit keinem anderen Wesen ähnlich, daher auch durch ein Bild nicht darstellbar (Clem. Al. strom. 5, 14, 108, 4; protr. 6, 71, 2). Zenon findet Tempel u. Idole der Götter unwürdig, weil irdische Handarbeit niemals etwas Heiliges zuwege bringen kann (fr. 264 Arn.; ähnlich Chrysipp. fr. 1076, 17ff; Diogen. Babyl. fr. 33, 13 Arn.). — Haltung u. Argumente dieser Philosophen werden von den Schriftstellern u. den Gebildeten überhaupt weithin aufgegriffen u. bis in die Kaiserzeit beibehalten. Herodot, obwohl sonst dem Volksglauben zugeneigt, rühmt die Perser, weil sie die Götter nicht gleich den Griechen menschengestaltig dargestellt hätten (1, 131). Er erzählt 2, 172 die später oft wiederverwandte Geschichte von dem ägypt. Emporkömmling Amasis, der eine Fußwanne zu einem Götterbild umarbeiten läßt, das dann allgemeine Verehrung findet (dazu Geffcken 288f). Aus den Kreisen der Gebildeten wird wohl auch die Legende stammen, wonach der Kyniker Diagoras ein Heraklesbild zum Feuermachen u. Suppekochen benutzt haben soll (Schol. Aristoph. nub. 830; Clem. Al. protr. 2, 24, 4). Perikles äußert, in der Not könne man das die Parthenosstatue umkleidende Gold abnehmen (Thucyd. 2, 13, 5). Danach haben dann auch Lachares u. andere gehandelt (Plut. Demetr. 33; Paus. 1, 25, 7; 1, 29, 16). Schon Menipp scheint über die äußerlich schönen, inwendig von Mäusen bevölkerten Götterstatuen gespottet zu haben (zu erschließen aus Lucian. Jupp. trag. 8; gall. 24; Jupp. conf. 8; dazu R. Helm, Lucian u. Menipp [1906] 133ff; vgl. auch Batrachomyom. 178/87; dazu Geffcken 291). Kallimachos macht die Waschung einer Athenastatue lächerlich (h. 5). — Neben den Gegnern des Bilderkults gibt es vereinzelt auch Bilderfreunde. Dazu gehört Platon: ‚Die unbelebten Statuen, die wir verehren, werden, so glauben wir, für die Götter Anlaß, uns ihre Gunst zu gewähren' (leg. 11, 931 a).

II. Späthellenistische u. ältere röm. Zeit. Die hellenist. Wissenschaft sah sich durch die Götterbilder zur Untersuchung folgender Fragen veranlaßt: Wie kamen die Menschen dazu, Götterbilder zu schaffen? Sind menschengestaltige Götterbilder zu rechtfertigen? Wie ist man zu den traditionellen Vorstellungen von der äußeren Erscheinung der einzelnen Gottheiten gelangt? Wie entstanden die an den einzelnen Götterbildern haftenden Legenden? — Die erste Frage hat die Gelehrten immer wieder beschäftigt u. verschiedene Lösungen gezeitigt. Euhemeros oder ein Gelehrter aus seiner Schule dürfte der Urheber der Antwort sein, die sich zuerst Sap. 14, 15/7 findet: die Götter sind eigentlich verstorbene Menschen, insbesondere Könige, deren B. man herstellte, um sich ihrer zu erinnern (vgl. Minuc. Fel. 20, 5; Lact. inst. 1, 15, 2). Die neuere Akademie gab eine andere Antwort: Die Götterbilder sind von klugen Männern eingeführt worden, um der ungeistigen Masse Gottesgedanken u. Gottesfurcht nahe zu bringen (Cic. nat. deor. 1, 27, 77; vgl. Arnob. 6, 24). Allgemeiner Poseidonios: die große Masse kann eine Veranschaulichung des Gottesbegriffs durch ein B. nicht entbehren (vgl. Geffcken 295/7). Der gleiche Poseid. gibt auch eine Antwort auf die zweite Frage: der menschliche Körper als Gefäß der Einsicht u. des Logos ist am ehesten geeignet, die Gottheit darzustellen (erschlossen aus Varro b. Aug. civ. D. 7, 5; Dio Chrys. or. 12, 59; vgl. Geffcken 295/8). Die beiden letzten Fragen machten nicht viel Schwierigkeiten: die Götterattribute, das entscheidende Element der konkreten Götterdarstellung, wurden religionsgeschichtlich erklärt (Apollodor, Varro; vgl. Geffcken 299), die Legenden werden auf natürliche Vorgänge zurückgeführt (vgl. Geffcken 291f). — Diese Erörterungen mußten zu einer nachsichtigeren Beurteilung des Bilderdienstes führen. Für die große Masse ist das Idol unentbehrlich; deswegen tut auch der Weise gut daran, trotz grundsätzlicher Ablehnung, sich dem herkömmlichen B.-Kult äußerlich anzuschließen (Sen. b. Aug. civ. D. 6, 10). Das wird wohl der Standpunkt der Mehrzahl der späteren Schriftsteller gewesen sein, wenn sie auch wie Varro, Seneca, Lucilius gelegentlich gegen die Idole polemisieren (Belege bei Geffcken 299).

III. Mittlere Kaiserzeit. Auf den Erörterungen des Poseidonios aufbauend, schreitet Dion v. Prusa in seiner olympischen Rede angesichts

des Zeus des Phidias zur begeisterten Bejahung wenigstens des künstlerisch wertvollen Götterbildes fort: der Künstler hat die Fähigkeit, die göttliche Natur tief zu erfassen u. sie im B. würdig wiederzugeben (or. 12, 44). Ohne diese Beschränkung auf das künstlerische Produkt steht auch Plutarch in seinen späteren Jahren dem Idol positiv gegenüber; ja er räumt sogar dem tiergestaltigen Götterbild der Ägypter den Vorzug gegenüber dem anthropomorphen der Griechen, dem primitiven Xoanon gegenüber dem aus Stein, Edelmetall u. Elfenbein gefertigten ein (Is. et Os. 75f; fr. 10 [7, 49 Bern.]). Unerwartet zurückhaltend äußert sich Maximus in seiner Rede zugunsten der Götterbilder; auch er fußt auf Poseidonios u. folgert daraus: ‚Lassen wir die Dinge wie sie sind!' (2, 9). Schlechthin bejahend wieder Philostratos, der eine ähnliche Auffassung wie Dion vorträgt (v. Apoll. 6, 19 [p. 255]). Dem theoretischen Standpunkt der Gelehrten entspricht weithin die Praxis der gebildeten Kreise. Apuleius umgibt seine kleine Götterstatue mit dem größten Respekt (apol. 63). Cass. Dio erzählt gläubig groteske Legenden (Clerc 46ff). Aelian berichtet befriedigt, welche Strafen die Götter über die B.-frevler verhängen (fr. 59. 61).

IV. Späte Kaiserzeit. Die Wende zur letzten Entwicklungsstufe leitet Plotin ein: das vom Künstler vermöge seiner hohen Gottesidee geschaffene B. ist der Gottheit ähnlich u. zieht nach dem Gesetz der Sympathie die Kraft der Gottheit auf sich (4, 3, 11). Ein hermetischer Traktat des 3. Jh. führt aus, daß die Götterbilder im Körperlichen das Körperlose, Intelligible wiederspiegeln u. darum kultisch verehrt werden müssen (Reitzenstein, Poim. 197/9. 354, 13). Dem Volksglauben weithin verfallen zeigt sich Porphyrios in seinen jüngeren Jahren, wenn er gläubig Orakel mit Anweisungen über die Anfertigung von Götterbildern zitiert (philos. ex orac. haur. p. 130. 132f. 137 Wolff). Später erarbeitet er in der Polemik gegen die Christen eine auffallend gemäßigte Theorie: die Götterbilder sind mit den Gottheiten nicht schlechthin identisch, wie die Christen den Heiden nachsagen, wohl aber sind sie Symbole der Gottheit, die deren Wesen offenbaren (J. Bidez, Vie de Porphyre [Gand 1913] 1*/23*). Anderswo äußert er sich klarer: die Idole wollen an die Gottheit nur erinnern; infolgedessen kann eine Beschädigung des Idols die Gottheit selbst nicht berühren (A. Harnack, Porphyrios, Gegen die Christen: AbhB 1916, 92, 12f; nach Geffcken 307 würden die fraglichen Stellen nicht Porphyr., sondern Jamblichos gehören). Jamblich geht über seinen Meister weit hinaus; ausgehend von seiner Lehre von der ständigen Selbstmitteilung der Gottheit bezeichnet er die Idole als von der Gottheit selbst erfüllt (Phot. cod. 215; vgl. Geffcken 308/10). Julians uneinheitliche Auffassung kommt im wesentlichen auf die seines Meisters Jamblich hinaus: die Götterbilder enthalten ‚eine erhabene göttliche Kraft' (or. 5 p. 207, 1ffH; weiteres Geffcken 311/3). Ähnlich Olympios: es wohnen in einem Idol göttliche Kräfte, die bei der Zerstörung des B. in den Himmel zurückkehren (Soz. h. e. 1, 15). Ferner Symmachus: plurimum valet ad metum delinquendi . . . praesentia numinis urgueri (rel. 3 [281, 20 Seeck]). Nach Proklos werden die Götterbilder durch symbolische Handlungen zur ‚Teilhabe an der Gottheit' geführt (in Tim. 3 [155, 18]). Nach einem von Arnobius 6, 17 eingeführten Heiden, vielleicht Cornelius Labeo, wird die Gotterfülltheit der B. durch eine Weihe hervorgerufen (eos in his [signis] colimus eosque veneramur quos dedicatio infert sacra et fabrilibus efficit inhabitare simulacris).

H. J. Bloesch, Agalma (Bern 1943). – G. K. Boyce, Corpus of the Lararia of Pompei = MemAmAcR 14 (1937). – E. Buschor, Griech. Plastik (1938); Vom Sinn der griech. Standbilder (1942). – C. Clerc, Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du 2e siècle après J. C. (Paris 1915). – F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire (Paris 1942). – J. Geffcken, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums: ARW 19 (1916/19) 286/315. – Gruppe, Myth. – E. Kuhnert, De cura statuarum = Berl. Stud. f. klass. Philol. 1 (1884). – H. Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im röm. Reiche (1934). – H. Meyer, Art. Imagines maiorum: PW 9, 1097/1104. – V. Müller, Art. Kultbild: PW Suppl. 5, 490/511. – Nilsson, Rel., s. Reg. – F. Pfister, Art. Bild: Bachtold-St. 1, 1282/98. – R. Reisch, Griechische Weihegeschenke = Abh. d. arch.-epigr. Sem. d. Univ. Wien 8 (1890). – G. Rodenwaldt, Das Relief b. d. Griechen (1923). – M. W. de Visser, De graecorum diis non referentibus speciem humanam, Diss. Lyon (1900). – O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RVV 8 (1909) 137/70. – F. Willemsen, Frühe griech. Kultbilder (1939). – G. Wissowa, Gesammelte Abhandlungen (1904) 280/99.

A/C: H. E. Killy (K. Schefold); D: M. Höpfner.

Bild III (christlich).

I. Die Anfänge der Bilderverehrung. a. Polemik gegen das Götterbild. Die Stellung der frühen Christenheit zum B. ist bestimmt durch ihre Polemik gegen Götterbild u. Götterkult. Ihre Gründe sind dabei nicht besonders mannigfaltig, ja nicht einmal neu; über die mannigfachen Quellen ihrer Argumentation s. Geffcken, Apol. Die B. der Heiden sind tot u. ohne Seele. Menschenhand hat sie gemacht, sie sind nicht mehr als der Stein oder das Gold oder Silber, aus denen sie gefertigt sind (Aristid. 13; Athenag. suppl. 15; Diogn. 2; Justin. apol. 1, 9; Theophil. ad Autol. 2, 2; Min. Fel. 23, 9f; Clem. Al. protr. 4, 56, 3f; Lact. inst. 2, 2, 24). Daher sind sie auch ohne Empfindung. Daß die Bilder der Götter nicht sehen u. nicht hören, ist ein in der christlichen Apologetik immer wiederkehrender Topos, den sie mit stoischer Philosophie u. jüdischer Polemik teilt (Diogn. 2; Clem. Al. protr. 4, 52, 1). Ihre Ohnmacht illustriert man durch den Hinweis, daß Spinnen, Vögel u. Mäuse in ihnen nisten (Min. Fel. 24, 1; Tert. apol. 12; Clem. Al. protr. 4, 52, 4) oder durch den anderen, daß man sie bewachen u. anschließen muß, damit sie nicht gestohlen werden (Diogn. 2). Gleich jedem anderen Ding sind sie dem Vergehen unterworfen, werden wurmstichig u. müssen eingeschmolzen werden (Aristid. 13, 2; Diogn. 2). Wie sollen aber die, die sich selbst nicht helfen können, anderen helfen (Aristid. 13, 2)? Es liegt den Apologeten fern, all die Wunder zu bestreiten, die von frommen Verehrern der Götter erzählt wurden, aber es sind Wirkungen von Dämonen (Athenag. suppl. 23; Lact. inst. 2, 7, 7; 16, 14; Geffcken, Apol. 211). Das einzige B. Gottes ist der Mensch (Clem. Al. protr. 10, 98, 3; strom. 7, 29, 6; Min. Fel. 32, 1) oder vielmehr Christus selbst, dessen lebendiges Abbild wiederum der Mensch ist (Clem. Al. protr. 10, 98, 3; strom. 5, 94, 5; 7, 16, 6); Aufgabe des Menschen aber ist es, in guten Werken Gott (Christus) nachzuahmen u. so das Urbild aller Bilder zu ehren (Clem. Al. strom. 5, 94, 6; Orig. c. Cels. 8, 17f). Auch dieser Gedanke findet sich schon bei Seneca (Lact. inst. 6, 25, 3). Auf den Einwurf von heidnischer Seite, daß man keineswegs, wie die Apologetik unterstellte, Bild u. Gottheit gleichsetze, daß aber die Gottheit gerade wegen ihrer Unsichtbarkeit für den Menschen ein sichtbares Abbild notwendig mache (Geffcken Ap. 78), antwortet man mit der umgekehrten Forderung, daß der Mensch von den sinnfälligen Dingen zu den geistigen aufsteigen müsse (Clem. Al. strom. 5, 28, 4; Orig. c. Cels. 6, 66).

b. Ablehnung des verehrten B. in ältester Zeit. Die hier angedeutete Polemik gegen das Götterbild schließt in der christl. Frühzeit nicht nur jedes Kultbild, sondern auch jede porträtmäßige Darstellung Christi oder seiner Apostel aus. Trotz stärkster Verbreitung derartiger Bilder in paganen Kreisen (Ahnenbild, imagines illustrium, Philosophenporträt) gibt es nichts ähnliches im christl. Raum. Soweit man Christus darstellt, geschieht es in der Form von σύμβολα (das Wort bei Euseb. v. Const. 3, 49): Christus als Hirt, als Lehrer, als Fischer (s. *Christusbild). Keine Bedenken hat man gegen biblische u. ä. B. (ἱστορίαι nannte sie ein späterer Sprachgebrauch im Gegensatz zu χαρακτῆρες, d. i. porträtmäßigen B.; zum Sprachgebrauch D. Ainalow: Wizant. Wremennik 9 [1902] 349); gelegentliche kritische Äußerungen (Synode von Elvira, Epiphanius) sind in der älteren Literatur oft überschätzt worden. Das 3. Jh. verwendet sie als Einzelbilder mit bestimmtem Bedeutungsgehalt (frühe Katakomben, Sarkophage, Taufraum in Dura). Seit der Wende zum 4. Jh. begegnet alsdann das schlicht erzählende B., bald danach auch in zyklischer (historischer oder antithetischer) Reihung. Man liebt es, den B. einen lehrhaften Zweck zu geben: vor allem die des Lesens Unkundigen werden durch die B. an die Werke Gottes u. Taten der Heiligen erinnert u. zur Nachahmung angespornt (Nilus ep. 4, 61; ähnlich Basil. hom. 19, 2; Greg. Nyss. or. in Theod. mart.; Paul. Nol. carm. 27, 542f). Es bleibt dies der Gesichtspunkt des Abendlandes (Greg. M. ep. 11, 13). Man sieht, wie das Argument eines Clem. Al. u. Orig. genau in sein Gegenteil verkehrt ist. Rein ornamentale Dekorationen werden nur in seltenen Fällen erwähnt (Nil. ep. 4, 61: Szenen aus Jagd u. Fischfang; Hieron. ep. 60, 12: Blumen u. Weinlaub). Bilderfeindliche Absichten sind in beiden Fällen aus dem Zusammenhang nicht zu erkennen; im erstgenannten Fall verwirft Nilus den Vorschlag des Olympiodor ausdrücklich zugunsten von atl. u. ntl. Darstellungen.

c. Bilder in gnostischen u. manichäischen Kreisen. Die ersten porträtmäßigen Bilder Christi begegnen uns in außerchristlichen Kreisen. Von den Karpokratianern wird berichtet, daß sie das Bild Christi neben solchen des Plato, Pythagoras u. Aristoteles verehrt hätten (Iren. 1, 25, 6; Hippol. ref. 7, 32; Epiph. haer. 27, 6; PsAug. haer. 7). An eine eigentlich religiöse Verehrung ist vielleicht nicht gedacht, wie die Stel-

lung zwischen Philosophenporträts zeigt; Iren. weiß auch nur von einer Bekränzung der B. Erst jüngere Quellen nennen Adoration u. Weihrauch. Trotzdem lehnt Iren. einen solchen Brauch ab (ut gentes faciunt). Ebenfalls in gnostische Kreise führt das B., das ein gewisser Lykomedes von Johannes malen läßt (Act. Joh. 26/9). Der Altar vor dem B. (außerdem sind Lichter u. Bekränzung genannt) kennzeichnet das Ganze hinlänglich als Rückfall eines Neubekehrten in heidnischen Kult. So urteilen auch die Akten, wenn sie Johannes sagen lassen: ‚Ich sehe ja, daß du noch heidnisch lebst' (27). Das B., das L. hat malen lassen, ist tot; das wahre B. ist geistig u. wird geschaffen durch Tugendstreben (29; vgl. oben I a). Religiöse Verehrung erweisen die Simonianer dem B. ihres Stifters u. der Helena (Iren. 1, 23, 4: et has adorant; Eus. ep. ad Constantiam [PG 20, 1548 D]). Eusebius kennt auch eine Verehrung der B. des Mani in manichäischen Kreisen (aO.); sein B. ist gleich den Signa des Heeres von einer Ehrenwache umgeben. Zu nennen ist schließlich noch die Verehrung des B. Christi neben B. des Abraham, Orpheus, Apollonius v. Tyana u. den Ahnenbildern im Lararium des Severus Alexander (Hist. Aug. Al. Sev. 29, 2).

d. Die ersten christl. B. In christl. Kreisen begegnen derartige B. nicht vor der Friedenszeit, setzen dann aber auffallend schnell ein. Ältester Zeuge ist Eusebius. Bei Nennung der Statue von Paneas erwähnt er B. Petri u. Pauli, ja selbst Christi, die er ‚in Farben gemalt' gesehen habe (h. e. 7, 18). Er hält einen solchen Brauch für heidnische Gewohnheit. Als ihn etwas später Constantia brieflich um ein B. Christi bittet, schlägt er diese Bitte ab (der ganze Brief ist nicht erhalten; die bekannten Teile am bequemsten: PG 20, 1545/8). Im gleichen Brief berichtet Euseb. von angeblichen B. Christi u. Pauli, die er bei einer Frau gefunden habe. Die genannten Stellen zeigen deutlich, von wo die Tendenz zum B. kommt; von unten, aus den Kreisen der Gemeinde, vor allem der Frauenwelt. Die Theologen verhalten sich noch lange ablehnend (Syn. v. Elvira cn. 36). Trotzdem setzt sich das B. immer mehr durch. Epiphanius findet in Anablatha in der kleinen Kirche des Ortes einen Vorhang mit dem B. Christi oder irgend eines Heiligen (Brief an Joh. v. Jerus; lat. Übersetzung bei Hieron. ep. 51, 9; griech. Text nach einer unedierten Schrift des Nikeph. bei Ostrogorsky: Stud. 73/5 frg. 31). In seinem Brief an Theodosius kennt Epiphanius B. Christi (frg. 24 Holl), des Petrus u. Paulus (frg. 26 Holl), in seinem Logos über die B. solche von Engeln (frg. 4 Holl). Die gegen Ende des 4. Jh. entstandene Doctrina Addai berichtet, daß Abgars Bote Ḥannan Christus gemalt habe, während er mit ihm sprach (5 Philipps). Eine ähnliche Geschichte berichtet das im 5. Jh. entstandene Religionsgespräch am Hof der Sassaniden; danach lassen die Magier durch einen eigens mitgebrachten Maler das Christuskind malen (Dobschütz 17). Ein wunderbares B. des Stephanus, mit dem Kreuz auf der Schulter u. dem Drachen, den er besiegt hatte, zu Füßen, war in der Kirche des Heiligen zu Uzalis vor seiner Memoria aufgehängt zur Erinnerung an die Befreiung des Ortes von einem feurigen Drachen; namque illud quod studiosius cernebatur in velo, hoc iam credibilius tenebatur in vero (De mirac. s. Steph. 2, 4 [PL 41, 850f]). Ähnliche Tücher hat vielleicht auch Paul. Nol. carm. 18, 30/2 im Auge (über den Brauch der Grabtücher s. *Bestattung B d). Auch die viel zitierte Stelle bei Aug. mor. eccl. cath. 1, 34, 75, wo er von sepulcrorum et picturarum adoratores spricht, ist nach dem ganzen Zusammenhang von solchen Grabtüchern zu verstehen; entsprechend wird man das adorare interpretieren müssen. Es fällt auf, wie wenig die genannten Stellen ergeben für eine Verehrung der B. Selbst das nach dem Leben gemalte B. Christi der Doctr. Addai oder das wunderbare B. des Stephanus in Uzalis sind nicht Gegenstand einer Verehrung. Nicht dies ist das eigentliche Problem des 4. Jh., sondern das damals erwachende Interesse an dem ‚wahren' Aussehen Christi oder der Apostel. Es ist kein Zufall, wenn in dieser Zeit auch im historischen B. der Kirchenmalerei u. Grabkunst immer wieder das Interesse an einem individuellen B. Christi, des Petrus, des Paulus festzustellen ist. Aus dem gleichen Interesse entsteht im 5. Jh. dann die Legende vom Lukasbild (Dobschütz 267**/80**). Damit soll nicht gesagt sein, daß die Frühzeit gar kein Beispiel der Bilderverehrung kennt. Epiph. berichtet positiv von einer Proskynese, die man zu seiner Zeit den B. erwies (frg. 8. 9. 10. 16. 18 Holl). Lichter nennt Paul. Nol. carm. 18, 35/7; zu beachten ist, daß es sich auch hier um einen Grabbrauch handelt. Eine wirkliche Rolle spielt die Verehrung in der christl. Frömmigkeit bis ins 5. Jh. hinein aber nicht (so auch Holl: SbB 1916, 844). Das wird indirekt auch bestätigt durch das Fehlen jeglicher B.-Verehrung in der nestorianischen Kirche. Vereinzelte B. scheinen im MA unter byzant. Einfluß vorhanden gewesen zu sein; die nestorianische Kirche der Gegenwart ist wieder vollkommen bildlos (F. Heiler, Urkirche u. Ostkirche [1937] 445). — Ein beson-

deres Wort verdienen noch die B. einiger besonders verehrter Bischöfe, von denen die Überlieferung weiß. Sulpicius Severus bittet Paulin v. Nola um sein B., um es neben dem des Martin v. Tours in einem Baptisterium aufzuhängen (Paul. Nol. ep. 30, 2 u. 32, 2). Von einer religiösen Verehrung der B. ist keine Rede; eher erinnert der Vorgang an die Aufhängung der imagines clipeatae berühmter Männer an öffentlichen Gebäuden oder Tempeln. B. des Meletios waren in den Kreisen seiner Anhänger sehr verbreitet; nicht nur auf den Wänden der Schlafgemächer, auch auf Ringen u. Gläsern brachte man sie an (Joh. Chrys. h. in Melet. Ant. 1 [PG 50, 516]). Auch hier kann von einer religiösen Verehrung keine Rede sein.

e. Plastische B., Symbole. Es ist nicht unwichtig, festzustellen, daß es sich bei allen B., die bisher genannt wurden, um Malereien bzw. Stickereien handelt; das plastische B. Christi oder von Aposteln bleibt offenbar auch jetzt noch ausgeschlossen (dazu auch Holl aO. 857). Eine Ausnahme, die sich aber leicht erklärt, bildet allein die Statue von Paneas. — Von diesen B. unterscheidet Euseb. sehr wohl die ‚Symbole' (σύμβολα), wie er sie nennt: B. des Guten Hirten oder Daniels zwischen den Löwen. Sie dienen an der genannten Stelle als Brunnenfiguren auf einem der Plätze Kpels (v. Const. 3, 49). Eine ganze Anzahl solcher Figuren des Guten Hirten oder des Orpheus aus konstantin. Zeit hat sich erhalten; s. *Christusbild. Bedenklichkeiten gegen solche Darstellungen bestanden offenbar nicht. Ähnlich wird man sich auch die ἀγάλματα denken müssen, von denen Joh. Chrys. in Eph. hom. 10, 2 (PG 62, 78) als in der Kirche stehend spricht oder die πλάσματα in der Kirche, die der Vater des Gregor v. Naz. erbaute (or. 18, 39 [PG 35, 1037]; ich möchte an eine Aufstellung in den Arkaden der Emporen denken; Koch 70: ‚über den Pfeilern der Säulenhallen' gibt keinen Sinn). Dagegen muß ungewiß bleiben, ob die ep. 141 genannten ἀνδριάντες in der Kirche standen. — Keine Bedenklichkeiten, wenigstens in weiteren Kreisen, bestanden auch gegen die imagines clipeatae Christi oder der Apostel im Zusammenhang von Kirchen- u. Grabdekorationen. Sie begegnen in großer Zahl seit dem frühen 4. Jh. (J. Bolten, Die Imago clipeata [1937] 51/6 u. die Bespr. Gnomon 17 [1941] 226). In mancher Beziehung bereiten sie das Kultbild vor (Bildform, Frontalität). Das gilt auch von den zahlreichen Repräsentationsbildern des 4. u. 5. Jh.; sie sind das eigentliche Thema der Zeit (ein solches Repräsentationsbild hat auch Aug. cons. ev. 1, 10, 16 im Auge; zu Aug. noch J. Zellinger, Aug. u. die Volksfrömmigkeit [1933] 81f). Die Entstehung der den Kultbildern eigentümlichen repräsentativen Haltung ist sicher durch derartige Darstellungen sehr gefördert worden. Insbesondere sind hier zu nennen jene Darstellungen, die Christus oder den Märtyrer zum Gegenstand feierlicher Huldigungen (Proskynese, Kranzdarbringung, Akklamation) machen (vgl. *Christusbild; zum Märtyrerbild: RivAC 10 [1933] 11 Abb. 6). Von hier führen die Verbindungslinien dann zum Stifterbild mehr persönlicher Art mit bestimmten, porträtmäßig charakterisierten Adoranten (S. Maria Antiqua: Kapelle der hll. Quiricus u. Julitta; Saloniki, Demetriosbasilika; s. unten II b).

f. Einwände u. Begründungen. Die Einwände, die in dieser ersten Periode gegen das B. u. seine Verehrung (der Ton liegt durchaus auf ersterem) gemacht werden, sind für uns am klarsten aus Eusebius u. Epiphanius erkennbar. Herstellung u. Kult der B. sind nicht nur durch Schrift (Eus. ep. ad. Const.; Epiph. frg. 18 Holl; frg. 31 Ostrogorsky) u. kirchliche Tradition (Epiph. frg. 23 Holl) als heidnische Sitte verboten, sondern auch theologisch undenkbar. Denn was will der Künstler beim Christusbild darstellen? Die Gottheit? Sie ist ἀκατάληπτος (Epiph. frg. 12. 14. 22 Holl), ist nicht darstellbar. Aber auch die Menschheit ist so in die δόξα der Gottheit getaucht, daß ein irdisches Bild sie nicht erfassen kann (Eus. ep. ad. Const. [PG 20, 1545 B]). Nicht im toten Stoff (Eus. ebd.; Epiph. frg. 6 Holl), nicht in irdischen Farben (Epiph. frg. 34: ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων Holl) gilt es, Christus nachzubilden, sondern in reinem Herzen (Eus. ep. ad Const.; Epiph. frg. 33 Holl). Der Zusammenhang dieser Argumentation mit älterer Bilderbekämpfung liegt auf der Hand. Ähnliches gilt auch von den B. der Engel u. Heiligen. Epiph. hat B. von Engeln gesehen, auf denen Knochen u. Sehnen zu erkennen waren; es sind für ihn ‚fälschlich so genannte B.' (Epiph. frg. 3 u. 4 Holl). Aber auch die B. der Heiligen sind nicht besser zu beurteilen. Nach unserem Tode sollen wir Gott ähnlich sein (συμμόρφους τοῦ υἱοῦ τοῦ ϑεοῦ), sollen sein wie die Engel; es gilt also auch für den Heiligen alles bisher schon Gesagte. Es ist alles andere als eine Ehrung, wenn man die ‚Verklärten in totem u. stummen Stoff' abbildet (Epiph. frg. 6 Holl). — Schon damals begegnete man diesen Einwänden mit einem Argument, das immer das entscheidende geblieben ist in der Begründung vor allem des Christusbildes: ‚da (Christus) als vollkommener Mensch

aus Maria geboren wurde, bilden wir ihn als Menschen' (frg. 13 Holl; ähnlich 34). Von besonderen Kräften, die dem B. innewohnen, erfahren wir nichts. Man begnügt sich mit der Feststellung, daß die B. der Ehre (τιμή) des Dargestellten dienen (Epiph. frg. 2 Holl). Auch das ist ein alter Gedanke der Bilderverehrung; vgl. den Heiden bei Macar. Magn. 4, 21; Aristid. 13, 3; PsMelito 11; Julian. frg. ep. (377, 4f Hertl.) — Es ist die Dankbarkeit der Menschen (Euseb. h. e. 7, 18, 4) oder der Wunsch, sich an den Betreffenden zu erinnern (Epiph. frg. 2 Holl; ähnlich Macar. aO.), der zum B. führt. Hingewiesen wird in diesem Zusammenhang immer wieder auf das B. des Freundes oder des Königs (Macar. aO.; Julian. frg. ep. [378, 19 Hertl.]). Es bleibt dies der Standpunkt des Abendlandes auch in der Folgezeit: Scio quidem quod imaginem Salvatoris nostri non ideo petis, ut quasi Deum colas, sed ob recordationem filii Dei in eius amore recalescas (Greg. M. ep. 9, 52). — Unterscheidungen zwischen der Verehrung eines Christus- oder Heiligenbildes fehlen in dieser Zeit noch. Man gebraucht die Ausdrücke *λατρεία*, *τιμή* u. *προσκύνησις* ziemlich wahllos. Nur zweimal unterscheidet Epiph. zwischen *προσκύνησις* u. *τιμή*; erstere gebührt Christus, letztere Maria (panarion haer. 79, 4, 8; 9, 5; Holl: SbB 1916, 857). — *Προσκύνησις* (adoratio) hat übrigens oft die Bedeutung: Verehrung durch Kußhand bezeugen; dazu W. Kroll: PW Suppl. 5, 518f; Dölger, Sol sal. 9/14.

II. Entwickelte Bilderverehrung u. Bildersturm. a. Formen des Kultes. In eine neue Epoche tritt die Geschichte des B. im 6. u. 7. Jh.; seit dieser Zeit häufen sich die Zeugnisse in einer auffallenden Weise. Es findet sich jetzt am Grab des Heiligen (Mirac. Demetr. 22), in Mönchszellen (Joh. Mosch. prat. spir. 45. 180) u. Häusern (Arculf. loc. sanct. 3, 5 [CSEL 39, 294/5]; Mirac. Cosmae et Dam. 15, 9. 19 Deubner; V. Simeon. Thaumastor. [die Vita ist unveröff.; die Stelle bei Holl, Ges. Aufs. 2, 390, 3b]), auf Schiffen (Theoph. a. m. 6102 [298, 16 de B.]), ja selbst in Gefängnissen (Euagr. h. e. 5, 18). Ihm zu Ehren erbaut man Kirchen (ältere Legende von Kamuliana 3. 4. 5. 6 [Dobschütz 5**/7**]). Man ehrt es durch Licht (jüng. Legende von Kamuliana 7 [Dobschütz 17**]; Joh. Mosch. prat. spir. 180) u. Weihrauch (jüng. Legende von Kamuliana ebd.), durch Kuß (Act. Maxim. Conf. [Mansi 13, 40 A]; zum Kuß der Götterbilder W. Kroll: PW Suppl. 5, 518) u. Waschung (Euagr. h. e. 4, 27; über Kuß u. Waschung im mittelalt. Ritual der röm. Kirche vgl. H. Grisar, Die röm. Kapelle Sancta Sanctorum u. ihr Schatz [1908] 43/5). Von einer Proskynese vor dem B. berichten Mirac. Cosm. et Dam. 13, 35 Deubner; eine Salbung scheint Mirac. 15, 21 vorausgesetzt. Man geleitet das B. wie das Kaiserbild in feierlicher Prozession (ält. Legende von Kamuliana 6 [Dobschütz 6**]; ebd. 7 [Dobschütz 7**] wird der Vorgang zur Parusie Christi in Beziehung gesetzt; zum Kaiserbild s. u.). Man trägt es bei solchen Gelegenheiten auf einem Thron (Liturg. Trakt. über d. Edessabild 2 [Dobschütz 111**]; ebd. sind in Begleitung des B. zwei goldene Zepter u. 12 Rhipidia, ferner Weihrauchfässer u. Lichter erwähnt, das Volk singt Kyrie eleison; ein hundertmaliges Kyrie eleison [zur Zahl Dölger, Sol sal. 58/61] erwähnt Bened. Can. [PL 78, 868]). Ja man fährt es auf dem kaiserlichen Wagen (s. u.). Geheimnisvolle Kräfte wohnen jetzt dem B. inne; als Ausdruck dessen entstehen seit dem 6. Jh. zahlreiche Legenden von *Acheiropoieta. Es heilt Krankheiten (Dobschütz 128/30; Mirac. Demetr. 217; Mirac. Cosm. et Dam. 13. 30 Deubner; Mansi 13, 65 D/E). Oft ist es nicht das B. direkt, sondern das Öl, das aus ihm quillt, durch das die Menschen Heilung erfahren (V. Eutych. 45 [PG 86, 2, 2328]; das wundertätige B. von Sozopolis wurde auch auf dem Nicaenum II genannt: Mansi 13, 125 A; Öl fließt auch aus dem Marienbild bei Arculf. 3, 5). Ein anderes Mal fallen Tautropfen vom Erlöserbild auf den Kranken nieder u. heilen ihn (V. Theod. Syceon. [Mansi 13, 92 A]). Mit Wasser, mit dem man das Edessabild gewaschen hatte, benetzt sich das Volk die Augen (Liturg. Trakt. 4 [Dobschütz 112**]). Bezeichnend ist auch die Wandlung, die das Heilkraut durchmacht, das Euseb. bei Beschreibung der Paneasstatue erwähnt (h. e. 7, 18, 2f); ursprünglich Teil der Statue, wird es in der jüngeren Überlieferung zum immer neu nachwachsenden Kraut, das aus der Berührung mit der Statue wunderbare Heilkräfte empfängt (Dobschütz 201). Ganz allgemein sagt das Nicaen. II: ‚auch die Bilder der Heiligen wirken Wunder u. Heilungen' (Mansi 13, 24 D; ähnlich 65 D; über Heilungen durch Götterbilder s. Weinreich 137/61). Man trägt deshalb kleine B. bei sich, ‚zur eigenen Sicherung' (Mirac. Cosm. et Dam. 13, 5 D.). Häufig erfährt der Kranke Heilung oder doch das Versprechen naher Heilung im Schlaf (s. *Incubatio); der Heilige erscheint dem Kranken dann in der Form, die er von seinem B. her kennt (s. u.). Noch heute legt man in Griechenland den Kranken unter dem B. des Heiligen nieder (B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen [1871] 77). Man

dankt dem Heiligen, indem man sein B. ganz oder teilweise vergoldet (zum antiken Brauch vgl. oben Sp. 308). In Megaspilion findet sich ein bekanntes Marienbild, dessen eine Hand vergoldet ist; es führt den Beinamen *χρυσοχείρα* (B. Schmidt aO. 73); man heftet auch mit Wachs Münzen an das B. (Weinreich 137; zum gleichen Brauch im heutigen Griechenland Schmidt aO. 73). Zur Sitte der Votivbilder vgl. unten II c 5. — Wie den einzelnen, so schützt das B. den Staat u. die Stadt (Anbringung am Stadttor: Festpredigt zur Translat. des Edessa-B. 31 [Dobschütz 65**]; zum Apollon *προπύλαιος*, der am Tor der Stadt der Pest den Zugang verwehrt, vgl. Weinreich 150; Götter als Stadthüter: E. Norden, Priesterbücher [Lund 1939] 146). Man nimmt es mit in den Kampf gegen die Feinde des Reiches (Theoph. Sim. 2, 3, 4 [73, 24 de Boor] = Theoph. a. m. 6078 [255, 15f de Boor]: *ὅστις τὰς οὐρανίους ταξιαρχίας συμμάχους προσελάβετο*; über himmlische *σύμμαχοι* BCH 55 [1931] 111/5; Georg. Pisid. exped. Pers. 1, 139f = Theoph. a. m. 6113 [303, 17 de Boor]; Euagr. h. e. 4, 27 = Mansi 13, 192B). Im zuletzt genannten Fall setzt das Wasser, mit dem das heilige B. gewaschen war, das Holz der feindlichen Minen in Brand. Man trägt es in Notzeiten über die Wälle (Predigt zum Gedenktag der Belagerung Kpels iJ. 626 [Dobschütz 131*]; man hat in der Prozession mitgenommen die B. Christi, Marias [*ἀρχιστράτηγος*] u. das Kreuz) oder durch die Straßen der Stadt (röm. Prozession in der Langobardengefahr iJ. 753: Lib. Pont. v. Steph. II [1, 443 Duch.]; sie heißt letania). Als unheilabwehrend erscheint das röm. Erlöserbild auch in der v. Leon. IV. Diesmal ist es ein basiliscus, der in einer Höhle haust u. mit seinem Pesthauch die Stadt bedroht u. vor dem eine ähnliche Prozession die Bürger Roms schützt (Lib. Pont. 2, 110 Duch.). Nach dem Sieg zieht es dann auf kaiserlichem Wagen im Triumph in die Stadt ein (Scyl.-Cedren. 2, 412, 21 Bonn; Nicet. Chon. 26, 1 Bonn). — Dem Heiligen gegenüber nimmt das B. eine eigentümliche Stellvertretung ein (s. u. II e). Vor ihm schwört man Eide (Joh. Damasc. or. 2, 21; Dobschütz 272**), man erwählt es zum Paten bei der Taufe eines Kindes (Theod. Stud. ep. 1, 17). Über Rechtshandlungen vor Götterbildern vgl. E. Peterson, Das Buch von den Engeln (1935), Anm. zu 80, 18; Ehekontrakte vor dem Kaiserbild U. Wilcken: SavZRom 30 (1909) 505/7. Die Ehre, die dem B. erwiesen wird, kommt letzten Endes dem Heiligen zu (*ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸν πρωτότυπον διαβαίνει*); ebenso trifft aber auch seine Verunehrung den Heiligen (Arculf. 3, 5 [CSEL 39, 294/5]; hierher gehören die B. des Arius, Macedonius, Sabellius u. Eunomius, die in Kpel in öffentlichen Latrinen den Boden bedeckten: Patria 2, 43 [Preger 173, 7]; bis in die Gegenwart sticht man in mohammedan. Ländern christl. B., die etwa neu gefunden werden, die Augen aus). Der Heilige selbst rächt den Frevel, der seinem B. angetan wird. Zahlreiche Wundergeschichten haben derartige Bestrafungen zum Gegenstand (Sozom. h. e. 5, 21; Arculf. 3, 4 [CSEL 39, 288/90]; Theod. Anagn. h. e. 1, 15 = Theoph. a. m. 5955 [112, 29 de Boor]; Theoph. a. m. 6218 [406, 5 de Boor]; Joh. Ephes. 3, 3, 29; weitere Geschichten aus den Akten des Nicaenum II bei Schwarzlose 169/71; über antike Strafwunder Weinreich 138. 147). Besonders beliebt sind Geschichten, die aus der Wunde, die man dem B. beigebracht hat, Blut fließen lassen (zum Ganzen Dobschütz 280**/83**; über antike Blutwunder Weinreich 146_{10}). Brände u. Naturkatastrophen können dem B. nichts anhaben (ält. Legende von Kamuliana 5 [Dobschütz 6**]). Häufig erzählt man Geschichten von sprechenden B.; sie sollen vor allem die Beseeltheit des B. illustrieren (Theoph. a. m. 6094 [285, 4 de Boor]; über die Beseelung des Götterbildes Weinreich 145_3; daß B. tot seien, war ein beliebtes Argument der heidn. wie christl. B.-Bekämpfung; noch bei Epiphanius spielte es eine Rolle). Als einen Gegenstand höherer Wirklichkeit erweist die B. der Lichtglanz, den sie immer wieder ausstrahlen (Anon. Piac. brev. de Hieros. 44; Greg. Tur. glor. mart. 20; vgl. auch Dobschütz 50_1).

b. Erhaltene B. Erhalten hat sich aus dieser Zeit nur wenig. Einige Ikonen frühester Zeit (6./7. Jh. eher als 5./6. Jh., wie Wulff meint) besitzt die Geistl. Akademie in Kiew (Wulff-Alpatoff Abb. 2. 3. 8; sie stammen aus dem Katharinenkloster auf dem Sinai); zwei weitere Tafeln die Berliner Museen (ebd. Abb. 6) u. die Bibliothek in Washington (ebd. Abb. 7). Die beiden erstgenannten waren durch einen Deckel verschließbar, wohl mit Rücksicht auf ihre leichtere Transportierbarkeit. Goldgrund oder doch goldene Nimben deuten die ‚Doxa' des Heiligen an. — Diesen tragbaren Ikonen auf Holz reiht sich eine Gruppe von Freskobildern kleinen Formats an, wie sie sich in S. Maria Antiqua erhalten haben (Wilpert, Mos. Taf. 196, bes. 2 u. 4). Ihre niedrige Anbringung in Winkeln oder an Pfeilern schaffen auch hier ein persönliches Verhältnis des Beters zum B., wie es Voraussetzung jeder Verehrung ist; noch heute sind sie Gegenstand der Verehrung des römischen Volkes, das vor

ihnen seine Blumen niederlegt. — Nicht im gleichen Maße wahren diese persönliche Note Einzelbilder von Heiligen etwas größeren Formats; doch ist es auch hier das Motiv persönlicher Devotion, dem sie ihr Dasein verdanken. Beispiele sind die B. der hl. Anna u. der Makkabäischen Mutter mit ihren Söhnen in Maria Antiqua (Wilpert, Mos. Taf. 159. 163), das B. des hl. Lukas in der Commodillakatakombe (Wilpert, Mos. Taf. 147), die B. der hll. Demetrios u. Sergios an den Chorpfeilern der Demetriosbasilika in Saloniki (Ch. Diehl-Le Tourneau-Saladin, Les monuments chrét. de Salonique [1918] Taf. 33, 2; 28) u. a. Die Grenze gegenüber älteren Einzelbildern von Heiligen (wie dem B. der hll. Polygamus, Sebastian u. Quirinus im Lichtschacht der Caeciliengruft oder der hll. Liberius u. Xistus in Praetextat), die diesen Verehrungscharakter noch nicht erkennen lassen, ist fließend u. kaum scharf zu ziehen. Fließend bleiben auch die Grenzen zum Votivbild mit Stifterfiguren. Schon das eben genannte B. des hl. Demetrios zeigt den Heiligen mit zwei Kindern. Ähnliche Bilder auch in der schon dem 8. Jh. angehörenden Kapelle der hll. Quiricus u. Julitta in S. Maria Antiqua (Wilpert, Mos. Taf. 183/4). Eines der ältesten Beispiele dieser Art (noch 6. Jh.) die Madonna der Turtura in der Commodillakatakombe (Wilpert, Mos. Taf. 136). Auch hier zeigen die stets vor dem B. liegenden Blumen, wie stark das Volk seinen Charakter als verehrtes B. empfindet. Dagegen haben die Votivbilder im Seitenschiff der Demetriosbasilika in Saloniki (Diehl-Le Tourneau-Saladin Taf. 31/4) einen mehr dokumentarischen Charakter; es sind Weihungen dankbarer Menschen, die durch den Heiligen Heilung empfangen haben.

c. Vorformen einer B.-Verehrung. 1. Das Götterbild. Die Formen, in denen der Bilderkult in dieser Zeit uns begegnet, haben ihre vielfältige Vorgeschichte bis in die Antike hinein. Mannigfaltig sind die Zusammenhänge mit der Verehrung des Götterbildes. Die Übernahme ist wohl selten eine direkte; vermittelnd schiebt sich das Brauchtum des Volkes dazwischen (einige Hinweise oben). Im einzelnen sind die Zusammenhänge für uns selten überschaubar; fast immer müssen wir uns mit der Feststellung der Tatsache begnügen. — 2. Das Kaiserbild. Durchsichtiger ist für uns eine Reihe von anderen Verbindungslinien. Zunächst die vom Kaiserbild u. seiner Verehrung. Als die Kirche von Diobulion abgebrannt ist, führt man das B. feierlich in der Provinz herum; es ist dieser Umzug für den Berichterstatter ein Abbild des adventus Christi. Es handelt sich, wie die Andeutung zeigt, um das Zeremoniell, das sich bei der Versendung der Kaiserbilder entfaltet (über adventus = παρουσία als Terminus der höfischen Sprache A. Deissmann, LO[4] 314/20; die Übertragung auf Christus ist nur ein Ausschnitt aus dem allgemeineren Vorgang der Angleichung Kaiser-Christus: s. *Christusbild). Eine solche Bildaussendung geschah unter allen Ehren, die dem Kaiser selbst gebühren; mit Kerzen u. Weihrauch holte man das B. in die Städte ein (zum Zeremoniell der ἀπάντησις: E. Peterson, D. Einholung d. Kyrios: ZsystTh 7 [1929/30] 682). Die B. selbst waren mit Lorbeer bekränzt: laureatae (zum Ganzen vgl. H. Kruse, Studien z. offiziellen Geltung d. Kaiserbildes [1934] 34/50 u. *Kaiserbild). Für die Aufstellung der Kaiserbilder im Amtslokal sind die Insignienbilder der Notitia dignit. zu vergleichen (Omont Taf. 17. 39. 40. 62. 64); von Bedeutung sind vor allem die der Praefecti praet. (Omont 17. 62): 2 Kerzen flankieren das Kaiser-B. Am Gründungstage der Stadt Kpel führt man dort ein hölzernes B. des Kaisers mit der Tyche auf einem Wagen in den Zirkus (zum Einzug der B. vor den Spielen: PW Suppl. 4, 817/8). Das B. ist bekränzt, Soldaten mit Kerzen in den Händen geleiten es; im Zirkus angekommen erweisen ihm Kaiser u. Volk die Proskynese (Malal. 322, 6 Bonn; Chron. pasch. Ol. 277, 2 [530, 2 Bonn]; Parastaseis 38 [42, 8 Preger]; Patria 42 [172, 20 Preger]; Suidas s. v. Milion; Th. Preger: Hermes 36 [1901] 466/9). Am gleichen Tage ehrt man auch das B. des Stadtgründers auf seinem Forum durch Weihrauch, Kerzen u. Gebete (Philost. h. e. 2, 17). Die Formen kultischer Verehrung vor allem des Christusbildes, finden in diesen Bräuchen ihre nächste Parallele. Daß man sich dieses Zusammenhanges übrigens wohl bewußt war, zeigt die häufige Berufung der Bilderfreunde auf das Kaiserbild u. seine Verehrung (Mansi 13, 68 E. 69 B. 72 B; dazu die Schwarzlose 151_3 mitgeteilten Stellen aus Joh. Dam.). Konsequenterweise bekämpfen die Libri Carol. auch den Kult der Kaiserbilder: Cap. de imag. 3, 15 (PL 98, 1142). — 3. Das Bischofsbild. Daneben steht eine andere Reihe von Denkmälern, die bisher kaum beachtet wurde u. die für das Heiligenbild eine große Bedeutung bekommt, das Bischofsbild. Es gibt frühe Reihen von Bischofsbildern in Rom (S. Peter u. S. Paul) u. Ravenna (S. Apollinare in Classe; J. Bolten, Imago clipeata [1937] 78/87); sie wachsen heraus aus dem Gedanken der Sukzessionsreihe, erfahren aber keine kultische Verehrung. Einer solchen Reihe muß auch das B. des Epiphanius angehört

haben, das auf dem Nicaenum II als cum multis titularibus picturis in seiner Bischofskirche erwähnt wird (Mansi 13, 295D). Seit zunächst nicht feststellbarer Zeit hat auch der Bischof ein Bildnisrecht. Wir erfahren davon am ausführlichsten durch die Kirchengeschichte des Joh. Ephes. Es gehört zu den ersten Regierungshandlungen eines neuen Bischofs, daß seine B. aufgehängt werden (3, 1, 11; 36, 2, 27). In den dogmatischen Kämpfen der Zeit war die Neubesetzung des Bischofsstuhles oft eine gewaltsame; die B. des abgesetzten Vorgängers werden dann herabgenommen u. zerbrochen (3, 1, 36; 2, 27, 34; 3, 20, 31). Man trägt sie zum Spott mit dem Kopf nach unten zum Forum (3, 3, 16). Wer die B. des abgesetzten Bischofs nicht herabnimmt, setzt sich einer Anklage aus (3, 2, 27). Daß es sich um Gemälde auf Tafeln handelt, geht aus der gleichen Stelle hervor. Der Brauch ist heute noch bekannt aus römischen Kirchen. Über weitere Ehrungen solcher B. erfahren wir leider nichts; sie werden nicht wesentlich anders gewesen sein als beim Kaiserbild. Die Grenzen zur eigentlichen religiösen Verehrung sind naturgemäß kaum scharf zu ziehen, um so mehr als manche dieser Bischöfe schon zu Lebzeiten fast wie Heilige verehrt wurden (vgl. die Vita des auch bei Joh. von Ephesos in den oben genannten Stellen erwähnten Eutychius: PG 86, 2, 2273/2390). Vorläufer sind in mancher Beziehung die oben erwähnten B. des Martin v. Tours u. Paulin v. Nola (Id), nur mit dem Unterschied, daß es sich hier um eine mehr private Ehrung handelte. — 4. Die imagines illustrium. Die Entwicklungslinie, die vom Kaiser- u. Bischofsbild kommt, überschneidet sich an dieser Stelle mit einer anderen, die von der Verehrung der imagines illustrium u. vom antiken Porträtbild überhaupt ausgeht. Schon oben war darauf hingewiesen, daß die öffentliche Aufhängung der B. des Martin v. Tours u. des Paulin v. Nola an heiliger Stätte ihre mannigfachen Vorläufer hat in der Aufhängung der imagines clipeatae berühmter Männer an Tempeln (s. *imago clipeata; zum Bildnisrecht von Privaten Mommsen, STR 1^3, 450f mit Anm). Ein Beispiel privater Verehrung der B. des Vergil überliefert Plin. ep. 3, 7, 8 aus dem Leben des Silius Ital. Auch an die Verehrung der B. des Plato, Aristoteles u. Pythagoras bei den Karpokratianern (oben Ic) sei hier noch einmal erinnert. Ebenfalls ist mehrfach überliefert der Brauch, die imagines maiorum zu bekränzen (PW 9, 1102; Mommsen aO. 446). Erwähnt sei schließlich noch die technische (Enkaustik) u. formale Abhängigkeit der ältesten erhaltenen Ikonen vom Mumienporträt der mittleren u. späten Kaiserzeit (Wulff-Alpatoff 4/6). — 5. Votivbilder. Eine letzte Quelle ist in den Votivbildern zu sehen, die dankbare Menschen der heilenden oder helfenden Gottheit weihten (E. Reisch, Griechische Weihgeschenke [1890]). Als Votivbild erklärt sich auch Euseb. die Statue in Paneas (h. e. 7, 18, 4). Er sagt (ebd.) unter Bezugnahme auf B. Christi u. der beiden Hauptapostel, die er irgendwo gesehen hatte: ,War es doch zu erwarten, daß die Alten sie als ihre Retter (σωτῆρες) ohne Überlegung gemäß ihrer heidnischen Gewohnheit auf solche Weise zu ehren pflegten.' Was eine frühe Generation noch als heidnisch empfand, hat für die Menschen des 6. u. 7. Jh. offenbar alles Anstößige verloren. Ein B. des Eutychios weihte damals ein dankbarer Künstler, dem der hl. Bischof die Hand geheilt hatte (V. Eutych. 53). Ein silbernes B., welches den Heiligen darstellte u. ihn selbst neben den Seinen, weihte ein anderer dem Daniel Stylites; es trug die Unterschrift: ,Vater, bitte für uns, die wider dich gesündigt haben, um Vergebung bei Gott' (V. Daniel. Styl. 59 [Anal. Boll. 32, 1913, 178, 21]). B. dieser Art haben sich in der Demetrioskirche in Saloniki u. in S. Maria Antiqua in Rom erhalten (oben IIb). — 6. Pilgerandenken. Umgekehrt gingen die B. verehrter Personen als Pilgerandenken u. wundertätige Heilmittel hinaus in alle Welt. In Rom standen, u. zwar schon vor der Mitte des 5. Jh., im Eingang zu zahlreichen Werkstätten kleine B. des älteren Simeon; sie sollten Schutz u. Sicherheit verleihen (Thdrt. rel. hist. 25 [PG 82, 1473A]; das älteste Zeugnis dieser Art). Ähnlich berichtet die Vita des jüngeren Simeon von einem Krämer, der das B. des Heiligen über der Tür seines Ladens anbringt (es ist der gleiche Brauch, wie wenn man B. am Stadttor anbringt; oben II a) u. es mit Lichtern u. Vorhängen ziert (V. Sim. Thaumastor.; die Stelle bei Holl, Ges. Aufsätze 2, 391, 3c). Das B. war dem Kaufmann vom Heiligen selbst gegeben zum Schutz gegen einen Dämon, der ihn zeitweise überfiel u. zu ersticken drohte. Die Form dieser B. war vermutlich die gleiche, wie wir sie aus der Vita der hl. Martha, der Mutter des Simeon, kennen. Hier sind es kleine Tontäfelchen mit dem B. des Heiligen, εὐλογίαι genannt, die die Pilger mitnehmen (V. s. Marthae 54 [ASS Mai 5, 418]). Zerrieben haben sie heilende Wirkung (ebd. 55); sie sind im Grunde nichts anderes als der hl. Staub, durch den der Heilige in anderen Fällen das Wunder wirkt. Erscheinungen wie die genannten finden sich zuerst in den Kreisen der Styliten; die derb volkstümliche Frömmigkeit, die diese

Kreise kennzeichnet, hat offenbar das Aufkommen des B. bei ihnen besonders begünstigt (zum Ganzen Holl, Anteil). Daß die syrische Herkunft der Styliten auf den Vorgang von Einfluß gewesen sei (Holl, ebd.), scheint mir nicht genügend begründet; Anknüpfungspunkte fand gerade der primitive Volksglaube überall in Menge. Für die Form der Eulogien wird man hinweisen dürfen auf die von A. Alföldi besprochene Gruppe antiker Tonmodeln (Diss. Pannon. Ser. 2, 10 [1938]). Ähnliche Terrakottaprägungen aus christl. Zeit fanden sich in großer Zahl in der Menasstadt (Beisp. bei C. M. Kaufmann, Dritter Bericht über die Ausgrabungen der Menasheiligtümer [1908] Abb. 62).

d. Bekämpfung der Bilder, Bilderstreit. Die Einbürgerung der Bilderverehrung vollzog sich nicht ohne innere u. äußere Widerstände. Zur Geschichte des Bilderstreites vgl. Schwarzlose 36/75; Bréhier; Caspar, Geschichte des Papstt. 2, 647/68; G. Ostrogorsky, Geschichte des byz. Staates (1940) 103/25 u. 138/46; hier weitere Lit. Ein Bild der Quellenlage gibt Ostrogorsky aO. 97/9. Das Schrifttum der Bilderstürmer ist weitgehend zerstört; was erhalten blieb, sind Zitate in den Schriften ihrer Gegner. Die Briefe Leos III sind in ihrem wesentlichen Inhalt in den röm. Antworten erhalten (zur Frage dieser Briefe Ostrogorsky, Débuts; Caspar, Papst Gregor II 29). Auszüge aus den Schriften Konstantins V stehen bei Nikephoros (Ostrogorsky, Stud. 8/11). Die Beschlüsse der bilderfeindlichen Synode von 754 sind uns bekannt durch große Auszüge, die auf dem Nicaenum II vorgelesen wurden (act. VI), die des Konzils von 815 wieder durch ihre Bekämpfung bei Nikephoros (Ostrogorsky, Stud. 48/51). — Im Einzelnen durchläuft die Bilderfeindschaft alle Stufen von der Ablehnung der Verehrung der B. über die Forderung nach Zerstörung der in Kirchen tief angebrachten (d. h. der Verehrung zugänglichen) B. bis zur radikalen Ablehnung der B. überhaupt. Bei letzteren schreitet der Ikonoklasmus vielfach weiter zur Ablehnung jeglichen Marien- u. Heiligenkultes. Man beruft sich dabei (zur Theologie der Bilderfeinde Schwarzlose 76/101; Ostrogorsky, Bilderstr.) auf die Bilderverbote des AT (Brief des Germanos an Joh. v. Synada [Mansi 13, 100 C]; Brief Gregors II an Leo III [Caspar, Papst Gregor II 72]; Joh. Dam. imag. or. 1, 4. 5. 6. 7) ebenso wie auf einzelne Stellen des NT; genannt werden hier vor allem Joh. 4, 24 u. Act. 17, 29 (Oros von 754 [Mansi 13, 280 E]; Joh. Dam. imag. or. 1, 7). Im patristischen Beweis spielen Eusebius u. Epiphanius eine besondere Rolle (Oros [aO. 292 D. 313 A/D]; vgl. oben I f). Die entscheidenden Gründe aber sind doch theologischer Natur, u. zwar ist es das Christusbild, um das die Diskussion in erster Linie geht. Man knüpft hier an Gedanken an, die bereits die ältere Bekämpfung der B. entwickelt hatte (oben I f). In seiner göttlichen Natur sei Christus unfaßbar (ἀκατάληπτος) u. infolgedessen auch ‚unmalbar' (ἀπερίγραπτος; Constantin. V frg. 5. 13 Ostrog.; Synode v. 815 frg. 14 Ostrog.; Joh. Dam. imag. or. 1, 4. 7. 15 u. a.; Mansi 13, 101 B. 340 E). Was der Künstler als B. Christi ausgibt, das ist nur das B. eines ‚bloßen Menschen' (ψιλὸς ἄνθρωπος; Constantin. V frg. 7. 13 Ostrog.). Ja mehr als das. Wenn der Künstler hier vorgibt, Christus zu malen, so trennt er entweder die beiden Naturen, die in Christus eine unauflösliche Einigung eingegangen sind, oder er vermischt beide Naturen in unzulässiger Weise (indem er sagt, im B. der Menschheit sei die Gottheit mit dargestellt). In beiden Fällen schließt die Bilderverehrung einen christologischen Irrtum ein (Constantin. V frg. 1/15 Ostrog.; Oros der Synode von 754 [Mansi 13, 252/60]). Ein echtes B., u. das ist wohl die entscheidende Aussage, muß dem abgebildeten Gegenstand ‚wesensgleich' (ὁμοούσιος) sein (Constantin. V frg. 2 Ostrog.). Das einzig denkbare B. Christi ist deswegen die Eucharistie (Constantin. V frg. 16/24 Ostrog.; Oros der Synode von 754 [Mansi 13, 261/4]). Jeder andere Bilderkult ist verkappter Nestorianismus oder Monophysitismus, ja letzten Endes Götzendienst, denn er gibt totem Stoff (Oros der Synode von 754 [Mansi 13, 268 C]) Ehren, die Gott allein gebühren. Ähnliche Überlegungen bestimmen die Stellungnahme zum Heiligenbild. Auch der Heilige ist im Grunde nicht darstellbar. Der Künstler kann wohl seine irdische Existenz malen, nicht aber die Herrlichkeit, die ihn jetzt umgibt. Jedes B. beraubt den Heiligen seiner ‚Herrlichkeit' (δόξα), dient also nicht, wie es vorgibt, der Ehre (τιμή) des Heiligen, sondern seiner Verunehrung (Oros der Synode von 754 [Mansi 13, 276 D. 277 D]).

e. Die Theologie der Bilderfreunde. Quellen sind für die erste Periode vor allem die Briefe des Patriarchen Germanos (Mansi 13, 100/28) u. die drei Reden des Joh. Damascenus (PG 94, 1232/1420; vgl. Menges), für die zweite die Schriften des Theodoros von Studion (PG 99) u. des Patriarchen Nikephoros (PG 100, 205/850; Pitra, Spicilegium Solesm. 1, 302/503 u. 4, 233/380), ferner die Akten des 7. allgem. Konzils (Mansi 12, 951/1154; 13, 1/496). Für die Stellung des Abendlandes sind von Bedeutung die

Briefe Gregors II (der Brief an Germanos bei Mansi 13, 92/100, die Briefe an Leo ebd. 12, 959/82; zur Frage dieser Briefe die oben genannten Untersuchungen von Ostrogorsky u. Caspar; ebd. 72/89 der Text nach der vatik. Hs.) u. Hadrians I (MG Epist. 5, 1, 5/57; Mansi 12, 1055/71; zum Ganzen Ostrogorsky, Rom u. Byzanz), ferner die Libri Carolini (MG Conc. 2 Suppl.). — Die Auseinandersetzung über das AT wurde vorbereitet durch die Apologetik gegen die Juden, insbesondere durch Leontios (zur Überlieferung Schwarzlose 37f). An der gleichen Stelle setzt auch die Apologetik der Bilderfreunde wieder ein. Das B.-Verbot des AT war nur vorübergehender Natur, bedingt durch die besondere Lage des jüdischen Volkes (Joh. Dam. or. 1, 8. 15; 2, 8. 20). Es bezieht sich auch nur auf das B. des unsichtbaren Gottes (Joh. Dam. or. 2, 9; 3, 9); andere B. wie die Stiftshütte, die Bundeslade mit den Cherubim, die B., die den salomonischen Tempel schmückten, kennt auch das AT (German. ep. ad Thom. Claud. [Mansi 13, 121 B]; Gregor. II ad Germ. [ebd. 97 BC]; Joh. Dam. or. 1, 15. 17. 20; 2, 13). Nirgendwo in der Schrift sind diese B. mißbilligt, im Gegenteil, der Apostel bezieht sich ausdrücklich auf die Cherubim über der Bundeslade (Brief des German. aO.; gemeint ist Hebr. 9, 5). Schließlich wird auch darauf hingewiesen, daß der ganze Alte Bund, genannt werden als Beispiele der brennende Dornbusch, die eherne Schlange, die Bundeslade u. vieles andere, nur ein B. des Zukünftigen ist (Joh. Dam. or. 2, 20. 23; 3, 22. 36), ja daß Gott selbst den Menschen nach seinem B. schuf (Joh. Dam. or. 2, 20). Eine nur geringe Rolle spielt in dieser Argumentation das NT: gelegentlich wird hingewiesen auf 1 Cor. 13, 12. Dagegen stützt man sich wieder sehr auf die Tradition; auf ihr liegt das Schwergewicht des positiven Beweises. Die Verehrung der B. gilt dem 8. Jh. schon ganz als apostolische Einrichtung. Zum Beweis beruft man sich auf das Abgarbild, auf die B., die man dem hl. Lukas zuschrieb, u. auf das B. von Paneas (German. ep. ad Thom. Claud. [Mansi 13, 125 D]; Greg. II ep. ad Germ. [Mansi 13, 93 D]; Joh. Dam. or. 1, *Μαρτ.* [PG 94, 1262 B]; 3, *Μαρτ.* [PG 94, 1369/73]). In ihrer Mehrzahl sind die Stellen den großen Vätern des 4. Jh. entnommen; von jüngeren ist vor allem Leontios viel zitiert (vgl. die Übersicht für Joh. Dam. bei Menges 151/8). In der Hauptsache sind die Zitate als verläßlich anzusehen (von 119 Zitaten bei Joh. Dam. ließen sich 100 feststellen; über Ausnahmen Dobschütz 111/4*); doch ist zu beachten, daß sie zum Teil, ähnlich der Argumentation aus dem AT, B. in einem weiteren Sinne verstehen. Ergänzt wird der Traditionsbeweis durch zahlreiche Wundergeschichten, die die Berechtigung u. Nützlichkeit der Bilderverehrung auf ihre Weise illustrieren (s. oben). Das entscheidende theologische Argument ist auch hier der Hinweis auf die Menschwerdung. Gott ist seiner Natur nach ,unmalbar' (*ἀπερίγραπτος*). Erst dadurch, daß der Logos Fleisch annimmt, wird die Möglichkeit eines B. geschaffen (German. ep. ad Joh. Synad. [Mansi 13, 101 A/B]; Joh. Dam. or. 1, 4. 8; 3, 6. 8; Nic. II [Mansi 13, 164 E. 188 D. 244 A. 284 A]; besonders ausgebaut ist dieser Gedanke bei Theod. Stud. ref. [PG 99, 456 C. 460 B; weiteres Material bei Schwarzlose 190/201]). Auch das Abendland (Gregor II) greift den Gedanken auf, der hier in breiter Ausführlichkeit für das gesamte Leben Christi, Geburt, Taufe, Abendmahl, Tod, durchgeführt wird (Greg. II ep. ad German. [Mansi 13, 96]; ep. 1 ad Leon. imp. [Z. 95/125 Caspar]; zur besonderen abendländischen Note der Argumentation: Caspar, Gesch. d. Papstt. 2, 649). Das B. wird in diesem Zusammenhang zum Bekenntnis zur wahren menschlichen Natur Christi (German. ep. ad Joh. Synad. [Mansi 13, 101 B]; ep. ad Thom. Claud. [Mansi 13, 116 AB]). Bilderfeindschaft untergräbt die Wirklichkeit der Menschwerdung u. damit die Erlösung überhaupt (Nic. II [Mansi 12, 1034 A]; Theod. Stud. ep. 190 [PG 99, 1580 D]). — Den besonderen Sinn des B. sieht man in der memoria (*ἀνάμνησις*, *ὑπόμνησις*). Die B. erinnern uns an die Heilstaten Gottes u. an die Taten der Heiligen (German. ep. ad Joh. Synad. [Mansi 13, 101 C/D]; Leont. contra Iud. [PG 93, 1600 B. 1605 A]; Joh. Dam. or. 1, 13. 17. 18; 3, 23). Im gleichen Sinne äußert sich auch der Oros des Nic. II; je häufiger wir ein B. beschauen, desto stärker wird in uns die Erinnerung u. die Sehnsucht nach den Urbildern (Mansi 13, 377 D: *πρὸς τὸν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν*). Und desto mehr werden wir zur Nachahmung ihrer Taten angefeuert (Joh. Dam. or. 1, 21; 2, 4. 6; Germ. ad Thom. Claud. [Mansi 13, 117 B]). Es sind die alten Gedanken der Frühzeit, an die man hier anknüpfen konnte (oben I b). Abendländisches Denken bleibt im wesentlichen bei diesen Argumenten stehen, am extremsten wohl die Libri Carolini, für die sich der Sinn des B. vollkommen in seinem pädagogischen Nutzen erschöpft; auch der alte Gedanke der Belehrung der Ungebildeten kehrt hier wieder. Durch die Anschauung führen sie uns zur Verehrung der Urbilder; das B. als solches wird nicht verehrt. Es ist das alte, in der abendländischen Kirche

schon zur festen Tradition gewordene Gedankengut Gregors des Gr., das hier wieder auflebt. — Ganz anders die griech. Theologie. Für sie stellt das B. nicht nur etwas Heiliges oder einen Heiligen dar, sondern ist selbst etwas Heiliges. Im Abbild ist etwas von der Heiligkeit des Urbildes gegenwärtig (Theod. Stud. antirrh. 1 [PG 99, 344B]: *οὕτως καὶ ἐν εἰκόνι εἶναι τὴν θεότητα εἰπών τις οὐκ ἂν ἁμάρτῃ*). Man spricht in diesem Zusammenhang von einem ,Teilhaben' (*μεταλαμβάνειν*: ebd. u. Niceph. antirrh. 1 [PG 100, 261B]; vgl. Procl. in Tim. comm. 3, 155, 18 Diehl: *μετέχειν θεοῦ*). Zentraler Begriff der gesamten Bildertheologie ist der der Eikon (*εἰκών*). Man findet diesen Begriff im Denken des Neuplatonismus bzw. Philos vor (H. Willms, Eikon [1935]). In christl. Theologie sind es die großen Väter des 4. Jh., die ihn übernehmen u. in den Dienst ihrer christologischen Spekulation stellen (Christus ein B. des Vaters; vgl. die Auszüge bei Menges 46/52). Daneben ist es vor allem die Stelle Gen. 1, 27, an die, vorbereitet durch Philo, eine umfängliche Eikon-Spekulation sich anschließt (Menges 53/6). Schließlich ist es Dionysius Areopagita, der diesem Gedanken in breitester Form Eingang in die patristische Theologie verschafft. Er ist neben den großen christologischen Schriften des 4. Jh. der eigentliche Vermittler des neuplatonischen Gedankengutes; sein Einfluß auf die Theologie der Bilderfreunde kann nicht leicht überschätzt werden. Für ihn ist alles Sichtbare ein B. des Unsichtbaren, u. umgekehrt werden wir durch die sinnfälligen Bilder zum göttlichen Schauen emporgehoben (eccl. hier. 1, 2 = Joh. Dam. or. 1, *Μαρτ.* [PG 94, 1261A]). Joh. Dam. umschreibt den Sinn des Wortes *εἰκών* or. 3, 16 folgendermaßen: *Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστιν ὁμοίωμα, καὶ παράδειγμα, καὶ ἐκτύπωμά τινος ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον.* Es ist vor allem der Begriff der Ähnlichkeit (*ὁμοίωμα, ὁμοίωσις*), durch den man den Sinn der *εἰκών* zu umschreiben sucht; das B. ist dem Urbild (*πρωτότυπον*) in einer noch näher zu beschreibenden Weise ähnlich (German. ep. ad Joh. Synad. [Mansi 13, 101ACD]; Joh. Dam. or. 1, 9; Niceph. antirrh. 1 [PG 100, 277A]; das Wort schon in der Überschrift des Logos des Epiphanius über die B.). Daneben spricht man von einer Nachahmung (*μίμησις*) des Urbildes (Niceph. aO.; German. ep. ad Joh. Synad. [Mansi 13, 101E]; wir ahmen wieder das B. nach: Joh. Dam. or. 1, 21). — Das B. ist ein Abdruck des Urbildes (*ἐκτύπωμα*: Joh. Dam. or. 3, 16; Theod. Stud. antirrh. 1 [PG 99, 337C], oder *σφραγίς*: Theod. Stud. antirrh. aO.; B. vom Siegelring des Kaisers: Theod. Stud. cult. sacr. imag. [PG 99, 504D]). Etwas Entsprechendes, nun ins Volkstümliche gewandelt, meinen wohl auch die zahlreichen Legenden, die davon zu erzählen wissen, wie das B. durch Abdruck entstanden ist (zB. B. Christi an der Geißelungssäule [Dobschütz 71]; Veronikabild [ebd. 248f]; der Gedanke des Abdrucks liegt fast regelmäßig den B. auf Leinwand [ebd. 41. 135/7] u. auf Ziegeln [ebd. 138f. 172f; zum Ganzen 81 u. 269/71] zugrunde). Gleiches gilt von den nicht minder zahlreichen Legenden, die berichten, wie bei Erscheinungen der Heilige durch die Ähnlichkeit mit seinem B. erkannt wird (Mirac. Demetr. 66. 84. 150. 210; Sophron. mirac. ss. Cyri et Joannis 52 [PG 87, 3, 3617]; Conc. Nicaen. II: Mansi 13, 33A.D; Hadrian. I ep. ad Const. et Iren.: Mansi 12, 1059C). — Diese Ähnlichkeit ist keine Ähnlichkeit der *οὐσία* (insofern trifft die Kritik der Bilderfeinde [s. o.] gar nicht das Wesen der Sache), sondern eine Ähnlichkeit des *εἶδος* (Theod. Stud. antirrh. 1 [PG 99, 337C]; Niceph. antirrh. 3 [PG 100, 408B]), oder der *ὑπόστασις* (Theod. Stud. antirrh. 3 [PG 99, 420D]; ep. 2, 161 [PG 99, 1504B]). Deswegen haben auch Prototyp u. B. den gleichen Namen; die Ähnlichkeit ist auch eine Ähnlichkeit *κατὰ τὸ ὄνομα* (Mansi 13, 252D. 257D) oder *κατὰ τὸ ὁμώνυμον* (Theod. Stud. antirrh. 1 [PG 99, 341C]). Theod. Stud. geht zuletzt so weit, zu sagen: *οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἡ Χριστοῦ εἰκὼν ἢ Χριστὸς παρὰ τὸ τῆς οὐσίας δηλαδὴ διάφορον* (Theod. Stud. antirrh. 3 [PG 99, 425D]). Nur was das eine *φύσει* ist, ist das andere *σχέσει* (Theod. Stud. antirrh. 1 [PG 99, 344B]). — Man erklärt das Gesagte gern durch den Vergleich mit dem Kaiserbild, auch hierin folgt man nur der christologischen Literatur des 4. Jh. (vgl. die Stelle bei Athan. Arian. 3, 5 [PG 26, 322B], die auf dem Conc. Nicaen. II [Mansi 13, 69B], bei Joh. Dam. or. 3, *Μαρτ.* [PG 94, 1404C/1405A] u. bei Theod. Stud. antirrh. 2 [PG 99, 360AB] wieder erscheint; der Vergleich von Kaiser- u. Götterbildern auch bei Julian. frg. ep. [377, 17ff H.]). Zwischen dem Kaiser u. seinem B. besteht eine Ähnlichkeit des *εἶδος* u. der *μορφή*, so daß der, welcher das B. sieht, auch den Kaiser sieht. Und umgekehrt, wer den Kaiser sieht, erkennt ihn an der Ähnlichkeit mit seinem B. (vgl. das oben über die Erscheinungen von Heiligen Gesagte, die der Fromme durch ihre B. erkennt). Im gleichen Zusammenhang findet sich auch die offenbar von Joh. beeinflußte Stelle (an der betr. Stelle hat Athan. das Verhältnis Vater-Sohn im Auge): ,Ich (das B.) u. der Kaiser sind eins; denn was du an mir siehst, das schaust

du auch an jenem.' Mehrfach wiederholt ist auch die Stelle aus den Schriften des Anastas. Antioch., die betont, das das B. die Stelle des abwesenden Kaisers vertritt, daß es dagegen überflüssig wird, sobald der Kaiser selbst anwesend ist (Ep. ad Simon. Bostr. [PG 89, 1405A]; Joh. Dam. or. 2, *Μαρτ.* [PG 94, 1316C]; or. 3, *Μαρτ.* [PG 94, 1412B]; Conc. Nic. II [Mansi 13, 56E]). — Der Gedanke der Stellvertretung, der hier ausgesprochen ist, ist in gewisser Weise grundlegend für den B.-Begriff überhaupt. Im B. ist Christus selbst bzw. der Heilige gegenwärtig (vgl. Symm. rel. 3 [281, 20 Seeck]: praesentia numinis). Diese Gegenwart ist vor allem auch eine Gegenwart der Kraft u. Wirkfähigkeit des Urbildes (die B. sind voll *θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος*; Johannes Damascen. or. 2, 14 [PG 94, 1300B]; vgl. auch Julian. or. 5[207, 25 H.]: *ἔχει ... δύναμίν τινα μείζω καὶ θειοτέραν*, u. Sozom. h. e. 7, 15: *δυνάμεις δέ τινας ἐνοικῆσαι αὐτοῖς*). Volkstümlicher Beweis hierfür sind die zahlreichen Wunder, die durch die B. geschehen. Prinzip der Heiligkeit u. Macht des B. ist das gleiche wie beim lebenden Heiligen u. bei Christus, nämlich der Hl. Geist (Joh. Dam. or. 1, 19). Die B. sind ‚überschattet' vom Hl. Geiste (Joh. Dam. or. 2, 14: *εἰκόνων ... θείου πνεύματος ἐπισκιαζομένων χάριτι*; ähnlich V. Sim. Thaumast.: Holl, Ges. Aufsätze 2 [1928] 390, 3b: *ἐθαυματούργει ἐπισκιάζοντος τῇ εἰκόνι τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματος ἁγίου*; das Wort aus Luc. 1, 35), erfüllt von Hl. Geiste (Joh. Dam. or. 1, 20 [PG 94, 1252A]: *Πνεύματος ἁγίου πεπληρωμένα*). — Durch die B. nehmen auch wir Teil an der Heiligkeit der Urbilder; die B. werden zu Vermittlern der Heiligkeit, die sie andeuten u. enthalten (Mansi 13, 132E [es handelt sich um eine der abschließenden Erklärungen des Konzils]: *καὶ ἐν μετέξει γίγνεσθαί τινος ἁγιασμοῦ*; das Wort *μεταλαμβάνειν* auch 269E u. 309D). Das B. rückt damit theologisch in die nächste Nähe der Sakramente, es wird selbst ein *μυστήριον*. — Die Verehrung des B. gilt nicht, wie man den Bilderfreunden vorwarf, der Materie des B., dem Holz oder Stein (Greg. II ep. ad Leon. [Z. 156/60 Caspar]; German. ep. ad Thom. Claud. [Mansi 13, 116BC]; Joh. Dam. or. 1, 16; 2, 14; Theod. Stud. ep. 2, 161 [PG 99, 1504B]), sondern dem im B. Dargestellten (*ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν*, erklärt der Oros des Conc. Nic. II: Mansi 13, 377E). Nicht das *γήινον χῆμα*, sondern der *οὐράνιος χαρακτήρ* ist für die Bilderfreunde Gegenstand ihrer Verehrung (Mansi 13, 68E). Verdeutlicht wird das Gesagte wieder gern durch den Vergleich mit dem Kaiserbild. Auch hier gelten bei der Versendung der B. eines neuen Kaisers die Ehrungen der Behörden u. des Volkes ja nicht der materiellen Tafel oder den Farben, sondern dem B. (*χαρακτήρ*) des Kaisers (Mansi 13, 68E; ähnlich das B. vom kaiserlichen Siegel; Leont. c. Jud. 5, zit. bei Joh. Dam. or. 3, *Μαρτ.* [PG 94, 1384D]; man beruft sich in diesem Zusammenhang fast immer auf Basil. spir. s. 18: *ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει* [PG 32, 149C; das Zit. festgestellt durch F. X. Funk: ThQS 70, 1888, 297f]; zum Verständnis Menges 9_5; auch im Oros des Conc. Nic. II wird die Stelle zitiert: Mansi 13, 377E). Ähnlich ist es mit der Verunehrung der B.; auch sie geht auf das Urbild zurück (Or. adv. Const. Cab. [PG 95, 307C]; Mansi 13, 57A. 69C; Theod. Stud. ep. 2, 23 [PG 99, 1159B]). Auch das wird wieder durch Vergleich mit dem Kaiserbild veranschaulicht (Anast. Antioch. ep. ad Sim. Bostr.; zitiert bei Joh. Dam. or. 2, *Μαρτ.* [PG 94, 1316D]) u. volkstümlich durch zahlreiche Erzählungen über Strafwunder (s. o.). Die eigentliche Begründung liegt auch hier wieder in dem Hinweis auf die Ähnlichkeit zwischen B. u. Urbild; Christus wird in seinem B. *ὁμοιωματικῶς* angebetet (Theod. Stud. ep. 2, 217 [PG 99, 1656C]). Dabei ist die Verehrung von Christus u. seinem B. ähnlich wie beim Kaiserbild nur eine (Theod. Stud. antirrh. 2 [PG 99, 364AB]; Mansi 13, 72BD; *ὁ γοῦν προσκυνῶν τὴν εἰκόνα, ἐν αὐτῇ προσκυνεῖ τὸν βασιλέα· ἡ γὰρ ἐκείνου μορφὴ καὶ τὸ εἶδός ἐστιν ἡ εἰκών*: Mansi 13, 69C). Entwicklungsunterschiede innerhalb der Theologie der Bilderfreunde können hier außer Betracht bleiben. Von der Anbetung Gottes (*λατρεῖα*) u. der ihm allein geschuldeten *τῆς λατρείας προσκύνησις* ist die Verehrung der B. ganz u. gar verschieden; die ihnen erwiesene Ehrung ist nur eine *προσκύνησις κατὰ τιμήν* (Joh. Dam. or. 1, 8. 14; 3, 27/41; Theod. Stud. antirrh. 1 [PG 99, 348D]). Auch die Verehrung des B. Christi ist konsequenterweise nur eine *προσκύνησις κατὰ τιμήν*; denn es zeigt nur die *μορφή* seiner Menschheit (Theod. Stud. ep. 2, 212 [PG 99, 1640C]). — Weihungen von B. (vgl. oben Sp. 332 u. Wissowa: PW 4, 896/902. 2356/9) aus dieser Zeit sind mir nicht bekannt geworden; der besondere Charakter des B. beruht nicht auf einer irgendwie gearteten Weihe, sondern ganz auf der Ähnlichkeit mit dem Prototyp. — Abschließend sei noch bemerkt, daß die ganze Diskussion um das B. stillschweigend gemalte B. im Auge hat. Das mag mit dem Fehlen jeglicher Großplastik in dieser Zeit zusammenhängen; der Kampf um

das B. war konkret eben ein Kampf um Tafel- oder Mosaikbild (ihnen gleichzustellen sind die Flachreliefs). Doch bleibt der griech. Kirche aus der Zeit des Bildersturms ein tiefes Mißtrauen gegen das ‚geschnitzte B.'; Großplastik, sei es als Freiplastik, sei es als Kathedralplastik (man denke an die großen Bilderprogramme abendl. mittelalterl. Kirchen) hat in ihr weder im Mittelalter noch in der Neuzeit eine Rolle gespielt.

L. Bréhier, La querelle des images (1904). – E. Caspar, Papst Gregor II u. der Bilderstreit: ZKG 52 (1933) 29/89. – Ch. Clerc, Les théories relatives aux cultes des images chez les auteurs grecs du IIe siècle après J. Chr. (1915). – E. v. Dobschütz, Christusbilder: TU NF 3 (1899). – W. Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern (1930); Zur bilderfeindlichen Bewegung des 8. Jh.: Festschr. J. Ficker (1931) 40. – J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (1907); Der Bilderstreit des heidn. Altertums: ARW 19 (1916/9) 286/315. – V. Grumel, Art. Culte des images: DThC 7, 1 (1922) 766/844. – K. Holl, Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung: Philotesia, P. Kleinert dargebracht (1907) 53/66 = Ges. Aufs. 2, 388/98; Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung: SbB 1916, 828/68 = Ges. Aufsätze 2, 351/87. – G. Kittel-v. Rad-Kleinknecht: Art. εἰκών: ThWb 2, 378/96. – A. Knöpfler, Der angebl. Kunsthaß der ersten Christen: Festschr. Hertling (1913) 41/8. – H. Koch, Die altchristl. Bilderfrage nach den lit. Quellen (1917). – G. Ladner, Der Bilderstreit u. die Kunstlehren der byzant. u. abendl. Theologie: ZKG 50 (1931) 1/23. – H. Menges, Die Bilderlehre des Johannes von Damaskus (1938). – G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzant. Bilderstreites (1929); Les débuts de la querelle des images: Mélanges Ch. Diehl 1 (1930) 235/55; Rom u. Byzanz im Kampf um die Bilderverehrung: SemKond 6 (1933) 73/88. – U. Rupp, Kultbild u. Mysterienbild im Abendland. Phil. Diss. Würzb. 1950 (ungedr.). – K. Schwarzlose, Der Bilderstreit (1890). – O. Weinreich, Antike Heilungswunder (1909). – O. Wulff-M. Alpatoff, Denkmäler der Ikonenmalerei (1925). *J. Kollwitz.*

Bildbeschreibung s. Ekphrasis

Bildersprache. 1. Voraussetzungen. Die Sprache bezeichnet primär Verhältnisse des sinnlich wahrnehmbaren Bereichs; für den sinnlich nicht zugänglichen Bezirk muß sich die Sprache einer bildhaften Ausdrucksweise bedienen, also ursprünglich vollständig Bildersprache sein. Die Sprachentwicklung läßt aber das Bildhafte vieler Ausdrucksweisen nicht mehr zum Bewußtsein kommen; viele selbst offenkundige Metaphern werden so konventionell, daß sie kaum noch als übertragene Redeweise empfunden werden (abgeblaßte Metaphern). Deshalb können auch bildliche Ausdrücke weiterleben, die einer vergangenen Kulturstufe angehören, während jedes Zeitalter für seine ihm eigentümliche Bildersprache nur die für sein Empfinden wertvollen Sachbereiche benützt u. damit seine seelische Verfassung verrät. Als Bildersprache werden im folgenden nur die sprachlichen Ausdrucksweisen zusammengefaßt, die durch einen Unterschied zwischen Bild u. Wirklichkeit das Bildhafte bewußt werden lassen. Die Zahl der möglichen Sprachbilder ist inhaltlich fast unbegrenzt; aber nur ein Teil davon hat weiterreichende Gültigkeit erlangt u. sich lange lebendig erhalten können; ihre große Zahl verbietet, mehr als nur das Formale herauszuarbeiten; für die einzelnen wichtigeren Bildvorstellungen sind die betreffenden Artikel einzusehen.

2. Formen der Bildersprache. Zur Bildersprache gehören Vergleich u. Gleichnis, Metapher u. Allegorie; nicht hierher gehört die Personifikation, die Totes u. Abstraktes lebendig u. konkret auffaßt; ebenso nicht die Typologie, die heilsgeschichtlich begründet ist; gelegentlich läßt sich allerdings schwer entscheiden, ob ein Typus oder eine Allegorie vorliegt (Cant.; Gal. 4, 22/31). Beim Vergleich wird die Verknüpfung von Bild u. Sache durch eine Vergleichspartikel ausgesprochen; die Erweiterung u. Ausführung eines Vergleichs führt zum *Gleichnis, das dadurch eigenes Leben u. relative Selbständigkeit gewinnt; eine Gleichniseinleitung, oft auch ein abschließender Satz, verknüpft Bild- u. Sachseite miteinander. Vergleich u. Gleichnis halten Bild- u. Sachseite auseinander, so daß keine Verschmelzung u. durchgängige Parallelität zustandekommen muß; sowohl auf der Bild- wie auf der Sachseite können Überschüsse vorhanden sein, die sich nicht decken u. vergleichen lassen, ein Umstand, der das Verständnis von Gleichnissen oft erschwert. Die Metapher besteht in der unausgesprochenen Übertragung der Bezeichnungen der Bildseite auf die Sachseite, so daß eine gewisse Verschmelzung von Bild u. Sache entsteht. Die Erweiterung u. Ausgestaltung der Metapher führt zur Allegorie (zu unterscheiden von der Allegorese als Methode), die Bild- u. Sachseite zu einer Einheit verbindet, indem die Bildseite möglichst in allen Punkten parallel zur zugrundeliegenden, aber nicht genannten Sachseite ausgeführt wird; alle Elemente der Allegorie haben auf der Sachseite ihre Entsprechung, die Allegorie wird zu einer kunstvollen Aufeinanderfolge von Metaphern. Metapher u. Allegorie setzen das Bild statt der Sache, Vergleich u. Gleichnis neben die Sache. Die Über-

gänge zwischen den einzelnen Formen der Bildersprache sind mannigfaltig u. entziehen sich einer adäquaten logischen Einordnung. Eine bedeutungsvolle Sonderform ist die unechte Metapher, die sich äußerlich kaum von der echten (literarischen) Metapher unterscheidet, aber mehr als eine bloße Ähnlichkeit zur Grundlage hat, nämlich eine ursprüngliche Identität von Bild u. Wirklichkeit; zB. sind ursprünglich die Dämonen eine heulende Hundemeute; erst später werden die Dämonen mit Hunden nur noch verglichen. Diese unechten Metaphern bilden einen kultur- u. religionsgeschichtlich bedingten Schatz von Bildvorstellungen, die nicht der freien Erfindung entspringen wie die literarischen Formen der Bildersprache. Allerdings gehen die unechten Metaphern häufig in echte über u. stellen einen großen Teil der weitverbreiteten Sprachbilder. Ein ursprünglich nicht als Allegorie geschaffener Text wird durch die *Allegorese als exegetische Methode allegorisch gedeutet u. dadurch a posteriori zu einer Allegorie (exegetische Allegorie); dafür sind besonders gut Gleichnisse geeignet, die bei allegorisierender Interpretation exegetisch u. homiletisch scheinbar ergiebiger werden. Das Gemeinsame aller Formen der Bildersprache beruht auf einer Ähnlichkeit zwischen Bild u. Wirklichkeit; durch Anschaulichkeit u. Gefühlsbetonung vermittelt die Bildersprache einerseits eine unersetzliche Werterfahrung, die gerade durch die schillernde Unbestimmtheit Reichtum u. Tiefe ahnen läßt; andrerseits gestattet die Bildersprache in ihrer lehrhaften Verwendung eine oft überraschende Verdeutlichung eines schwierigen Sachverhalts.

3. Verwendung. Die Bildersprache gehört zum Leben der poetischen, rhetorischen u. literarischen Produktion; es entwickelt sich eine Topik der bildlichen Ausdrucksweise, die auch eine Theorie nach sich zieht (antike Theorien bei Calasanctius 7/85), um vor allem dem Redner Anweisungen zu geben. Aber auch stark lehrhafte Tendenzen bemächtigen sich der Bildersprache, besonders des Gleichnisses, sowohl zur Darstellung wie zur Argumentation (Lehrgleichnisse der Rabbinen u. Jesu; philosophische Gleichnisse; Tier- u. Pflanzenfabeln); selbst die exegetische Allegorie wird so verwandt (zB. Gal. 4, 22/31). Die Bildersprache ist wesensgemäße Ausdrucksform der Prophetie u. Apokalyptik, der Mystik u. Offenbarungsliteratur, der religiösen Hymnik u. der liturgischen Texte. Es handelt sich hier neben den allgemeinen Tendenzen zur Bildersprache um das *ἄρρητον* (ineffabile) im doppelten Sinn: das, was man nicht mit gewöhnlichen Worten aussprechen kann, weil es unfaßbar ist, aber auch was man nicht ausplaudern darf, weil es verhüllt bleiben muß. Daher benützt die sogen. *Arkandisziplin mit Vorliebe eine Bildersprache, die dem Uneingeweihten unverständlich ist, dem Wissenden aber um so mehr enthüllt, je stärker er zum Nachsinnen gereizt wird. *Traum u. *Orakel sind in Bildersprache chiffriert, ihre Deutung beruht auf der Kenntnis der bildlichen Ausdrücke, vor allem der unechten Metaphern. Die Scheu vor dem Aussprechen bestimmter Wörter (Sprachtabu) verlangt Ersatzbildungen, die häufig bildersprachlich sind (zT. euphemistische Metaphern, besonders im Bereich des Dämonischen u. Sexuellen).

4. Christliche Bildersprache. Die längst ausgebildete Technik der Bildersprache kann im christl. Bereich unbedenklich weiterverwandt werden, aber zunächst nicht der Bildervorrat ausgesprochen polytheistischer Färbung; seit dem 4. Jh. jedoch benützen christlich gewordene Literaten (zB. Proba, Ausonius, Ennodius, Apoll. Sid.) bildliche Ausdrücke mythologischer Herkunft, die zu leeren Formeln erstarrt waren. Für die christl. Bildersprache maßgebend ist die Entfaltung des durch Bibel u. spätjüdische Literatur übermittelten Bilderschatzes; die synoptischen Gleichnisse u. die johanneischen Bilderreden sind für die Entwicklung besonders wirksam gewesen. Die Bildersprache des Johannes zeigt ein eigenartiges Hin u. Her zwischen Bild u. Wirklichkeit (‚Doppeldeutigkeit'), das Bild u. Wirklichkeit nicht mehr eindeutig unterscheiden läßt. Die Welt, der die Bilder entnommen sind, gilt gewissermaßen als eine Scheinwelt, die nur mangelhafte Wirklichkeit besitzt; der wahre Weinstock usw. steht im Gegensatz zu den uns vertrauten Exemplaren. Bemerkenswert ist, daß auch sonst nicht allegoriefreudige Exegeten die synoptischen Parabeln fast stets als Allegorien betrachten u. auslegen. Die christl. Bildersprache schafft sich unter Führung der Bibel u. unter großzügiger Benützung des brauchbaren Bildmaterials nichtchristlicher Herkunft einen ungeheueren Schatz bildhafter Ausdrucksweisen; durch zahllose Assoziationen u. eine ausgeprägte Centotechnik fließt für jedes Stichwort anscheinend mühelos eine Fülle von Vorstellungen zu. Zunächst polemisch, dann aber auch positiv, wird antike Naturgeschichte (*Phönix, *Physiologus) u. antike Mythologie (Rahner) der christl. Bildersprache durch Umdeutung einverleibt. Erst im ausgehenden kirchlichen Altertum verfällt auch die Liturgie einer allegorischen Interpretation (*PsDionysius), während früher gerade die bilder-

sprachliche Spiritualisierung der Kultbegriffe (Wenschkewitz) bedeutungsvoll gewesen war.
5. Theologische Bedeutung. Während in der Antike die Bildersprache nur ihrem eigenen Gesetz gehorcht u. darin ihre Vollendung findet, gewinnt sie in der christl. Verkündigung eine eminent theologische Bedeutung; einigermaßen damit vergleichbar ist nur die Ausbildung einer philosophischen Terminologie. Die Bildersprache ist die Grundlage der theologischen Terminologie, die nur solange fruchtbar bleiben kann, als sie sich des Zusammenhangs mit der dahinter liegenden Bildvorstellung bewußt bleibt u. deshalb einem massiven Realismus wie einem leeren Nominalismus gleicherweise entgehen kann. Die frühchristliche Dogmengeschichte entfaltet sich zu einem guten Teil in dem Bemühen, die christl. Bildersprache wirklichkeitsgerecht zu verstehen u. die zahlreichen den gleichen Sachverhalt illustrierenden Bilder miteinander zum Ausgleich zu bringen.

G. Assfahl, Vergleich u. Metapher bei Quintilian (1932); Bibliographie bis 1932. – H. Blümner, Studien zur Geschichte der Metapher im Griechischen 1 (1891). – P. Calasanctius, De beeldspraak bij den heiligen Basilius den Grote (1941). – O. Casel, Zur Kultsprache des heiligen Paulus: Archiv f. Liturgiewiss. 1 (1950) 1/64. – O. Cullmann, Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums: Theol. Ztschr. 4 (1948) 360/72. – E. R. Curtius, Europäische Literatur u. latein. MA (Bern 1948) 136/52: Besprechung von Schiffahrts-, Personal-, Speise-, Körperteil- u. Schauspielmetaphern. – H. Degen, Die Tropen der Vergleichung bei Joh. Chrysostomus, Diss. Freiburg i. Schw. (1921). – P. Dhorme, L'emploi metaphorique des noms de parties du corps en Hebreu et en Akkadien (1923). – J. Dumortier, Les images dans la poésie d'Eschyle (1935). – E. Fader, Die B. der Evangelien (1937). – P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse u. die Gleichnisse Jesu (1904); Die Gleichnisse Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des ntl. Zeitalters (1929). – H. Fränkel, Die homerischen Gleichnisse (1921). – H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen (1924). – W. Havers, Neuere Literatur zum Sprachtabu: SbW 223, 5 (1946). – J. Hempel, Jahwegleichnisse der israelitischen Propheten: ZAW 42 (1924) 74/107. – H. Hörtnagel, Bausteine zu einer Grammatik der Bildsprache (1922). – I. Kulessa, Zur Bildersprache des Apollonios von Rhodos, Diss. Breslau (1938). – H. Mielke, Die Bildersprache des Aischylos (1934). – K. Pauer, Die Bildersprache des Euripides, Diss. Breslau (1935). – W. Pecz, Beiträge zur vergleichenden Tropik der Poesie: Berliner Stud. f. klass. Philol. u. Archäol. 3, 3 (1886); Bibliographie bis 1885. – N. Peters, Sache u. Bild in den messianischen Weissagungen: ThQS 112 (1931) 451/89. – H. Rahner, Griechische Mythen in christl. Deutung (1945). – G. Rieger, Die Bildersprache des Sophokles, Diss. Breslau (1934). – H. Ritter, Über die Bildersprache Nizamis (1927). – B. Schmidt, Die Bildersprache in den Gedichten des Syrers Ephräm, Diss. Breslau (1905). – K. L. Schmidt, Die B. in der johann. Apc.: Theol. Ztschr. 3 (1947) 161/77. – A. Schott, Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften (1926). – E. Schweizer, Ego eimi, die religionsgeschichtliche Herkunft u. theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden (1939). – W. Stählin, Zur Psychologie u. Statistik der Metaphern (1913). – J. Steinberg, Der Mensch in der Bildersprache des AT, Diss. Bonn (1935). – W. Straub, Die Bildersprache des Apostels Paulus (1937). – K. Tallqvist, Typen der assyrischen Bildersprache: Haqedem 1 (1907) 1/13; 55/62. – J. M. Tsermoulas, Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien (Kairo 1934). – H. Weinel, Die Bildersprache Jesu (1900). – H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe (1932). – H. Werner, Die Ursprünge der Metapher (1919). – A. Wünsche, Die Bildersprache des AT (1906). *A. Stuiber.*

Bildnis s. Porträt.

Bildung

A. Nichtchristlich. I. Griechen. Der Begriff der B. im Sinne der freien u. zugleich zuchtvollen Betätigung des Geistes sowie der Formung des Menschen durch das Verständnis der überkommenen geistigen Welt ist von den Griechen als einer der folgenreichsten aller ihrer Gedanken u. einer ihrer wichtigsten Beiträge zum Aufbau des Abendlandes in die Geschichte eingeführt worden. Die Frage, welche der zahlreichen schriftstellerischen Schöpfungen u. wissenschaftlichen Erkenntnisse notwendig anzueignen u. weiterzugeben seien, ist in nie verstummender Erörterung sehr verschieden beantwortet worden. Wahllose ‚Vielwisserei' glaubte unter seinen Zeitgenossen schon Heraklit beobachten zu können (Diels 22B 40; vgl. 129). Ein möglichst vielseitiges, aber geordnetes Wissen ist von den Sophisten empfohlen worden, nicht immer ohne Selbstgefälligkeit (Hippias), vornehmlich aber doch, weil sie in ihm das beste Mittel sahen, um sich im Leben zu behaupten (Protagoras). Später beschränkte sich der reine Wissenstrieb im wesentl. auf die Kreise der Gelehrten, die in den hellenist. Staaten zumeist ein abseitiges Leben führten. Einwände gegen solche Schätzung einer reichen Mannigfaltigkeit des Wissens ergaben sich, sofern nicht Neid (Aristot. rhet. 2, 23, 1399a

12/5) oder allgemeine Lebensverachtung (PsPlat. Axioch. 366d/e) zugrunde lag, aus der Besinnung auf den Zweck des Lebens. Gegen die Vielwisserei (πολυμαθίη) haben Heraklit (aO.) u. Demokrit (Diels 68B 65) sich ausgesprochen (s. auch Hippon: Diels 38B 3 m. Anm.); nur die unmittelbar nutzbringenden Kenntnisse hat, wie es scheint, Sokrates gelten lassen wollen (Xen. mem. 4, 7); von den Kynikern, Skeptikern u. Epikureern wurde der Wert des Wissens u. jeder B. in Zweifel gezogen oder geradezu bestritten. Die entscheidende Rechtfertigung der B. im Hinblick sowohl auf das Nichts- wie auf das Vieleswissenwollen hat Platon im ‚Staate' gegeben (zur Abwehr der πολυμαθία s. Plat. leg. 7, 811a/b. 819a; Stob. 2, 31, 96 p. 218 W. [‚Pythagoras']; ebd. 102 p. 219 W. [Sokrates?]; Diog. L. 2, 71 [Aristipp]; Athen. 13, 610b [Timon]; PsPlat. amat. 132/9; auch Aristot. fr. 51, 1484a 39 [= fr. 62 R.]?). Während Platon die überlieferte Dichtung nur in strengster, selbst den größten Werken gegenüber unduldsamer Auswahl anerkannte (2, 376e/3, 398b; 10, 595a/608b; ebenso leg. 7, 799e/802d. 810e/811e. 817; vgl. Gadamer, Verdenius, Weinstock), nahm er, wohl unter der starken Wirkung der Pythagoreer, die Wissenschaften für die Formung des künftigen Staatsmannes jedenfalls so weit in Anspruch, als sie in Gestalt der Zahlwissenschaften der Arithmetik, Geometrie, Stereometrie u. Musik den Geist zu reinigen u. zu schärfen vermochten u. ihn dadurch zur Bewältigung seiner höchsten Aufgabe, der in der Dialektik sich vollziehenden Erfassung des Guten, befähigten (7, 522c/530d; 533c/d; vgl. leg. 7, 817e/822c; 12, 967d/e). Gedanken Platons u. der Sophistik vereinigte Isokrates in seinen Anschauungen von der höheren B., die sich ihm als breite Literaturkenntnis, durch mathematische Schulung erzielte Klarheit des Denkens sowie gewandte Ausdrucksweise darstellte (bes. 11, 23; 15, 261/9; 12, 26/34; vgl. Burk). Diese Art der B. ist im Hellenismus zur Herrschaft gelangt, u. hat sich, nun gerne wieder als πολυμαθία bezeichnet, im Widerstand gegen alle Anfeindungen (s. o. über Kyniker, Skeptiker u. Epikureer; ferner Isocr. 15, 262; auch Sen. ep. 88) bis zum Ausgange des Altertums behauptet (Beispiele: Kaiser *Julianus, *Libanius, *Ammianus Marcellinus; vgl. W. Ensslin, Zur Geschichtsschreibung u. Weltanschauung des Ammianus Marcellinus = Klio Beih. 16 [1923] 35/41; der Ausdruck πολυμαθία etwa bei Anaxarchos: Diels 72B 1; PsPlat. Alcib. II 147a; Strab. 1 p. 1. 7; 3 p. 157; Philo congr. erud. grat. 15. 20; somn. 1, 205; Plut. Col. 1114f; Luc. salt. 33. 37; vgl. CIG 3088 = Ditt. Syll. 960_1; Plut. quaest. conv. 9, 746e; s. auch Eus. h. e. 6, 19, 9). Dabei hat die B. unter der Wirkung älterer Auffassungen (zB. Plat. Phaed. 107d; PsPlat. Epin. 986c/d; vgl. Krates: Anth. Pal. 7, 326) oft eine über das irdische Leben hinausreichende Bedeutung gewonnen, indem man annahm, daß die durch sie geläuterte Seele beim Tode in ein Dasein des reinen Glücks eingehen werde. Als Zeugnisse für solchen Glauben dürfen neben den einschlägigen Textstellen (etwa PsPlat. Axioch. 371c/d; Cic. consol. fr. 12 M. [= Lact. div. inst. 3, 19, 6]; rep. 6, 18; CIG 3019; s. Boyancé; Marrou, Mus. 231/57) wohl auch die zahlreichen Sarkophage betrachtet werden, die den Toten durch die Darstellung des Lesens, Schreibens u. Musizierens sowie durch die Wiedergabe der Musen selbst als geistigen Menschen erscheinen lassen (Marrou, Mus.; F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Par. 1942] 252/350; zurückhaltend A. D. Nock: AmJArch 50 [1946] 143f. 157; dazu K. Schefold, Orient, Hellas, Rom = Wissenschaftl. Forschungsber. 15 [Bern 1949] 200f).

II. Römer. Das durch ernstes Zweckbewußtsein gekennzeichnete Denken der Römer hat ein freies geistiges Leben aus eigener Kraft nicht hervorzubringen vermocht. Erst an dem bezwingenden Vorbild der Griechen haben die Römer gelernt, mehr als nur Nützliches zu leisten u. im besonderen ein Schrifttum zu schaffen, das die Welt in der Fülle ihrer Tatsachen u. Fragestellungen erfaßte u. dem röm. Wesen in zunehmender Vertiefung seines Selbstverständnisses bleibenden Ausdruck verlieh. Eine Zeitlang hatte für die Römer die Gefahr bestanden, sich entweder an die Griechen zu verlieren (Harder 295; als Einzelgestalten erkennbar A. Postumius Albinus [Gell. 11,8; Polyb. 39,1; Plut. Cato 12] u. T. Albucius [Lucil. 88/94 bei Cic. fin. 1, 9]; s. auch Cic. fin. 3, 5) oder aber sich in der Gegenwirkung zu verhärten (Cato). Der fruchtbare u. dauerhafte Bund mit dem Griechentum ist vor allem das Werk des jüngeren Scipio gewesen, den sein von Polybios gelenkter Bildungswille zum Inbegriff des einsichtsvollen u. menschlich vornehmen röm. Staatsmannes werden ließ (vgl. Reitzenstein). Als solchen hat ihn Cicero verehrt, der nicht nur im Leben ihm ähnlich zu werden suchte, sondern überdies in eindrucksvoller schriftstellerischer Darstellung das an Scipio gewonnene Bild des redemächtigen u. auf allen Gebieten beschlagenen Staatsmannes bis in die Einzelheiten ausgeformt hat. Eine gewisse Scheu, sich offen zu den meistens doch nicht sehr

hoch geschätzten Griechen zu bekennen, ist den Römern aber stets eigen geblieben (Cic. de or. 2, 4. 153. 156; vgl. 1, 221. 223f; in Verr. 2, 4, 4f; Cicero selbst ist in dem Bildungsstreben seiner Jugend als ‚Griechling' u. ‚Stubengelehrter' [*Γραικὸς καὶ σχολαστικός*] getadelt worden: Plut. Cic. 5, 2; vgl. Cic. de or. 2, 1; s. auch Dio C. 46, 18, 1; Trouard 72/4). Mit der Begründung der Kaiserherrschaft, die eine Umschichtung der gesellschaftlichen Verhältnisse brachte u. vor allem den kulturtragenden Adelskreisen die Führung des Staates entriß, verlor die B. das politische Ziel, durch das sie bisher im wesentlichen ihren Sinn empfangen hatte (über die freieren Auffassungen der ‚Jungrömer' s. U. Knoche, Eine röm. Wurzel lat. Persönlichkeitsdichtung: NJb 3 [1940] 238/52). Die Redekunst, die von ihrem alten Ansehen zehrte, verselbständigte sich zur fast schauspielerhaften Leistung, die nur noch der Unterhaltung einer übersättigten Zuhörerschaft zu dienen hatte (s. Bonner; echter Bildungswille jedoch bei Quintilian [1, 8, 12; 2, 18, 4]: E. R. Curtius 73f. 436/8), u. die Wissenschaft sank schnell zu immer dürftiger werdender Vielwisserei (‚curiositas') herab, deren Sammeleifer sich weitgehend auf bloße Sonderbarkeiten richtete (Marrou, Aug. 105/57, bes. 148f; vgl. 469/73; Auflehnung gegen sinnlos erscheinendes Fragen u. Wissen bes. bei Seneca, zB. brev. v. 13; ep. 45, 5; 88, 3/17. 32/42; 106, 11; 117, 18/33). In den Wirren des 3. Jh. lockerte sich auch die unmittelbare Verbindung mit dem Griechentum, so daß die Zahl derer, die in Bewahrung der alten, für die röm. B. kennzeichnenden Doppelsprachigkeit noch die griech. Rede beherrschten, im Laufe der Zeit spürbar geringer wurde (Norden 2, 594/6. 666_1; Traube 83f; Haarhoff 220/31; Marrou, Aug. 27/46; ders., Éduc. 345/58. 542/8; Bickel 67f. 212. 251. 311). Die Mitte u. das Ende des 4. Jh. wiesen unter günstigeren äußeren Umständen eine Neubelebung des Bildungswillens auf, der die verschiedensten Kreise der Bevölkerung ergriff, vor allem aber auf dem Boden Galliens sowie im stadtrömischen Adel sich zur Geltung brachte (R. Laqueur, Das Kaisertum u. die Gesellsch. d. Reiches: Probleme der Spätantike [1930] 1/33; Ensslin aO.; Cumont aO.; Marrou, Mus.; ferner Courcelle, Haarhoff, Kaufmann, Roger; wichtige, erst neuerdings erschlossene Zeugnisse sind die von dem altgläubigen Adel Roms jeweils zum Jahresbeginn verteilten Kontorniaten, deren sorgfältig ausgewählte Darstellungen vielfach auch die großen Schriftsteller der Vergangenheit zeigten: A. Alföldi, Die Kontorniaten [Budap. 1943] 70/80. 88/90). Die Verwirklichung dieses Bildungsstrebens vollzog sich vornehmlich in der Aneignung eines gedrungenen u. dabei farbenreichen Stils (‚eloquentia', ‚facundia'; vgl. Loyen; Curtius 157), der im besonderen die Kenntnis der alten sowie der altertümelnden Schriftsteller zutage treten ließ. Doch war man ebenso auch um das klassische lat. Schrifttum bemüht, das von den Tagen seiner Entstehung an zu allen Zeiten als der wertvollste Besitz der röm. Welt betrachtet worden ist. Die bis zur Textgestalt sich erstreckende Pflege dieser größten schriftstellerischen Leistungen einer bewunderten Vergangenheit ist für die letzten Altgläubigen Roms der feste Rückhalt ihrer kulturellen Selbstbehauptung gewesen (Schneider 253 zu 72, 26; Bickel 10/2; Marrou, Aug. 92f; Klingner; Lommatzsch; über Vorformen F. Altheim, Literatur u. Gesellschaft im ausgehenden Altertum 2 [1950] 244/57). Darüber hinaus aber hat das ‚sacrum studium litterarum' (Macr. 1, 7, 8; ähnlich der Ausdruck ‚sacrarum studia litterarum' bei Flor. Verg. orat. an poet. 3, 8; Würdigung des Macrobius bei Curtius 442/4), entsprechend der schon von Cicero vorgetragenen griech. Anschauung, immer auch als Gewähr für das Jenseits gegolten (s. o. A I aE.). Die Hoffnungen, zu denen sich der gebildete Mensch berechtigt fühlen durfte, sind im 5. Jh. von dem Afrikaner Martianus Capella in der Beglückung der Philologie selbst veranschaulicht worden, die, wie er es schildert, der Ehe mit Merkur gewürdigt wird u. als Mystin zu den Göttern emporsteigt (vgl. Courcelle 200/5).

B. Christlich. Jesus u. seine Jünger haben nach Herkunft, Umwelt u. Lebensrichtung der antiken B. völlig fern gestanden. Erst mit Paulus, der als gebildeter Jude seinerseits dem Hellenismus geistig verpflichtet war (Norden 2, 492/510), beginnt die Auseinandersetzung zwischen den auf ihre ‚Torheit' (s. bes. Mt. 11, 25 = Lc. 10, 21; 1 Cor. 1, 18/31; 3, 18/21) stolzen Bekennern der nun im Westen vordringenden neuen christl. Erlösungslehre u. der in Schrift u. Wort, in Staat u. Gesellschaft ihnen entgegentretenden antiken Gedankenwelt. Fremdes Bildungsgut wurde zunächst fast unmerklich von den bekehrten Gläubigen griech. u. lat. Zunge eingeführt, die ihren zuvor erworbenen geistigen Besitz u. dessen Ausdrucksmittel auch als Christen sich bewahrten u. nutzbar machten. Frühe Zeugnisse solchen Bildungschristentums sind etwa die dem Paulus zugewiesene Areopagrede Act. 17 sowie die Pastoralbriefe u. der 1. Klemensbrief (dazu M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag: SbH 1939; ders., Urchristentum 15f. 27;

zu 1 Clem. außer dem Kommentar von R. Knopf [1920] bes. A. v. Harnack, Das Schreiben der röm. Kirche an die Korinther [1929] 80/6; für Einzelheiten s. H. Fuchs, Augustin u. der antike Friedensgedanke [1926] 98/101; M. Dibelius, Rom u. die Christen im 1. Jh.: SbH 1941/2, 2, 18/29. 43; vgl. auch Norden 2, 499_2 über den Hebräerbrief). Der Zusammenhang zwischen der christl. u. der vorchristl. Welt ist besonders nachdrücklich von Justin hervorgehoben worden (etwa apol. 1, 46; 2, 10. 13). Trotzdem aber wurde der Mangel an B. noch lange als Wesensmerkmal der Christen betrachtet (s. Act. 4, 13; Orig. c. Cels. 1, 9; 3, 44. 49f. 55. 75; 6, 12/14; Min. Fel. 5, 4; 12, 7; Tert. adv. Prax. 3; Lact. div. inst. 5, 1, 18. 21; 5, 2, 17; Aug. en. in ps. 34, 2, 8 [PL 36, 338]; divin. daem. 14 [PL 40, 590]; de Labriolle, Réact. 152f. 398f; s. auch gleich unten die Stellen über die christl. Sprache). Auch hat es bei den Christen selbst zu allen Zeiten eine bewußte Wertschätzung der Unbildung gegeben (s. u.; vgl. J. H. Waszink, Komm. zu Tert. anima [Amsterd. 1947] 141f über die Berufung auf das gesunde Urteil der ,einfachen Leute').

I. Verhältnis zur antiken Redekunst. Statt der biblischen ,Fischersprache', die ebenso oft von den Altgläubigen verhöhnt wie von den Christen gerechtfertigt wurde u. die besonders in den ältesten lat. Übersetzungen recht ungeschliffen erscheinen mochte, bediente man sich schon sehr bald bei der Werbung wie auch in der Gemeindepredigt weithin der hochentwickelten antiken Redekunst, für die nicht nur die anspruchsvollsten unter den Hörern u. Lesern sich empfänglich zeigten. Grundsätzlich allerdings ist solche kunstvolle Rede trotz der tatsächlichen Anwendung zumeist verworfen worden. Zu den Urteilen über die Bibelsprache s. Norden 2, 457/60. 479/528, bes. 516/26; Eggersdorfer 118/23; de Labriolle, Réact. 25/7. 346f; Marrou, Aug. 473/7; Curtius 48f. 54/6. 80. 446f. 449f. (dort zum ,Entsprechungssystem' bei Hieron. ep. 53 [ad Paulin.], 8, 17: David als Simonides noster, Pindarus et Alcaeus, Flaccus, Catullus et Serenus; s. auch Hieron. chron. praef.: PL 27, 36). Die Kunstlosigkeit der Bibelsprache wird seit Tatian 29 u. Orig. c. Cels. 1, 62 oft verteidigt (Berufung auf Plat. apol. 17b/c u. Od. 22, 347f bei Isid. Pel. ep. 4, 30; vgl. unten). Die Sprache der lateinischen Bibel ist anscheinend besonders häufig beanstandet worden (Lact. div. inst. 5, 1, 15/7; 6, 21, 5f; Arnob. 1, 58f; Hieron. chron. praef.: PL 27, 36f; ep. 22, 30; 53, 9; in ep. ad Gal. 1, 1, 12 [PL 26, 323]; Aug. conf. 3, 5; catech. rud. 9, 13 [PL 40, 320]; doctr. christ. 4, 6, 10; 4, 7, 14 [PL 34, 93. 96]; Isid. Hisp. sent. 3, 13, 7). — Bemerkungen über die ,Fischersprache' finden sich in allen späteren Jahrhunderten; etwa Hieron. in Gal. 3 praef. (PL 26, 401); Paul. Nol. ep. 5, 6; Sulp. Sev. v. Mart. praef.: CSEL 1, 109f; Theodrt. graec. aff. cur. 1, 9; 5, 61. 64. 67. 76; auch 9, 6. 20f u. sonst; vgl. Tert. anim. 3, 3 (danach Hieron. ep. 12, 2); Lact. div. inst. 5, 2, 17; Arnob. 1, 50; Ambros. fid. 2, 13, 84; Ambrosiast. in 1 Cor. 1, 17; 4, 1; Hieron. ep. 53, 4; tr. de ps. 143 (Anecd. Mareds. 3, 2, 286, 8f); adv. Lucif. 14 (PL 23, 167); Aug. serm. 43, 5, 6; 87, 10, 12; 197, 2; 381 (PL 38, 256f. 537. 1023. 1683f); en. in ps. 36, 2, 14 (PL 36, 372); civ. D. 22, 5; Pelag. in 1 Cor. 1, 19; Cassian. inst. 12, 19; Orig. c. Cels. 1, 62; Greg. Naz. or. 5, 30 (PG 35, 701); 36, 4 (PG 36, 269); Joh. Chrys. in ps. 109 (PG 55, 273); c. Iud. et gent. 5 (PG 48, 820); vgl. Schneider 252 zu 70, 17; Waszink, Komm. zu Tert. anima² 119. — Allgemeine Äußerungen über Wert u. Unwert der Redekunst bei Norden 2, 529/37. 595_1; weiter etwa Clem. Al. strom. 1, 46/9; 2, 3; Basil. hex. 6, 2 (PG 29, 120f); Joh. Chrys. adv. oppugn. vit. mon. 3, 11 (PG 47, 367f; Berufung auf Plat. apol. 17b/c; vgl. oben); Lact. div. inst. 3, 13, 4f; Aug. conf. 5, 6 (vgl. 1, 16; 5, 3); doctr. christ. 2, 54f; 4, 2/10 (PL 34, 89/100); Isid. Hisp. diff. 2, 148; sent. 3, 13; Bibelstellen etwa Mt. 10, 19f; 12, 34/7; Mc. 13, 11; 1 Cor. 1, 17; 2, 4; 2 Tim. 2, 14/6. — Schlagworte der lat. Christen waren ,rusticitas' u. ,simplicitas' (die Stellen bei K. Sittl: ArchLatLex 6 [1889] 560f; H. Bruhn, Specimen vocabularii rhetorici ad inferioris aetatis latinitatem spectans, Diss. Marb. [1911] 21f; vgl. de Labriolle, Réact. 344; P. Lehmann, Die hl. Einfalt: HistJb 58 [1938] 305/16; Curtius 415). Die berühmteste auf den Stil bezügliche lat. Aussage steht bei *Gregor d. Gr., mor. prol. (= ep. 5, 53a) 5: loquendi artem ... servare despexi; nam .. non metacismi (E. Bickel: Mélanges Boisacq [Brüss. 1937] 73/6) collisionem fugio, non barbarismi confusionem devito, situs modosque et praepositionum casus servare contemno, quia indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati usw. Ähnlich hatte sich früher schon *Sulpicius Severus v. Mart. praef.: CSEL 1, 110 geäußert: decidi, ut soloecismis non erubescerem (Norden 2, 531_1). Die schriftstellerische Tätigkeit allerdings ist durch solche wohl eigentümlich römische Erklärungen nicht beeinträchtigt worden (vgl. oben Sp. 348f über das ähnlich geartete Verhältnis der älteren Römer zum Griechentum

sowie unten IIa u. b; maßgebend für den Unterricht Cassiod. inst. 2, 1 [gramm.]. 2 [rhet.]. 3 [dial.] u. Isid. etym. 1 [gramm.]. 2 [rhet.; dial.]; *Enkyklios Paideia). — Zur Redekunst ist auch die *Dichtung zu zählen, die in antiken Formen kirchliche, also inhaltlich zumeist schon feststehende Stoffe zum Zweck der Bekehrung oder häufiger noch der Glaubensstärkung behandelte (s. bes. Sedul. ep. ad Maced.: CSEL 10, 5; carm. pasch. 1, 37/59; vgl. Curtius 455/9 ; Raby).

II. Verhältnis zu den Klassikern. a. Osten. Da die Stilmuster, an denen man sich schulte, zugleich die vorzüglichsten Vertreter der antiken Welt- u. Lebensauffassung waren, ist das Christentum durch sie stets auch mehr oder weniger beunruhigt worden. Die Abwehr zeigt die verschiedensten Grade der Empfindlichkeit u. Schroffheit. Im allgemeinen sind jedoch den Christen des griech. Ostens die heftigen Zweifel ihrer lat. Glaubensbrüder erspart geblieben, u. es ist ihnen schon verhältnismäßig früh gelungen, einen anerkannten Ausgleich zu finden. Die Bildungsfeinde, die auch unter ihnen nicht fehlten, sind nach Tatian (s. bes. 1. 24/7) jedenfalls nicht mehr schriftstellerisch zu Worte gekommen (doch gab es bildungsfeindliche Verordnungen: Didasc. 1, 6 = Const. apost. 1, 6 p. 12f: gentiles.. libros penitus ne tetigeris usw.; dementsprechend Isid. Pel. ep. 1, 63; Vorsicht bei der Mädchenerziehung: Greg. Nyss. v. Macr.: PG 46, 961). Infolgedessen sind die Reden dieser Bildungsfeinde nur noch am Nachhall in den Werken ihrer Überwinder zu vernehmen (vgl. unten Sp. 357 zu Klemens; ferner Orig. c. Cels. 3, 44. 48; Greg. Naz. or. 43, 11 [PG 36, 508f]; carm. 2, 1, 12, 136/329 [PG 37, 1176/90]; Socr. h. e. 3, 16; Synes. Dio 5. 11 [PG 66, 1125. 1145]; ep. 153 [ebd. 1553/7]; eine Wirkung von Platons Urteil über die Dichter ist nicht zu verspüren; doch vgl. Theodrt. graec. aff. cur. 2, 6f). Das Recht u. die Pflicht der freien B. ist am eindrucksvollsten von den beiden großen Kappadoziern *Gregor v. Nazianz u. *Basilius verfochten worden, die selber ebenso wie manche andere Kirchenführer (zB. Amphilochius v. Ikonium, *Johannes Chrysostomos, *Theodor. v. Mopsuestia) in ihrer Jugend unbedenklich bei nichtchristl. Lehrern (*Libanius; Hochschule von Athen) studiert hatten. Sie empfahlen die Beschäftigung mit den Klassikern im Vertrauen auf die Urteilsfähigkeit der Christen, die unschwer imstande sein würden, das Wertvolle von dem Schädlichen zu scheiden (Gleichnis von der *Biene), u. wiesen ihr vor allem in der B. der Jugend, die zum tieferen Verständnis der Glaubenswahrheiten noch nicht die genügende Reife besäße, einen festen Platz an (Greg. Naz. or. 43, 11 [PG 36, 508]; bes. reizvoll carm. 2, 2, 4 u. 5; Amphiloch. Icon. [= ‚Greg. Naz.'] carm. 2, 2, 8, 33/61. 181/7 [PG 37, 1579/81. 1589]; Basil., Mahnworte an die Neffen). Eine ausführliche Rechtfertigung der B. findet sich ferner bei Socr. h. e. 3, 16: die B. der Heiden, die zu ihrem Teile ebenfalls von Gott mit Erkenntnis begabt worden sind (Rom. 1, 18/21), darf u. soll gemäß dem Wort des Paulus, daß alles zu prüfen u. das Beste zu behalten sei (1 Thess. 5, 21), in wägender Auswahl, die mit der Vorsicht der Münzmeister zu vollziehen ist (vgl. Greg. Naz. carm. 1, 2, 10, 874/6), angeeignet werden, um dann als Waffe (vgl. Min. Fel. 39; Lact. div. inst. 3, 1, 2; Paul. Nol. ep. 16, 11; Aug. doctr. christ. 4, 2) im Kampfe für das Wahre u. Gute Dienst zu leisten (s. auch unten Sp. 335). Wichtig ist als Rechtfertigungsschrift zugunsten der B. auch der ‚Dion' des *Synesios (s. bes. 4/10), der allerdings schwerlich vom christl. Standpunkt aus geschrieben ist. Einzelne kürzere anerkennende Aussagen über die B. stehen bei Orig. hom. in Exod. 2, 2 (GCS 29, 156: zu Ex. 1, 15/7); Joh. Chrys. adv. oppugn. vit. mon. 3, 12 (PG 47, 368); Isid. Pelus. ep. 2, 3; 3, 65. 393; PsClem. recogn. 10, 42. So ist die Bildungsfreude der griech. Kirche durchaus sicher begründet. Äußerungen wie Basil. ep. 223, 2 (PG 32, 824); Greg. Naz. carm. 1, 2, 10, 36/58; 2, 2, 7, 43/9; ep. 11; vgl. 39. 233. 235; in laud. Athan. PG 35, 1088 setzen sich dazu nur scheinbar in Widerspruch. — Für diese Bildungsfreude mußte das vom Kaiser *Julian am 17. 6. 362 erlassene wohlgezielte Verbot, die antiken Texte wie bisher im christl. Unterrichte zu benutzen (Cod. Theod. 13, 3, 5; Julian. ep. 61 [42 Hertl.; 72/5 Bidez; dazu ebd. S. 44/7]), einen harten Schlag bedeuten. Solange die Verordnung bestand (Widerruf Cod. Theod. 13, 3, 6 v. 11. 1. 364), vermochte man ihr auf christl. Seite nur unzulänglich entgegenzuwirken (die Nachrichten über den Versuch der beiden *Apollinaris, die Texte der Bibel in die Kunstformen des großen griech. Schrifttums [Epos, Drama, Lyrik, platon. Dialoge] umzugestalten, werden bezweifelt von Bardy 1934, 549; M. L. W. Laistner: Gnomon 21 [1949] 100f; s. auch Henning 166/75). Den Christen ist das Vorgehen Julians, das ihnen als eine besonders tückische Bosheit erschien, sehr nachhaltig im Gedächtnis geblieben (vgl. Greg. Naz. or. 4, 4/6. 100/10; 5, 39; Socr. h. e. 3, 12. 16; Soz. h. e. 5, 18; Theodrt. h. e. 3, 8; Philost. p. 81, 27. 38 Bidez; Zonar. 13, 12, 21; s. auch Amm.

Marc. 22, 10, 7; 25, 4, 20; Aug. civ. D. 18, 52; Oros. 7, 30, 3; s. auch C. J. Henning, De eerste schoolstrijd tussen kerk en staat onder Julianus den Afvallige, Diss. Nijmegen [1937]).

b. Westen. Im Abendlande haben die christl. Wortführer vielfach selber das antike Schrifttum von den Gläubigen fernzuhalten gesucht. Der bekannte Traum des *Hieronymus, der den ‚Ciceronianus' in ihm als den Widersacher des ‚Christianus' erscheinen ließ, ist nach Inhalt u. Erlebnisstärke für die Seelenlage des gesamten Abendlandes kennzeichnend. Hieronymus erzählt davon ep. 22 (ad Eustoch.), 30, vJ. 384 (rückblickend auf das J. 373; vgl. P. de Labriolle, Le songe de Saint Jérôme: Miscell. Geronimiana [Rom 1920] 227/35). In demselben Briefe findet sich § 29 das schroffe Wort: quid facit cum psalterio Horatius, cum evangelio Maro, cum apostolo Cicero? simul bibere non debemus calicem Christi et calicem daemoniorum (vgl. Tert. praescr. 7, unten Sp. 357; ähnlich sagt später Greg. M. ep. 11, 34 [vgl. unten Sp. 356]: in uno se ore cum Iovis laudibus Christi laudes non capiunt). Aus verwandter Stimmung redet Hieron. ep. 14 (ad Heliodor.), 11, um 375. Die Widersprüche in seinem Verhalten sind von Rufin. apol. 2, 6/8 (PL 21, 588/92) angegriffen worden; gegen diese Vorwürfe verteidigte sich Hieronymus adv. Ruf. 1, 30f; 3, 32 (PL 23, 421/3. 480f, vJ. 402). Schon vorher hatte er sich dazu in ep. 70 (ad Magn., um 399) geäußert, wo er sich u. a. in § 2 auf die Verwendung ‚weltlicher' Schriftstellen in 1 Cor. 15, 33; Tit. 1, 12; Act. 17, 28 berief (so auch schon Socr. h. e. 3, 16 [oben Sp. 354]; Clem. Al. strom. 1, 59, 2/4; vgl. Ambros. fid. 3, 1, 3f; s. ferner Hieron. in Gal. 3 praef. [PL 26, 399, vJ. 387]; zusammenfassend K. Sittl: ArchLatLex 6 [1889] 561f; vgl. Pease; Curtius 445f). Aus der Zeit der Traumerzählung stammt die entschiedene Warnung vor dem heidn. Bildungsgut in ep. 21 (ad Damas.), 13, vJ. 383. Dort wird von Hieronymus Rücksicht auf die im Geiste Schwächeren gefordert (ebenso ep. 22, 29; anders Greg. Naz. ep. 11), u. die weltliche B. mit den Schweinetrebern Lc. 15, 16 sowie mit dem der Reinigung bedürftigen kriegsgefangenen Weib Dtn. 21, 10/3 verglichen. Der zweite Vergleich erscheint später auch ep. 70, 2 (dazu A. Labhardt, Hommage et reconnaissance: Rec. d. trav. publ. à l'occas. du 60 annivers. de K. Barth [Neuchât./Par. 1946] 56/62); ferner bei Sid. Apoll. ep. 9, 9, 12. Der erste Vergleich begegnet auch Aug. quaest. ev. 2, 33 (PL 35, 1344); serm. Caill. 2, 11(p. 256 Morin); Caes. Arel. serm. 163; s. B. Blumenkranz: Mél. d'hist. du Moyen Age déd. à la mém. de L. Halphen [Par. 1950] 11/7). — So wie Hieronymus wenigstens im Traum den Schriften der heidn. Antike abschwur, haben ganz allgemein die abendländischen Christen sich immer wieder gedrängt gesehen, die Selbständigkeit des christl. Daseins in Gegenstößen gegen den antiken Geist u. die verführerische Macht seiner zahlreichen schriftstellerischen Vertreter zu befestigen. Dieser Kampf konnte im Inneren der einzelnen Menschen vor sich gehen (s. etwa Cassian. coll. 14, 12f; Sedul. ep. ad Maced.: CSEL 10, 2f) oder er konnte durch Anklagen, Vorschriften u. Verbote vor der Öffentlichkeit ausgefochten werden. Beispiele für Anklagen: Commod. c. ap. 583f Vergilius legitur, Cicero aut Terentius item; nil nisi cor faciunt, ceterum de vita siletur; Aug. conf. 1, 13. 16/8 (über den Jugendunterricht an Hand heidn. Klassiker; vgl. civ. D. 2, 8); Paulin. epigr. 76/9 (CSEL 16, 506); vgl. 45/51. — Verbote: Tert. idol. 10, wo vor dem Beruf des weltlichen Lehrers gewarnt, jedoch nicht die saecularia studia an sich, sine quibus divina non possunt, abgelehnt werden (s. auch cor. 8); ferner Conc. Carthag. IV vJ. 398 cn. 16 (Mansi 3, 952): ut episcopi libros gentilium non legant, haereticorum autem pro necessitate et tempore; schärfer Isid. reg. mon. 8, 3: gentilium libros vel haereticorum volumina monachus legere caveat (vgl. Didasc. 1, 6; oben Sp. 353); sent. 3, 13, 1: ideo prohibetur Christianus figmenta legere poetarum, quia per oblectamenta inanium fabularum mentem excitant ad incentiva libidinum; vgl. Stach 69f; Curtius 454; s. auch Hieron. in Eph. 3, 6 v. 4 (PL 26, 540); am wirkungsreichsten Gregor d. Gr. ep. 11, 34 (vgl. oben Sp. 355), der den Bischof Desiderius v. Vienne tadelt, weil er auf Grund von Texten heidn. Schriftsteller Grammatikunterricht erteilt hat (dazu Roger 156f; Stach 72). — Einzig die Namen- u. Weltchristen, die sich in der Schriftstellerei ganz unbefangen sogar der antiken Götternamen bedienten, sind von allen Bedenken frei geblieben oder haben diese, wenn überhaupt, jedenfalls erst in höheren Lebensjahren empfunden (R. Helm, Heidnisches u. Christliches bei spätlat. Dichtern: Natalicium J. Geffcken [1931] 1/46). Besonders fesselnd ist die Auseinandersetzung zwischen dem Namenchristen *Ausonius u. seinem ehemaligen Schüler *Paulinus v. Nola (Übersetzung u. Erklärung der betreffenden Gedichte von P. de Labriolle, La correspond. d'Aus. et de Paul. de Nole [Par. 1910]; Auson. carm. 28. 29 Peip.; Paulin. carm. 10 [hier v. 21f: negant Camenae nec patent Apollini dicata

Christo pectora; vgl. c. 15, 30/3]; Auson. c. 27; Paulin c. 11 [vgl. c. 22; ep. 16, 6f. 11; s. auch Hieron. ep. 21, 13]). Für die späten Bedenken der Weltchristen sind bezeichnend Sid. Apoll. ep. 8, 4, 3f; 9, 12, 1; 9, 13, 3 (vgl. 9, 13, 5, v. 96/103); 9, 16, 3, v. 45/84; Ennod. opusc. 5: euchar. 5/7, p. 301 V. (= 394f H.).

III. Verhältnis zur antiken Wissenschaft. a. Osten. Ein ähnlicher Unterschied zwischen der Haltung des Ostens u. des Westens zeigt sich in der Stellung zur antiken Wissenschaft. Deren grundsätzliche Rechtfertigung hatte *Klemens v. Alexandrien geboten, indem er unter Verwertung platonischer Gedanken angesichts einer engen christl. Selbstgenügsamkeit u. gegenüber einem in der Abwehr des Gnostizismus noch verschärften Mißtrauen deutlich machte, wie die bereitliegenden wissenschaftlichen Erkenntnisse u. mehr noch die an ihnen zu erwerbende Fähigkeit des eigenen wissenschaftlichen Denkens dem Verständnis der christl. Glaubensüberlieferung dienlich seien (s. bes. strom. 1, 17/20. 27/33. 43f. 80. 97/100; 6, 54/6. 61/7. 80/95. 153/62; 7, 11/9; vgl. auch H. Rahner: ZKTh 65 [1941] 137f; für die Bedenken christl. Kreise kennzeichnend bes. strom. 1, 18, 2f; 1, 20, 1f; 1, 29, 6 [Berufung auf Prov. 5, 3]; 1, 43, 1; 1, 80, 5; 1, 81, 1 [Berufung auf Joh. 10, 8]; 6, 66, 1; 6, 80, 5; 6, 89; 6, 93, 1; 6, 159, 1; de Faye 117/48). Wenig später ist durch *Origenes, der das an Homer erprobte philologische Verfahren der Alexandriner auf den hl. Text der Bibel übertrug, auch die selbständige Forschung zu Ansehen u. Anerkennung gelangt (s. etwa c. Cels. 1, 9. 13; 3, 44/9. 72. 75; 6, 12/4; Greg. Thaum. ad Orig. 75/84. 93/114. 151/73 Koetschau; Orig. ep. ad Greg. Thaum. p. 40/4 Koetschau = Orig. philocal. 13 Robins.; Euseb. h. e. 6, 18, 2/4; Hieron. vir. ill. 54). Seitdem ist die im christl. Geist betriebene wissenschaftliche Arbeit, die nun zwar beengt, aber doch eines neuen richtungsweisenden Sinnes sich bewußt war, als Bildungsmittel für den Einzelnen wie als Erkenntnismittel zum Nutzen der Gesamtheit in der griech. Kirche des Altertums stets geachtet worden.

b. Westen. Eine derart unbefangene Schätzung ist der überlieferten Wissenschaft bei den abendländischen Christen nicht beschieden gewesen. Am schärfsten wird sie in der Auseinandersetzung mit den Häretikern von *Tertullian zurückgewiesen, der praesc. 7 unter Berufung auf Mt. 11, 25(?); 1 Cor. 1, 27; 3, 19; Col. 2, 8 sagen kann: quid.. Athenis et Hierosolymis, quid academiae et ecclesiae?.. nobis curiositate (s. o. Sp. 355) opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium. Ähnlich äußert sich mehrfach *Ambrosius (die Stellen bei J. Wytzes, Der Streit um den Altar d. Victoria [Amsterd. 1936] 10/3). In Hieronymus hat es freilich auch unter den Abendländern einen unverächtlichen Gelehrten gegeben, der seine in der ‚Welt' erworbene Schulung wie Origenes der Textgestalt u. Erklärung der Bibel u. wie Eusebius der Sicherung des christl. Geschichtsbewußtseins zugute kommen ließ (auch als Selbstzeugnis wichtig ep. 53 [ad Paulin.] über das geschulte Bibelverständnis gegenüber der sancta rusticitas [vgl. Curtius 445f]; vorsichtig in Dan. praef. PL 25, 494; landläufig ablehnend in Eph. 2, 4, v. 17/9 [PL 26, 504]; vgl. Decr. Grat. p. 1 dist. 37). Aber wie viel stärker im Abendlande die Gegenkräfte waren, mit denen das Leben die Wissenschaft bedrohte, zeigt beispielartig die Entwicklung *Augustins, die von der hochgestimmten Hingabe an die formende Macht der Wissenschaft zur kühlen Überprüfung ihrer für den Bibelleser nutzbaren Ergebnisse führte. Aus der Frühzeit Augustins stammen die Worte ord. 1, 24 (CSEL 63, 136): eruditio disciplinarum liberalium.. et alacriores et perseverantiores et comptiores exhibet amatores amplectendae veritati, ut et ardentius appetant et constantius insequantur et inhaereant postremo dulcius quae vocatur.. beata vita. Die spätere Haltung Augustins äußert sich etwa doctr. christ. 2, 58 (PL 34, 62): nullas doctrinas quae praeter ecclesiam Christi exercentur tamquam ad beatam vitam capessendam secure sequi audeant, sed eas sobrie diligenterque diiudicent; 2, 63: quidquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur, si utile est, ibi invenitur; ep. 55, 39: adhibeatur scientia tamquam machina quaedam..; ferner ep. 101, 2; conf. 5, 4/5 (vgl. Eggersdorfer 51/73. 97/130; Marrou, Aug. 161/86. 237/413. *Enkyklios Paideia). Daneben steht doctr. christ. 2, 60/3 der aus der griech. Bibeldeutung stammende Vergleich der weltlichen Wissenschaft mit den von den Juden fortgeschleppten goldenen u. silbernen Gefäßen der Ägypter (Ex. 3, 22; 11, 2; 12, 35f; sonstiges Vorkommen dieses Vergleiches: Orig. ep. ad Greg. Thaum. 2f, p. 41f K.; Greg. Nyss. v. Moys.: PG 44, 360; später Isid. qu. in Vet. Test.: in Ex. 16; vgl. Norden 2, 675f). Bei alledem ist es um so wichtiger gewesen, daß *Cassiodor, nachdem er den Plan einer christl. Hochschule hatte aufgeben müssen (vgl. H. I. Marrou, Autour de la biblioth. du pape Agapite: MélArch 48 [1931] 128/69), der Arbeit an den Texten u. ihrem Lehrgehalte im Kloster Vivarium eine für die Zukunft vorbildliche Pflege-

stätte schuf. Seine Anschauungen sind besonders aus inst. 1, 21, 2 ersichtlich: simplicibus viris famuletur et mundanarum peritia litterarum, quae praeter additamenta quorundam doctorum ab scripturis divinis cognoscitur esse progressa (solche Ableitung der weltl. Wissenschaft schon jüdisch: Zeller 3, 2[4], 279/81. 393f; christl. seit Iustin. apol. 1, 44; Tat. 40; vgl. Arnou 2294f; J.H.Waszink, Komm. zu Tert. anim. [1947] 106f; s. bes. Clem. Al. strom. 5, 89/140). Berühmt ist Cassiodors Aussage inst. 1, 30, 1: tot .. vulnera Satanas accipit, quot antiquarius Domini verba describit (vgl. 1, 28, 3; Traube 127/31; Schneider 85/96). Nachdem vor allem der Benediktinerorden sich Cassiodors Anschauungen zu eigen gemacht hat, ist die geistige Hinterlassenschaft der Antike, so oft sie auch im einzelnen befehdet werden mochte, von den schweigsamen Bücherräumen der Klöster aus mahnend, anregend u. bildend unablässig wirksam gewesen (über *Benedikt selbst Hörle 47f; zugespitzt Greg. M. dial. 2 prol. [PL 66, 126]: Benedikt sei gewesen scienter nescius et sapienter indoctus). — Zu den abwehrenden u. die Abwehr fördernden Äußerungen gehören vornehmlich einzelne auf 1 Cor. 1, 18/25 zurückgreifende Aussprüche *Gregors d. Gr., zB. mor. 35, 2, 3 (PL 76, 751): omnis humana sapientia .. divinae sapientiae comparata insipientia est; reg. past. 3, 6 (PL 77, 56f): sapientes .. admonendi sunt, ut amittant scire quae sciunt .. hoc primum destruendeum est, quod se sapientes arbitrantur .. laborandum est, ut sapientius stulti fiant, stultam sapientiam deserant, sapientem Dei stultitiam discant (vgl. ferner ep. 11, 34, oben Sp. 355; mor. prol. 5, oben Sp. 352; Hörle 13/22; Schanz 4, 2, 619/22; Schneider 98/103; J. Spörl, Greg. d. Gr. u. die Antike: Deutsche Zs. [Kunstwart] 50 [1936/7] 273/82). Die Auffassung des Durchschnitts erscheint bei *Isidor. sent. 3, 13, 6: omnis saecularis doctrina spumantibus verbis resonans .. per doctrinam simplicem et humilem Christi evacuata est (vgl. syn. 2, 71; doch auch 64/7; diff. 2, 147). Aber derselbe Isidor hat auch das große Sammelwerk der ‚Etymologiae‘ geschaffen, in dem alles Wissenswerte aus der antiken wie aus der christl. Welt geschickt vereinigt den kommenden Zeiten dargeboten wurde (vgl. Curtius 452/4). — Zum Ganzen *Enkyklios Paideia (die dort aufgeführten Stellenangaben sind hier im allgemeinen nicht wiederholt); *Erziehung; *Humanitas; *Schule.

R. Arnou, Art. Platonisme des pères: DThC 12, 2, 2258/2392. – G. Bardy, L'église et l'enseignement dans les trois premiers siècles: RevScRel 12 (1932) 1/28; L'église et l'enseign. au IV[e]s.: ebd. 14 (1934) 525/49; 15 (1935) 1/27. – L. Bayer, Isidors v. Pelusium klass. Bildung, Diss. Tub. (1915). – A. Besançon, Les adversaires de l'hellénisme à Rome pendant la période républicaine, Diss. Lausanne (1910). – E. Bickel, Lehrb. der Geschichte der röm. Literatur (1937). – G. Boissier, La fin du paganisme (Par. 1891), bes. Teil 1, Buch 2. – S. F. Bonner, Roman Declamation in the Late Republic and the Early Empire (Liverp. 1949). – E. Bouvy, Les pères de l'église et la littérature profane: RevAugust 7 (1905) 641/72. – P. Boyancé, Le culte des Muses chez les philosophes grecs (Par. 1936). – A. Burk, Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des humanist. Bildungsideals (1923). – P. Camelot, Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane: RechScRel 21 (1931) 38/66. 541/69. – Qu. Cataudella, Critica ed estetica nella letteratura greca cristiana (Turin 1928). – A. Causse, Essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation: RevHistRel 79 (1919) 175/223. – D. Comparetti, Virgilio nel medio evo[2] (Flor. 1896), bes. Teil 1 Kp. 6 u. 11. – P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore (Par. 1943). – Y. Courtonne, St. Basile et l'hellénisme (Par. 1934). – E. R. Curtius, Europ. Literatur u. lat. MA (Bern 1948). – Ch. Daniel, Des études class. dans la société chrét. (Par. 1853). – O. Denk, Gesch. des gallo-frankischen Unterrichts- u. Bildungswesens von den ältesten Zeiten bis auf Karl d. Gr. (1892). – M. Dibelius, Urchristentum u. Kultur = Heidelberger Univ.-Reden 2 (1928). – F. X. Eggersdorfer, Der hl. Augustinus als Padagoge (1907). – H. Eickhoff, Zwei Schriften des Basilius u. des Augustinus als geschichtl. Dokumente der Vereinigung von klass. Bildung u. Christentum, Progr. Domschule Schleswig (1897). – G. L. Ellspermann, The Attitude of the Early Christian Latin Writers towards Pagan Literature and Learning = Cath. Univ. of America, Patristic Studies 82 (Wash. 1949). – E. de Faye, Clément d'Alexandrie, Thèse Par. (1898) 117/99. – E. Fleury, Hellénisme et christianisme. St. Grégoire de Nazianze et son temps (Par. 1930) bes. S. 55/99. – H. Fuchs, Die frühe christl. Kirche u. die antike Bildung: Antike 5 (1929) 107/119. – H. G. Gadamer, Platon u. die Dichter (1936). – J. Geffcken, Antike Kulturkämpfe: NJb 29 (1912) 593/611; Der Ausgang des griech-röm. Heidentums[2] (1929). – Th. Haarhoff, Schools of Gaul (Oxf. 1920). – R. Harder, Die Einbürgerung der Philosophie in Rom: Antike 5 (1929) 291/316. – B. Hardinghaus, Tacitus u. das Griechentum, Diss. Münster i. W. (1932). – H. Hoffmann, Der Unterricht in der Katechetenschule zu Alexandrien unter Klemens u. Origenes: Monatsblatter f. d. kath. Rel.-Unterr. an höheren Lehranstalten 1 (1900) 19/26; Die Beurteilung u. Stellung der altklass. Bildung in der Kirche: ebd. 2 (1902) 33/41. 73/84. 104/10. – G. H. Hörle, Frühmittelalterl. Mönchs- u. Klerikerbildung in Italien (1914). – E. Howald, Die Kultur der Antike (Zur.

1948; vorher in: Hdb. d. Kulturgeschichte hrsg. v. H. Kindermann [1935]). – W. JAEGER, Paideia. Die Formung des griech. Menschen 1/3 (1934/47). – G. KAUFMANN, Rhetorenschulen u. Klosterschulen oder heidn. u. christl. Kultur in Gallien während des 5. u. 6. Jh.: Hist. Taschenbuch hrsg. v. F. v. Raumer 4, 10 (1869) 1/94. – G. KICKH, Ansichten der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte über das griech.-röm. Altertum u. die klass. Studien, Progr. Obergymn. z. d. Schotten Wien (1863). – F. KLINGNER, Vom Geistesleben im Rom des ausgehenden Altertums = KLINGNER, Röm. Geisteswelt (1943) 338/94. – A. LABHARDT, Tertullien et la philosophie: MusHelv 7 (1950) 159/80. – P. DE LABRIOLLE, La réaction paienne (Par. 1934); Histoire de la littérature latine chrét. 1[3] (Par. 1947), Introduction: La littér. chrét. et la culture antique. – C. LACOMBRADE, Synésios de Cyrène. Hellène et chrétien (Par. 1951). – M. L. W. LAISTNER, Thought and Letters in Western Europe A. D. 500–900 (Lond. 1931); Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire together with an English Translation of John Chrysostom's Adress on Vainglory and the Right Way for Parents to Bringing up their Children (Ithaca USA 1951). – M. LECHNER, Erziehung u. Bildung in der griech.-röm. Antike (1933). – E. LOMMATZSCH, Litterar. Bewegungen in Rom im 4. u. 5. Jh. nC.: Zs. f. vergl. Litt.-Gesch. N. F. 15 (1904) 177/92. – A. LOYEN, Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire romain, Thèse Paris (1943). – H. I. MARROU, St. Augustin et la fin de la culture antique (Par. 1938); *Μουσικὸς ἀνήρ* (Grenoble 1938); Histoire de l'éducation dans l'antiquité (Par. 1948). – W. NESTLE, Vom Mythos zum Logos[2] (1943). – NORDEN, Kunstpr. 1/2. – J. OEHLER, Epigraph. Beiträge zur Geschichte d. Bildung im klass. Altertum, Progr. Madchengymn. Wien I (1909). – A. S. PEASE, The Attitude of Jerome towards the Pagan Litterature: Transact. Americ. Philol. Assoc. 50 (1919) 150/67. – M. POHLENZ, Klemens v. Alexandrien u. sein hellenisches Christentum: NGGött 1943, 3. – F. I. E. RABY, A History of Christian Latin Poetry (Oxf. 1927). – O. REGENBOGEN, Art. Klass. Altertum (Hell., Röm., Christ.): Pädagog. Lex. hrsg. v. H. Schwartz 3 (1930) 9/41. – R. REITZENSTEIN, Werden u. Wesen der Humanität im Altertum, Festrede Straßburg (1907). – W. RICHTER, Lucius Annaeus Seneca. Das Problem der Bildung in seiner Philosophie, Diss. München (1939). – M. ROGER, L'enseignement class. d'Ausone à Alcuin, Thèse Par. (1905). – F. SCHNEIDER, Rom u. Romgedanke im MA (1936) 68/125 m. Anm. – H. v. SCHUBERT, Bildung u. Erziehung in frühchristl. Zeit: Festgabe E. Gothein (1923) 73/105. – H. K. SCHULTE, Orator. Untersuchungen über das ciceron. Bildungsideal (1935). – J. SELLMAIR, Humanitas christiana. Geschichte des christl. Humanismus (1949). – H. FRHR. v. SODEN, Christentum u. Kultur in der geschichtl. Entwicklung ihrer Beziehungen = Slg. gemeinverständl. Vortr. 165 (1933). – W. STACH, König Sisebut, ein Mäzen des isidorian. Zeitalters: Antike 19 (1943) 63/76. – J. STENZEL, Art. Griech.-röm. Bildungswelt: Hdb. d. Pädagogik hrsg. v. H. Nohl u. O. Pallat 1 (1933) 122/62. – J. STIGLMAYR, Kirchenväter u. Klassizismus (1913). – L. TRAUBE, Vorlesungen u. Abhandlungen 2 (1911). – M. A. TROUARD, Cicero's Attitude towards the Greeks, Diss. Chicago (1942). – W. GRAF UXKULL-GYLLENBAND, Das Bildungs- u. Wissenschaftsideal im Altertum = Die Universität 1 (1933). – W. J. VERDENIUS, Platon et la poésie: Mnemos. 12 (1944) 118/50. – W. WAGNER, Wert u. Verwertung d. griech. Bildung im Urteil des Clemens: ZwTh 45 (1902) 213/62. – ST. WEINSTOCK, Die platon. Homerkritik u. ihre Nachwirkung: Philol. 82 (1926) 121/53. – P. WENDLAND, Christentum u. Hellenismus in ihren literar. Beziehungen: NJb 9 (1902) 1/19. *H. Fuchs.*

Bileam.

A. Jüdisch. I. Altes Test. An der atl. Hauptstelle Num. 22/24 läßt der Moabiterkönig Balak den Sohn Beors, B., aus Pethor am Euphrat holen, damit er Israel verfluche. Aber B. fragt erst Jahwe, ‚seinen' Gott (22, 18; anders LXX), um Erlaubnis u. erhält sie bei der zweiten Anfrage unter der Bedingung, daß er nur tue, was Gott ihm befehle. Viermal teilt er die Absicht, so zu handeln, Balak mit, u. viermal spricht er statt des Fluches einen Segensspruch, wie Gott es ihm eingibt. Das geschieht nach 24, 3f u. 15f in der ‚apathischen Ekstase' der althebräischen Seher, dagegen nach 24, 2 durch den Gottesgeist, d. h. in der ‚exaltierten Ekstase' des Nabi (Mowinckel 249f). Hierauf kehrt B. in seine Heimat zurück. Diesen Bericht von dem ganz selbstverständlich mit Jahwe umgehenden, ihm auch bei eignem Nachteil (24, 11) gehorsamen Manne, der vor dem vierten Spruche auf die bis dahin geübte Mantik verzichtet (anders übersetzt Holzinger bei Kautzsch-Bertholet) u. daher Gottes Geist empfängt (24, 1f), unterbricht der Abschnitt 22, 22/35. Hier zürnt Gott über B.s Aufbruch zu Balak u. züchtigt ihn durch den Mund seiner Eselin, der dreimal ein Engel immer unausweichlicher den Weg versperrt, bis B. selber den Engel sieht u. bereit ist, umzukehren. Doch er darf weiterziehen unter der aus 22, 20 schon bekannten Bedingung, nur zu reden, was ihm gesagt wird. Diese Erzählung 22, 22/35 wird aus dem Werke des Jahwisten in den Hauptbericht eingefügt sein; dessen Einheit ist selber wieder umstritten, doch stammt sein Material aus einer jahwistischen u. einer elohistischen Quelle (s. die Ausle-

gungen von Löhr, Mowinckel, Dornseiff) oder (nach Noth) aus einer gemeinsamen Grundlage. Hinter ihr steht vermutlich eine alte lokale Überlieferung von einem angesehenen Wahrsager des Baal vom Berge Peor in Moab. Nach Noth ist Num. 22/24 eine sekundäre Sonderentwicklung, Num. 31, 8. 16 u. Jos. 13, 22 eine alte selbständige Überlieferung. — Mit dem Hauptbericht stimmen die übrigen atl. Aussagen über B. nur teilweise überein. Als seine Heimat gilt Dtn. 23, 5 wie Num. 22, 5 Pethor im Zweistromland (vgl. Num. 23, 7: Aram; dafür lesen Neuere: Edom); dagegen nennt Num. 31, 8, vielleicht auch Jos. 13, 22 Midian u. ein Teil der Überlieferung von Num. 22, 5 Ammon als Heimat (dafür vermutet Mowinckel 237 b^e^nē-qedem, vgl. 23, 7). Während B. im Hauptbericht sich, ohne Schroffheit gegen seinen Auftraggeber, ganz Gottes Weisung überläßt (ähnlich wohl Mich. 6, 5), wird er schon in dem Abschnitt 22, 22/35 (gegen 22, 13. 18) zu einem ungehorsamen, eigenwilligen Werkzeug Gottes, der aber den beabsichtigten Fluch in Segen wandelt (Dtn. 23, 5; Jos. 24, 9f; Neh. 13, 2). Noch dunkler ist sein Bild Num. 31, 16 (Priesterkodex), wo er die listige Verführung Israels durch Unzucht zum Götzendienst anstiftet. Nach Num. 31, 8 wird er von den Israeliten erschlagen, ist er also nicht in seine Heimat zurückgekehrt, ebenso Jos. 13, 22, u. nur hier heißt er ausdrücklich ‚der Wahrsager' (haqqōsēm, ὁ μάντις, ariolus), als der er jedoch auch Num. 22/4 gedacht ist. — Die Geschichte vom redenden Esel gehört in die vielen Religionen eigene, im Märchen beliebte Vorstellung hinein, daß Tiere nicht nur Ahnungen haben, sondern durch tierische oder menschliche Laute ein höheres Wissen mitteilen können. So weissagt ein Pferd Achills Tod (Il. 19, 404ff); die Schlange im Paradies verrät die Wirkung der verbotenen Frucht (vgl. H. Gunkel, Die Märchen im AT [1917] 31f); in der Edda weissagt ein Rabe die Rache für Sigurds Tod (Altes Sigurdlied Str. 7), u. unter König Bokchoris weissagt in Ägypten ein Lamm (Gressmann, Texte 48f; Beispiele aus christl.-apokrypher Lit. bei Dölger, ACh 5, 291). Die von der Geschichtserzählung nicht trennbaren Segenssprüche B.s (Num. 23f) haben Israels Macht, Wohlergehen, göttlichen Schutz sowie den Unterschied zwischen seinem Prophetentum u. heidnischer Mantik zum Inhalt; die Verse 24, 20/4 sind spätere Nachträge. Die Worte 24, 7 u. 24, 17 wurden schon von LXX u. der ihr folgenden lateinischen u. syrischen Übersetzung, ferner teilweise im Targum Onkelos messianisch u. eschatologisch aufgefaßt (über das Verhältnis der Sprüche in c. 24 zu denen in c. 23 s. auch Wolff: ZAW 54 [1936] 173f). Balaks Aufforderung ist von dem Glauben an Fluch u. Segen als reale, unwiderruflich wirkende Mächte her zu verstehen; vgl. zB. Jakobs Segen Gen. 48f u. darin den Fluch 49, 5/7 (dazu im allgemeinen Beyer, Art. εὐλογέω: ThWb 2, 751/7; F. Horst, Segen u. Segenshandlungen in der Bibel: Evang. Theol. 1947, 23/37; Mowinckel 243). Die B.-Sprüche stellen nach I. Goldziher das ‚älteste Higâʿ-Dokument' dar (Abh. z. arab. Philol. 1 [1896] 42). Aber das Besondere ist, daß B. gerade nicht wie ein Zauberer Macht hat, zu segnen oder zu fluchen, sondern Gottes Weisung ausführen muß, ‚damit die Heilstaten (sedāqōth) Jahwes erkannt werden' (Mich. 6, 5). Aus dem AT sind zB. Assur als Gottes Werkzeug (Jes. 7, 18; 10, 5ff; 45) u. Melchisedek (Gen. 14, 18ff) zu vergleichen. Die Macht Gottes erschien der Folgezeit noch größer, wenn sie B.s Willen u. Wesen in schlechtem Lichte sah.

II. Spätjudentum. Für Philo ist B. ein berühmter Meister aller Mantik, besonders der Vogelschau; vor den Weissagungen über Israel stand er nicht in wirklichem Verkehr mit Gott (v. Mos. 1, 264/6). Durch Geschenke zum Fluchen geworben, weissagte er als willenloses Werkzeug, während der prophetische Geist alle Mantik als mit ihm unverträglich aus der Seele vertrieb (ebd. 1, 268. 274. 277). Mit seiner Zunge mußte der Vogelschauer u. Zeichendeuter segnen, aber in seiner Gesinnung fluchte er (migr. Abr. 113f; conf. ling. 159). ‚Durch seine mantische Kunstfertigkeit fälschte er die von Gott gegebene Prophetie' (mut. nom. 203) u. blieb trotz seiner Visionen ein Gewächs der Erde, in Unvernunft versunken (q. deus s. imm. 181). Im Widerspruch zu seinen echten Weissagungen erteilte er aus seinem eigenen Wahn heraus den Rat, Israel durch ἀκολασία zur ἀσέβεια zu führen u. so von Gott zu lösen (v. Mos. 1, 294f). Er heißt μάταιος oder μάταιος λαός (migr. Abr. 113; Cherub. 32). — Ein etwas günstigeres, frei ausgeschmücktes Bild entwirft Josephus ant. 4, 6. Darnach ist B. ein sehr tüchtiger Wahrsager, der nicht merkt, daß Gott ihm nur betrügerisch u. zürnend die Reise gestattet (3), der dann ohne Wissen u. Willen weissagt, wann u. wie Gott es will (5), u. schließlich, bevor er über den Euphrat heimkehrt, Balak holen läßt u. ausdrücklich gegen Gottes Willen seinen Rat gibt, der aber Israel nur vorübergehend ein wenig schaden kann (6). Josephus gibt die Sehersprüche sehr frei wieder u. schmückt die anderen Szenen aus, zT. mit langen Reden. Simri (Num. 25, 14) ver-

teidigt die Ehe mit den heidnischen Frauen namens der persönlichen Freiheit (*αὐτεξούσιον*) gegen die von Mose unter religiösem Vorwand aufgerichtete Tyrannei (11). Von B.s Tod schweigt Josephus, hebt dagegen hervor, Mose habe B. trotz seiner bösen Absicht u. seines Rates durch Aufzeichnung der Weissagungen unter Nennung seines Namens hoch geehrt (13). — Auch die Rabbinen sehen alle atl. Aussagen über B. in dem ungünstigen Licht seines Rates u. seines Todes. Nach dem bSanh. 105/6 hat er nicht, wie andere Nichtjuden, Teil an der zukünftigen Welt; er erreicht durch ‚Frechheit', daß Gott ihn zu Balak ziehen läßt; mit seiner Eselin treibt er widernatürliche Unzucht. Die Folgen seines Rates werden ausgemalt; was im AT günstig über ihn klingt, wird weggedeutet; kurz, man folgt der für ihn aufgestellten Regel: ‚Was du nur über ihn findest, kannst du vortragen', während andern gegenüber Maß zu halten sei (Beisp. bei Strack-B. 3, 599, 661f). R. Joḥanan gab zu, daß B. anfangs Prophet, dann erst Zauberer war. Seinen Namen deutet man als ‚ohne Volk' (b^{e}lōʿam), er ‚ermattete' oder ‚verschlang das Volk' (billāh oder bālāʿʿam). Vor seinem Ende hielt er sich bei den Midianitern auf, um den Lohn für den Tod der 24000 Israeliten abzuholen (bSanh. aO.). Als Israel das Gesetz empfing, ‚da versammelten sich alle Könige der Völker der Welt bei B. dem Frevler', der ihnen die Angst vor einer neuen Sintflut ausredete (Mech. 64b; Sebach. 116a; Weber 15). Die Gotteserkenntnis, die er als letzter Prophet der Heiden besaß, teilte er diesen doch nicht mit (Jalk. 1, 765; Weber 66f). Seine Schüler kennzeichnen ‚ein mißgünstiges Auge, ein gieriger Sinn u. ein hochmütiger Geist; sie fahren zur Hölle' (Pirqe Abot 5, 19). Als ‚Volksverschlinger' ist er gleich Laban, aber er ist auch Deckname für Jesus (bSanh. 106b; vgl. Kuhn 522_5). Von einem ehemaligen Rabbi übernahm Origenes den Gedanken, Balak habe bei B. Waffen des Wortes gesucht gegen Israels Gebetsworte (Orig. in Num. hom. 13, 5). Es ist nicht ausgeschlossen, daß B. wegen der messianischen Weissagungen schon in spätjüdischer Zeit Zarathustra gleichgesetzt wurde, doch wahrscheinlicher geschah das erst in der christl. Exegese (Bidez-Cumont 1, 48).

B. Christlich. I. Neues Testament. Das NT nimmt nicht Bezug auf B.s echte Gottesoffenbarung, aber auch nicht auf den Num. 24, 17 geweissagten Stern; sondern B. gilt hier als Vorbild der libertinistischen Gnostiker, die wie er um Lohn verführen (Jud. 11) oder die seiner Lehre folgen, durch Essen von Götzenopferfleisch u. durch Unzucht Ärgernis zu geben (Apc. 2, 14 nach Num. 25, 1f; 31, 16). 2 Petr. 2, 15f wird wie Jud. 11 B.s Habgier getadelt u. das Wunder der Eselsstimme als Strafe der Gesetzesübertretung u. Unvernunft des ‚Propheten' aufgefaßt. Wenn die Apc. derartige Gnostiker nach einem Nikolaos benennt, so ist der Name des Stifters keine ‚volksetymologische' Übersetzung von ‚B.' (s. Kuhn 522_{10}); höchstens hat jemand nachträglich so die Namen in Beziehung zueinander gesetzt.

II. Kirchenväter. Sie sprechen von B. nicht nur als Ausleger der ihn nennenden Bibelstellen, sondern nehmen ihn in den verschiedensten Zusammenhängen als Beispiel.

1. Person. Über B.s Herkunft wiederholt man die Angaben der Bibel. Darüber hinaus macht Hieron. ihn zum Nachkommen des Bus (Gen. 22, 21), wohl wegen der gemeinsamen aramäischen Heimat, u. setzt ihn dann dem Busiter Elihu gleich (Hiob 32, 2; Hieron. Hebr. qu. in Gen. [PL 23, 1021b]). Den Namen B. hat Origenes als vanus populus sive praecipitans eos vel sine populo gedeutet (Hieron. lex. orig. nom. hebr. [PL 23, 1271f]; *ὁ λαὸς ὁ μάταιος*: Orig. sel. in Num. [PG 12, 581a]). Daß B. als heidnischer Seher im Dienste des wahren Gottes prophezeit, ist vielen ein schwerer Anstoß, zB. Ambr. ep. 50, 4. B. ist ein Stück heidnischen Altertums innerhalb der Bibel selber. Hieronymus stellt fest, daß ‚fast keiner der Propheten so offen (von Christus) geweissagt hat' (ep. 77, 7). Nach Jos. 13, 22 heißt B. *μάντις* oder divinus (Orig. in Joh. 28, 13, 99 u. in Num. hom. 13, 4; 113, 15f Baehr. = Caesar. Arel. s. 113, 2: 446, 1 Morin), ariolus (Hieron. ep. 77, 7), augur (Ambr. ep. 50, 4), ariolus et sacerdos gentium (Max. Taurin. hom. 26 [PL 57, 282a/b]), *ψευδόμαντις* (Theodrt. Cyr. qu. in Num. 44; Cyrill. Al. in Mich. 6, 5), pseudopropheta (Filastr. 25, 1), *οἰωνιστής* (Basil. ep. 189 [PG 32, 692a]), *οἰωνοσκόπος* (Orig. c. Cels. 4, 95), magus (Euseb. Caesar. qu. ad Steph. [PG 22, 980d]), *ἀνὴρ μυσαρός, γόης, εἰδωλολάτρης, ἀπατεών, εἰκαιόμυθος* (Cyrill. Al. adorat. 6 [PG 68, 440c]), *ἀσεβής* u. *ἄδικος* wie Kaiphas, der doch auch prophezeit hat (Isid. Pel. ep. 5, 569; vgl. 2, 37: B. mit Kaiphas zusammengenannt schon Orig. in Joh. 28, 13, 98f u. ö.; Basil. in Is. [PG 30, 125a]; Ambr. ep. 50, 5; Const. apost. 8, 2, 2; B. mit Nebukadnezar zusammengestellt Theodrt. Cyr. qu. in Num. 44; Joh. Chrys. hom. in Mt. 24 (25), 2 [PG 57, 322]). Daß B. kein wirklicher Prophet war, wird manchmal ausdrücklich gesagt, so Orig. in Joh. 28, 13, 99; vgl. PsEpiph. enum.

72 prophet. 2, nr. 67 Schermann. Origenes zweifelt weder an der Wirklichkeit solcher Mantik (in Num. hom. 13, 5; 114, 23 Baehr. = Caesar. Arel. s. 113, 2: 417, 25 Morin), noch an ihrem himmlischen Ursprung (ebd. 18, 3). An sich weder gut noch schlecht, wurde sie von den Dämonen wie von B. mißbraucht; deshalb muß der Fromme sie meiden (16, 7; vgl. 13, 5). Als Werk der Dämonen kann sie nur schaden (13, 4/6; Greg. Nyss. v. Moys. [PG 44, 325b]). Selten erkennt man in B. vor Empfang der Weissagung echte Gottesfurcht, u. zwar ohne standhaften Gehorsam, an (Aug. qu. in Hept. 4, 48). Man bestreitet vielmehr, auch gegen Num. 22, 8, echte Gotteserkenntnis (Cyrill. Al. ador. 6 [PG 68, 440b]: *θεοκλυτεῖν γὰρ ἐσκήπτετο*; ähnlich Procop. Gaz. in Num. [PG 87, 1, 861/2c]); eine Ausnahme macht Basilius (ep. 189, 5 [PG 32, 692a]) u. auch Theodrt. Cyr., nach dem B. nicht den wahren Gott gefragt, dieser ihm aber ungerufen geantwortet hat (qu. in Num. 39). Origenes weist in solchem Zusammenhang auf den Wechsel der hebräischen Gottesnamen hin (in Num. hom. 14, 1 Ende) u. erörtert, ob vielleicht nur ein Engel den B. inspiriert habe u. die äußeren Umstände nicht auch das Weissagen verursachen (in Joh. 28, 16, 132ff; 28, 20, 175. 177). Andererseits können die Väter wegen Num. 23, 7 nicht bezweifeln, daß B. den göttlichen Geist empfangen hat (Iren. frg. 22 [PG 7, 1241]; Orig. c. Cels. 4, 95; Theodrt. Cyr. qu. in Num. 44; Tert. adv. Marc. 4, 28: 518, 14/20 Kroym. u. a.). In der allegorischen Deutung kann B. sein: a) der Widersacher Gottes (Orig. in Num. hom. 13, 8; Ephr. Syr. 1, 164b Bened.); b) der Typus der Schriftgelehrten u. Pharisäer, von deren Herrschaft die schlichten Gläubigen, dargestellt durch B.s Esel, befreit werden (Orig. in Num. hom. 14, 4); c) der Vertreter der Heidenchristen (Hieron. in Ez. 6, 18, 3f [PL 25, 170c]).

2. Verlauf der Prophetie. Den Verlauf des göttlichen Wirkens in B. stellen sich die Kirchenväter nicht einheitlich vor. Nach den einen blieb er, auch als er echte Prophetie verkündete (nicht bloß Orakel: Orig. sel. in Num. [PG 12, 577f]; in Num. hom. 15, 1; bes. 129, 24 Baehr.; vgl. Aug. div. qu. ad Simplic. 2, 9), doch *μάντις* (Orig. in Joh. 28, 13, 99; Const. apost. 8, 2, 2); andere gönnen ihm für diese Zeit die Bezeichnung ,Prophet' (Iren. frg. 25 [PG 7, 1241f]; Hieron. Hebr. qu. in Gen. [PL 23, 1021b]; Cyrill. Al. adorat. 6 [PG 68, 441a], wo keine innere Umwandlung eingeschlossen ist). Als Zeuge einer allgemeinen Offenbarung Gottes in der Völkerwelt kommt B. also für die Kirchenväter nicht in Betracht. ,Wenn jemand Prophet ist, prophezeit er auf alle Fälle, wenn aber einer prophezeit, ist er nicht auf alle Fälle Prophet' (Orig. in Joh. 28, 13, 99). B.s prophetisches Wirken erfolgte *οἰκονομικῶς*, vorübergehend u. unverdient (Basil. in Is. [PG 30, 125a]; vgl. Orig. in Num. hom. 16, 1; sel. in Num. [PG 12, 580a]: *οὐ κληθεῖσα*); er ist ein Beispiel dafür, hominem reprobum ad momentum transitorie prophetasse (Isid. Hisp. qu. in Reg. 1, 14, 2; die Unwürdigkeit auch Aug. qu. in Heptat. 4, 47). Sein Unrecht war, daß er Gott noch einmal wegen der Reise befragte (Theodrt. Cyr. qu. in Num. 40; Ambr. ep. 50, 6; Orig. in Num. hom. 13, 8 Anf. = Caesar. Arel. s. 113, 2: 449, 37 Morin); Geldgier verleitete ihn dazu (Orig. in Num. hom. 14, 3; 13, 7: 118, 9 Baehr.). Gott gibt ihm nach u. warnt ihn vergebens durch das Wunder der redenden Eselin (Aug. qu. in Heptat. 4, 48). Er verhindert B.s Fluch nicht, weil dieser wirklich hätte schaden können, sondern damit das Volk Israel nicht ein zur Strafe von Gott geschicktes Unglück auf diesen Fluch zurückführe (Theodrt. Cyr. qu. in Num. 42; danach Anastas. Sin. qu. 34; ähnlich Cyrill. Al. ador. 6 [PG 68, 440c]; PsChrys. synops. script. s. [PG 56, 333]; Ephr. Syr. in Num. 264d [ed. Bened. 1737]). Nach Origenes wollte Gott nicht nach erfolgter Verfluchung die Dämonen zur Strafe vorzeitig vernichten, sondern weiter Raum für Willensfreiheit, Sieg u. Verdienst lassen; daher beugte er dem Fluche vor (in Num. hom. 13, 7; von Caesar. Arel. s. 113, 2 bis zur Unverständlichkeit verkürzt). Während nach Origenes auch B. selber die Freiheit besaß, zu reden oder zu schweigen (in Ez. hom. 6, 1: 378 Baehr.) lassen die Väter B. im allgemeinen, Num. 22/24 verdeutlichend, den Segen gegen seinen Willen unter Zwang aussprechen (Ambros. ep. 50, 8; Joh. Chrys. in Gen. s. 9, 4; Theodrt. Cyr. qu. in Num. 42, zu Num. 23, 8; graec. aff. cur. 3 [PG 83, 881d]; Aug. div. qu. ad Simplic. 2, 9: benedicebat invitus; viel später noch Išōdād v. Merw, siehe Bidez-Cumont 2, frg. Syr. 17). B. segnete nur mit dem Munde, nicht mit dem Herzen (nach Num. 23, 5. 16; Orig. in Num. hom. 14, 3: 126, 8 Baehr.; vgl. 15, 2; Ambros. ep. 50, 8: quasi organum inane sonum meis praebebis sermonibus; Isid. Pel. ep. 2, 37). Seine echte Weissagung ist kein endgültiger Übergang in den Dienst des wahren Gottes: vocem, non mentem mutavit (Greg. M. reg. past. 3, 12 [PL 77, 69] = Isid. Hisp. qu. in Num. 42, 5). Vielmehr steht den Kirchenvätern aus Dtn. 31, 8. 16 u. den ntl. Stellen die Verwerfung B.s fest. Weil ihm die Liebe fehlt, segnet er nur widerwillig (Aug. div.

qu. ad Simpl. 2, 9). Wort u. Tat, Glaube u. Leben fallen bei ihm auseinander (zB. Joh. Chrys. hom. in Mt. 24 (25). 1; Greg. M. hom. in Ez. 1. 9, 26; 1, 11, 42; moral. 27, 35, 59). Das gilt auch, wenn er aufrichtig wünschte, in die Gemeinschaft der Gerechten aufgenommen zu werden, seine Vogelschau unterließ u. Gottes Willen erfahren hatte u. erfahren wollte (nach Num. 23, 10; 24, 1 u. 23, 3 LXX; Theodrt. Cyr. qu. in Num. 42; Procop. Gaz. in Num. [PG 87, 1, 865f. 872b. 864b]). Der hier angenommenen begrenzten Wandlung (vgl. Orig. sel. in Num. [PG 12, 581a]) entspricht der Rückfall zum Ungehorsam u. zur Verführung des Volkes; zB. Filastr.: propheta .. ad pseudoprophetae postea descendit interitum (25, 2); ähnlich Hieron. Hebr. qu. in Gen. [PL 23, 1021b]). Der biblische Bericht weiß daher Gutes u. Schlechtes von B. zu sagen (Orig. in Num. hom. 15, 1 Anf. = Caesar. Arel. s. 113, 3: 451, 7 Morin). Die Kirchenväter vereinheitlichen das Bild durch die Annahme, B. sei aus seiner Heimat noch einmal zu Balak zurückgekehrt (Aug. qu. in Heptat. 4, 61 vermutungsweise) u. habe nach kurzer Reue wiederum aus Geldgier (Greg. M. hom. in evv. 15, 2; reg. past. 3, 30 [PL 77, 111a]) ihm seinen bösen Rat gegeben (zB. Orig. sel. in Num. [PG 12, 584b]; in Num. hom. 18, 3; Ambros. ep. 50, 14); nach anderen war er gar nicht heimgekehrt (Procop. Gaz. in Num. [PG 87, 1, 871f]). Im Vorausblick auf diesen Rat lassen die Kirchenväter B.s Segen nur als etwas Äußerliches gelten. Offenbar wegen dieses Rates leitete eine jüd. Sekte Name u. Bild des Gottes Baal von B. (oder Balak) ab (Filastr. 25, 1f), wollte Origenes in B.s Vater Beor die persona haereticorum sehen (in Num. hom. 19, 3: 182, 9 Baehr.) u. führte Ambrosius auf B. den Frevel der Manichäer zurück (ep. 50, 14, nach Apc. 2, 14).

3. Zweck der Prophetie. Der Zweck des göttlichen Auftrages kann nicht dem unwürdigen B. selber gelten, Gottes Wort kann nicht ,aus Liebe' zu ihm gekommen sein, ihm selber gilt höchstens Gottes Drohung u. Demütigung (Cyrill. Al. adorat. 6 [PG 68, 440. 441b]; PsAug. mirab. s. script. 1, 34 [PL 35, 2174]). Für Ambrosius ist der Auftrag zur Reise sogar nur eine Versuchung durch Gott (ep. 50, 6). An B. erweist Gott seine Macht auch über die Fremden (Joh. Chrys. in Gen. hom. 9, 4) oder die Macht, den Fluch zu verhindern (Anastas. Sin. qu. 33 [PG 89, 573a]) u. die Vogelschau durch einen ihrer Anhänger zu beseitigen (Orig. c. Cels. 4, 95, nach Num. 23, 23). Als Wort eines Gegners gilt sein Zeugnis höher (Ambros. ep. 50, 5; vgl. Greg. Naz. or. 4, 54). Vor allem kann er, anders als die Propheten Israels, die Weissagung auf Christus in die Welt hinaustragen (Orig. in Num. hom. 14, 3; 13, 7: 118, 10 Baehr. = Caesar. Arel. s. 113, 2: 449, 7/13 Morin; vgl. Theodrt. Cyr. qu. in Num. 44). Von hier aus ergibt sich die Beziehung B.s zu den Magiern aus Mt. 2 u. die allegorische Deutung seiner Person als Typus der Heidenchristen (Hieron. in Ez. 6, 18, 3f [PL 25, 170c]). B. zeigt, wie Gott sich dem gegebenen Werkzeug anpaßt (*συγκαταβαίνει*: Joh. Chrys. in Tit. hom. 3 [PG 62, 678]).

4. Beziehungen B.s zu den Magiern. Seine dem Heil der Welt in Christus dienenden Weissagungen (Orig. in Num. hom. 17, 5; in Joh. 13, 26, 155/7) auf Christus zu beziehen weigern sich nach Theodrt. Cyr. manche (qu. in Num. 44). Origenes scheint als erster anzunehmen, der Stern, der die Magier nach Judäa trieb, sei der von B. geweissagte gewesen (c. Cels. 1, 59f). Drei Katakombenbilder des 4. Jh. entsprechen dieser Überlieferung (Kaufmann, Arch.[3] 326; Wilpert, Mal. Taf. 158, 2; 159, 3; 165; Text 199f). — Über die Art der Beziehung B.s zu den Magiern denkt man verschieden: a) Von ihm stammen Geschlecht u. Lehre der Magier her; nur aus seinen (uns nicht näher bekannten) Schriften erkannten sie den wunderbaren Stern (Orig. in Num. hom. 13, 7 = Caesar. Arel s. 113, 2; Jakobit.-arab. Synaxar zum 25. Dez.: PO 3 [1909] 538). — b) B. ist mit den Magiern durch die Überlieferung, nicht durch Abstammung verbunden; so Orig. c. Cels. 1, 60; sel. in Num.: PG 12, 675b; Euseb. Caes. demonstr. ev. 9, 1, 2 (*διάδοχοι*); Hieron. in Mt. 1, 2: PL 26, 26b (successores); op. imperf. in Mt. hom. 2: PG 56, 637 (libri Balaam); Procop. Gaz. in Num.: PG 87, 1, 869f; PsAlcuin. div. offic. 5: PL 101, 1178b (traditio, während die Abstammung auf Zarathustra zurückweise); Palaea interpret., bei Bratke, Religionsgespräch 105; Menolog. des Basil., 25. Dez.: PG 117, 225d. Euseb. Caesar. entnimmt diesen Zusammenhang B.s mit den Magiern einer ,gewissen Geschichte' (qu. ad Steph. [PG 22, 979/80c]; von ihm wohl abhängig Ambros. expos. ev. Lc. 2, 48). Euseb. scheint auch hier die zweite Ansicht zu vertreten; denn daß die Magier in dem allein erhaltenen syrischen Text ,Söhne B.s' u. ,jene vom Hause B.s' heißen, braucht nicht mehr als ,Schüler' oder ,Anhänger' zu bedeuten. Vermutlich dachte Eusebius wie Origenes, der zu Num. 23, 10d, wo die LXX ah^{a}rīt irrtümlich mit *σπέρμα* übersetzen, schreibt: die Magier scheinen ,de semine eius esse . . ., sive per successionem generis sive per disciplinae traditionem' (in Num.

hom. 15, 4: 136, 24 Baehr.). — Abweichende Kombinationen: c) Nach Joh. Chrys. empfingen die Magier, als ihnen der Stern erschien, eine unmittelbare göttliche Erleuchtung (in Mt. hom. 8 [PG 57, 83]), wodurch natürlich die Beziehung zu B. überflüssig wird. — d) Den Magiern wird B.s Weissagung vom Stern durch die Chaldäer vermittelt (Diodor. Tars. bei Photius bibl. 223 Ende). — e) Die Magier besitzen außer seinem Spruch noch andere Orakel (bei Delatte, Anecd. 1, 325, 7 wahrscheinlich Joh. v. Eubœa). Hier, im 8. Jh., wird B. noch mehr zum Mittler zwischen biblischer u. außerbiblischer Überlieferung. — f) War B. für die christl. Exegeten zum Ahnherrn der Sterndeuter u. Magier geworden, so setzte man ihn auch dem Zarathustra gleich, der in mesopotamischer Überlieferung zum Lehrer der Magier u. Chaldäer geworden war, oder dieser wurde als zweiter B. bezeichnet (Bidez-Cumont 1, 47/9, mit späteren syrischen Belegen in Bd. 2). — g) Išōdād v. Merw führt im 9. Jh. das nötige Wissen der Magier ausdrücklich statt auf Daniel oder B. auf Zarathustra zurück (Bidez-Cumont 2 frg. Syr. 17). — Darstellungen zeigen, wie die den Stern beobachtenden Magier eine Rolle mit B.s Weissagung halten (Bidez-Cumont 1, 48, 1 nach G. de Jerphanion, Les Églises rupestres de Cappadoce 1 [1932] 329). Unter den ‚griechischen Weisen, welche über die Menschwerdung Christi gesprochen haben', erscheint auch die Sibylle u. ‚der Seher B.', auf dessen Spruchband Num. 24, 17 steht (v. Premerstein 661, nach dem Handbuch d. Malerei v. Berge Athos, übs. von G. Schäfer [1855] 165; ebd. 125 Anweisung für die Darstellungen zu Num. 22, 22/35; 24, 17).

5. Die Eselin. Das Reden der Eselin wird nur ausnahmsweise in eine Reihe gestellt mit Vogelstimmen, wie B. sie sonst beobachtete (quidam bei Procop. Gaz. in Num. [PG 87, 1, 865f]), sondern Commodian (carm. apol. 625) nennt es als Beispiel dafür, daß Gott tun kann, was er will, u. stellt den Hund daneben, der zu dem Magier Simon gesprochen habe (vgl. Act. Petri c. Sim. 12: AAA 1, 59, 33ff). Origenes bewundert die Eselin, weil sie den Engel sehen u. in menschlicher Sprache reden durfte (in Lc. hom. 14; 101, 22 Rauer). Sie wurde nicht verwandelt, sondern Gott redete aus ihr (Aug. qu. in Heptat. 4, 50; vgl. Greg. M. moral. 27, 1, 2). Dabei wußte sie nicht, ‚was, wie u. ob sie etwas redete', u. an ihrem Wesen änderte sich nichts (PsAug. mirab. s. script. 1, 34). Durch artikulierte Laute des Tieres wies Gott den Mann zurecht, der sonst im Dienst der trügerischen Dämonen Tierorakeln folgte (Greg. Nyss. v. Moys. [PG 44, 421a]). Cyprian sieht in der Geschichte ein Beispiel dafür, daß Gott seinen Bekennern Freudigkeit geben kann (ad Fortunat. 10). — Allegorisch bedeutet die Eselin: a) die vom Teufel gerittene menschliche Natur (Ephraem Syr. 1, 264b Bened.); b) die Kirche, die von Christi Jüngern aus der Gewalt des Bösen (= B.) zum Reittier Christi befreit wird (Orig. in Num. hom. 13, 8); c) die einfältigen Gläubigen, die von den Pharisäern u. Schriftgelehrten (= B.) bedrängt werden (ebd. 14, 4: 127, 6 Baehr.); d) die Heidenchristenheit (Isid. Hisp. qu. in Num. 42, 2f); e) den Leib Christi, auf dem alle Menschen wie auf einem Fahrzeug Ruhe finden (Iren. frg. 23 [PG 7, 1241]). Vielleicht ist diese oder eine ähnliche Auslegung in den Thomasakten benutzt, wo ein Esel mit menschlicher Stimme den Apostel zum Aufsteigen u. Ruhen einlädt (39: 156, 22f Bonnet) u. sich dann zu jenem Eselgeschlecht rechnet, das B. u. Jesus gedient habe (40: 158, 2ff Bonnet; dazu E. Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten u. die romanhafte Literatur der Antike [1932] 110f; G. Bornkamm, Mythos u. Legende in den apokryph. Thomas-Akten [1933] 33ff).

6. Abschließende Beurteilung. Im ganzen also folgen die Kirchenväter der abwertenden Darstellung der jüd. u. ntl. Überlieferung, die sie ihrer eigenen spekulativen, mystischen, ethischen oder traditionalistischen Haltung gemäß formen. Auch der Islam hat diese Abwertung bewahrt; aber später erhellen die Koran-Forscher das Bild, indem sie B. dem altarabischen Helden, Propheten u. Spruchdichter Lukman gleichsetzen (Macdonald 75f). Auf christl. Seite entspricht dieser Aufhellung die Verbindung B.s mit den Magiern, durch die er unausgesprochen zum Verbindungsglied zwischen biblischer u. außerbiblischer Heilandserwartung wurde. Vielleicht ist diese ‚kirchliche B.-Legende' ‚im Gegensatz gegen die gnostisch-synkretistische Fortbildung der kanonischen Erzählung' (also gegen die Annahme von ähnlichen Weissagungen Zarathustras u. anderer), die sich als Geheimlehre erhalten hatte, entstanden (Bratke, Religionsgespräch 174f).

N. A. Bees, Darstellungen altheidnischer Denker u. Autoren in der Kirchenmalerei der Griechen: ByzNJb 4 (1923) 107/28. – J. Bidez - Fr. Cumont, Les Mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe 1 (Paris 1938) 47/49; 2, s. Reg. – E. Bratke, Eine bisher wenig beachtete Anführung der B.-Bücher in der Alten Kirche: Neue Jahrbücher f. dt. Theol., hrsg. v. Lemme, 3 (1894) 227/34; Das sog. Religionsgespräch am Hof der Sasaniden = TU 4, 3 (1899). – K. G. Kuhn, Art. Balaam: ThWb 1, 521/3. –

M. Löhr, Bileam, Num. 22, 2/24, 25: ArchOrForsch 4 (1927) 85/9. – D. B. Macdonald, Art. Bal'am: HdwbIsl (1941) 75f. – S. Mowinckel, Der Ursprung der Bileamsage: ZAW 48 (1930) 233/71 (zwei Quellen; dagegen F. Dornseiff: ZAW 55 [1937] 133). – M. Noth, Israelitische Stämme zwischen Ammon u. Moab: ZAW 60 (1944) 23/9; Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (1948) 34f. 80/6. – A. v. Premerstein, Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christl. Lehre in Hss. u. Kirchenmalereien: Festschr. d. Nationalbibl. in Wien (1926) 661. – F. Weber, Jüd. Theologie auf Grund des Talmud u. verwandter Schriften[2] (1897). – Strack-B., Reg.

H. Karpp.

Bilsenkraut. A. Nichtchristlich. Das B., *ὑοσκύαμος* (d. i. Saubohne, also giftige Bohne), wurde schon in Babylon als Mittel gegen Zahnschmerzen verwandt (M. Höfler, Volksmedizinische Botanik der Germanen [Wien 1908] 91) u. erscheint dann im Corpus Hippocraticum; so morb. 2, 3 bei Tertianfieber (7, 60 L.) u. häufig in den Traktaten de mulicbr. (8, 196. 360. 434 L.). Es gilt später als ein offizinelles Hauptmittel (Plut. Demetr. 20); gegen was, zählt Plinius an verschiedenen Stellen des 25. Buches auf. Dioscur. 4, 68 unterscheidet 3 Arten: das schwarze (Hyoscyamus niger L.), das goldgelbe (H. pallidus Kitaibel) u. das weiße (H. albus L.). Er gibt folgende Nebenbezeichnungen an: *Διὸς κύαμος* (euphemistisch, zur Abwendung des Unheils), *Πυθώνιον, ἀδάμας* (vgl. Etym. M. 16, 52), *ἀδαμάντινον, ὑπνωτικόν* (narkotisierend), *ἐμμανές* (Wahnsinn erregend), *ἀταῖος, θριάμβιον, προφήτης, ζελέων, Τυφώνιον*, insana, dentaria (gegen Zahnschmerz), Apollinaris (vgl. Plin. n. h. 25, 35), *ῥᾶ Ποντική, λύπημα, σαφθώ*, fabulonia, symphoniaca, belenuntia, dielleina. Ähnlich PsApul. herb. 5, wo *ἄτομον* statt *ἀταῖος* (sicher falsch) steht u. alterculum, colicularis u. ginga folgen. Die Beiwörter deuten zT. auf die Unterwelt. Nach Ael. h. a. 9, 32 muß man die Wurzel von einem Vogel herausziehen lassen. Wildschweine fressen Krebse, wenn sie sich mit B. vergiftet haben (var. hist. 1, 7). Die Vergiftung besteht in einer Umnachtung des Verstandes (Xenoph. oec. 1, 13) u. des sittlichen Bewußtseins (Plut. mor. 621e). Für Wachteln ist die Pflanze unschädlich (ebd. 649e). — Nach Joseph. ant. 3, 172 hat der Hohepriester auf seinem Hut einen goldenen Kelch, welcher der Pflanze *σάκχαρος* nachgebildet ist, die die Griechen *ὑοσκύαμος* nennen. Daß das Zuckerrohr damit gemeint sein könne, ist wohl ausgeschlossen; Exod. 39, 15 steht auch davon nichts, u. die zehn hebräischen Sprachwurzeln, die man für *σάκχαρ* heranziehen könnte, bedeuten sämtlich etwas nicht Hergehöriges.

B. Christlich. Die christl. Schriftsteller betonen neben dem, was sie aus Plinius schöpfen, hauptsächlich die Giftwirkung; so sagt Basil. s. 10, 5, kein Verständiger werde wohl B. essen. Nach Psellos (Paradoxographi Graeci ed. Westermann 143, 6) war das *νηπενθές* (Helenas Beruhigungsmittel) zusammengesetzt aus der Pflanze *ἱππομανές* (nach PsApul. herb. 48 gleich *ἀδίαντον*), dem *κάκιμον κοιτικόν* (lies *δίκταμνον Κρητικόν*), B. u. Alraun. Isidor. or. 17, 9, 41 sagt: hyosquiamos (so die ständige Schreibung im MA, woraus schließlich jusquiamus wird) . . . et insana vocatur, quia usus eius periculosus est . . . si bibatur . . . facit somni imaginem torpidum, hanc vulgus milimindrum dicunt, propter quod alienationem mentis inducit. Nach Alex. Trall. 2, 584 Puschm. heilt es Podagra, wenn man es vor Sonnenaufgang gräbt. Später wurde es auch im Regenzauber verwendet.

Hopfner, OZ 1, 485. 507. 537. – H. Marzell, Art. B.: Bächtold-St. 1. 1305/8. – Stadler, Art. *ὑοσκύαμος*: PW 9, 1, 192/5.

H. Gossen †.

Binden und Lösen (rechtstheologische Ausdrücke).

A. Nichtchristlich. Es ist eine durch das ganze Altertum gehende Vorstellung, daß ein Mensch durch dämonische Einflüsse gebunden oder gefesselt werden kann; sie findet sich in griech., syr., hebr., mandäischen u. indischen Zaubersprüchen (Deissmann, LO[4] 258f). Im Lateinischen entsprechen einander ‚obligare' u. ‚solvere', wobei dies Begriffspaar gewiß ursprünglich wörtlich zu verstehen ist: gemeint ist die körperliche ‚Bindung' u. ‚Lösung' eines Schuldners (oder eines Geisels). Aus der körperlichen Bindung wird dann die Haftung einer Vertragsschuld (obligatio), aus der Lösung der Fesseln wird die Lösung einer Vertragsschuld (solutio) durch einen Dritten. Dieser rechtliche Sprachgebrauch gewinnt eine besondere Bedeutung. Aus alter Zeit stammt auch die Metapher. ‚iuris vincula' (Cic. fin. 3, 20, 67: et quomodo hominum inter homines iuris esse vincula putant, sic hominis nihil iuris esse cum bestiis). Auch im religiösen Sinn verpflichtet man sich den Göttern (= votis obligor), indem man ein Gelübde vor ihnen tut (Ovid, Horaz), u. ganz entsprechend bedeutet das solvere die Erfüllung der Gelübde (Horaz). Selbstverständlich gibt es im Lateinischen auch eine zauberhaft-dämonische ligatio, die eine Übergabe an böse Mächte (etwa der Unterwelt) im Sinne hat. Vgl. *Bindezauber. Wir haben anzunehmen, daß im Judentum ‚Binden' u. ‚Lösen' rechtlich verstandene

Ausdrücke aus dem Bereich des Synagogenbanns werden können (Strack-B. 4, 304ff), u. daß die Folgen dieser rechtlich wirksamen Sprüche unmittelbar ins Leben eingreifen. Wie sich das Judentum die Reinigung der Bundesgemeinde durch einen Erwählten vorstellt, zeigt der Midrasch von Kenez u. Achan aus den pseudophilonischen antiq. bibl. (E. Stauffer: ZKG 1943/44, 5). Nach der Damaskusschrift gab es einen Ephoren über die Gesamtheit der Lager, Ephoren der Einzellager u. Richter, zu deren Vollmacht die Gemeindezucht, das Aussprechen des Bannfluches u. das Lossprechen von Sünden gehört. In der Ordnung der Ephoren für das Lager heißt es: ‚wie ein Hirt seiner Herde soll er lösen die Bande ihrer Fesselung' (13, 10). Sicherlich gab es schon im Judentum die feste Überlieferung von der Nachfolge im Amt, die die Verantwortung für das Gottesvolk anstelle des eigentlichen Gesandten Gottes übernimmt.

B. Christlich. I. Neues Testament. Es wird meist angenommen, daß ‚Binden' u. ‚Lösen' (*δεῖν-λύειν*) als Gegensatzpaar in Mt. 16, 19; 18, 18 auf die aram. Worte asar u. schᵉra (hebr. asar u. hittir) zurückzuführen sind. Diese Verben bedeuten zunächst ‚binden' u. ‚lösen' in verschiedener Hinsicht, bezeichnen aber häufig das Verhängen u. Aufheben des Bannes. Von den Pharisäern heißt es in Jos. bell. 1, 111: ‚sie waren bald die eigentlichen Herrscher, die nach Gefallen verbannten u. zurückriefen, lösten u. bannten, wen sie wollten' (*διώκειν τε καὶ κατάγειν οὓς ἐθέλοιεν, λύειν τε καὶ δεῖν* nach LVR; *δεσμεῖν* nach PAMC). Die Variante denkt nicht an den Bann, sondern an das Gefängnis (‚aus dem Gefängnis befreien' u. ‚in das Gefängnis werfen'). Das gleiche aram. bzw. hebr. Begriffspaar kann auf halachitische Lehrentscheidungen bezogen werden u. bedeutet dann ‚verbieten' u. ‚erlauben'. Dabei ist zu beachten, daß Gott die Tora u. ihre Auslegung, aber auch die halachitischen Lehrentscheidungen in die Macht Israels gelegt hat u. Israels Entscheidungen als verbindlich ansieht (Strack-B. 1, 738ff). Es ist daher nicht anzunehmen, daß der Evangelist eine aram. Überlieferung mit Verben eines magischen Sprachgebrauches wiedergegeben hat. Bei Mt. findet sich vielmehr die Gegenüberstellung von ‚Binden' u. ‚Lösen' im kirchenrechtlichen Sinn u. zwar in feierlichen Jesussprüchen, die eine gewisse Vollmacht an Petrus (16, 19) bzw. an alle Jünger (18, 18) übertragen. Offenbar liegt in diesen Sprüchen eine Antithese zu den Schriftgelehrten vor, die ebenso ‚banden' u. ‚lösten', d. h. etwas für verboten oder erlaubt erklärten bzw. den Bann verhängten oder aufhoben. Sprache, Form u. Stil dieser Jesussprüche weisen auf eine semit.-judenchristl. Tradition zurück (Parallelismus der Glieder, Passiv als Umschreibung, Himmel als Ersatz für Gott). Eine gewisse Verwandtschaft dieser Jesussprüche ist einerseits mit der Osterüberlieferung Joh. 20, 22f, anderseits mit dem Auftrag an Petrus Joh. 21, 15ff gegeben, die ebenfalls auf alte aram. u. judenchristl. Überlieferung zurückgehen. Es fällt aber auf, daß Joh. 20, 22f Geistbegabung u. Vollmacht, Sünden zu vergeben u. zu bewahren, miteinander verbinden, die Amtsübertragung also vor allem auf die Disziplinargewalt beziehen. Ob das ‚Binden' u. ‚Lösen', von dem Mt. 16, 19 u. 18, 18 sprechen, sowohl auf die autoritative Lehrgewalt als auch auf die Disziplinargewalt zu deuten ist, ob vor allem die Lehrgewalt hervortritt oder ob gerade im Unterschied zum Rabbinat die Vollmacht, Sünden zu vergeben u. zu bewahren, allein im Vordergrund steht, wird in der Auslegung diskutiert. Verwandt mit der Vollmacht zum ‚Binden' u. ‚Lösen' ist die Schlüsselgewalt, von der Apc. 3, 7 spricht (Jesus Christus als Träger des Schlüssels Davids) u. der Auftrag, den Jesus als Auferstandener dem Petrus nach Joh. 21, 15ff gibt. Nach einer bestimmten judenchristl. Überlieferung ist Petrus der eigentliche ‚Binder' u. ‚Löser' gewesen, u. man hat in ihm den legitimen Nachfolger Jesu gesehen. Neben dieser, den Petrus herausstellenden Überlieferung stand die andere, die das ‚Binden' u. ‚Lösen' an den ganzen Jüngerkreis übertrug. Wichtig ist die betonte Feierlichkeit von Sprache, Form u. Stil aller Jesussprüche (auch von Joh. 20, 23): es handelt sich immer um die Weitergabe der Vollmacht Jesu über seinen Tod hinaus, nicht um eine Berufung in ein Amt schlechthin. Es liegt daher nahe, diese Jesussprüche mit dem Ostergeschehen in Verbindung zu bringen, wie es das vierte Evangelium auch tut. Vor allem muß dies ‚Binden' u. ‚Lösen' in der Judenchristenheit eine bestimmte Vollmacht des kirchlichen Amtes gewesen sein, die man auf Jesus selbst, auf Petrus bzw. den Jüngerkreis zurückführte. Diese Vollmacht, zu ‚binden' u. zu ‚lösen' entsprach allein dem Willen des Himmels; nur sie war also (im Gegensatz zu einem falschen ‚Binden' u. ‚Lösen') legitim. In allen diesen Traditionen versucht man die kirchliche Entscheidung in Lehr- u. Disziplinarfragen dem kirchlichen Amt als Bürgen der Vollmacht Jesu u. der Wahrheit des Evangeliums anzuvertrauen; die Geistbegabung kann gleichfalls zur Bevollmäch-

tigung des Amtes werden (Joh. 20, 23). Entscheidend ist auch die Christologie dieser Sprüche u. Erzählungen. Eigentlich hat Jesus Christus selbst die himmlische Schlüsselgewalt (den ‚Schlüssel Davids' nach Apc. 3, 7) u. er allein kann in das kirchliche Amt, in die apostolische Vollmacht, in die Nachfolge berufen; damit wird die Erhöhung zur Voraussetzung der Amtsübertragung. Die Verheißung: ‚das wird im Himmel ‚gebunden' (bzw. ‚gelöst') sein' ist nicht so zu verstehen, als stehe Gott im Dienst eines menschlichen Amtes; gemeint ist vielmehr: was Petrus ‚bindet' u. ‚löst', hat vor Gott Gültigkeit. Wir haben es auch hier mit einer festen Formelsprache zu tun. Auch in der paulin. Literatur haben die Verben ‚binden' u. ‚lösen' gelegentlich rechtliche Bedeutung (Rom. 7, 2; 1 Cor. 7, 27. 39). Daß Paulus rechtliche Entscheidungen in der Gemeinde fällen kann, daß er außerdem Maßnahmen der Kirchenzucht vorschlagen u. ausführen kann, geht aus seinen Briefen hervor (1 Cor. 5, 3ff). Wie weit er die Amtsübertragungen der Evangelien voraussetzt, läßt sich nicht erkennen.

II. Nachapostolische Zeit. Ein soteriologischer Sprachgebrauch im hellenist.-gnostischen Sinn: der Erlöser hat durch seine Erscheinung alle Zauberei vertilgt u. jede Fessel der Schlechtigkeit zunichte gemacht (Ign. Eph. 19, 3: Heilsverkündigung) oder: Jesus Christus, der von euch jede Fessel ‚lösen' wird (Ign. Philad. 8, 1: Relativsatz im Prädikationsstil) setzt eine ganz andere Vorstellungswelt voraus. Jesus Christus wird zum ‚Löser' von kosmisch-irdischen Fesseln u. Bindungen. Im Mandäismus ist Saurel, der Todesengel (hebr. Name?) derjenige, der die Seele vom Körper ‚löst' u. daher erlösende Gewalt hat (Lidzbarski, Ginza 424, 30; ders., Joh.-Buch 119_3). Im gnostischen Sinn entsteht ein kosmologisches System auch im Christentum. Die Seelen sind ‚gebunden' in die Körper u. müssen, um in das Lichtreich einzugehen, aus der Materie erlöst werden. Die Wächter an den Himmelstoren sind selbst ‚gebunden' u. ihre ‚Bande' lösen sich, wenn Christus zu ihnen tritt. Anderseits haben auch die Archonten als Wächter an den Toren Macht, die Seelen zu ‚binden' u. zu ‚lösen'. Ein Beispiel dieser gnostischen Gedankenwelt ist die Rede des Erlösers in der Pistis Sophia c. 133: ‚Wahrlich, ich sage euch: alles, was einem jeden durch die Heimarmene bestimmt ist, sei es alles Gute, sei es alle Sünde, mit einem Wort: alles, was ihnen bestimmt ist, kommt an sie. Deswegen nun habe ich gebracht den Schlüssel der Mysterien des Himmelreiches, sonst würde kein Fleisch auf der Welt gerettet werden, denn ohne Mysterien wird niemand in das Lichtreich eingehen, sei es ein Gerechter, sei es ein Sünder. Deswegen nun also habe ich die Schlüssel der Mysterien in die Welt gebracht, damit ich ‚löse' die Sünder, die an mich glauben u. auf mich hören werden, auf daß ich sie ‚löse' aus den Banden u. den Siegeln der Äonen der Archonten u. sie ‚bände' an die Siegel u. die Kleider u. die Ordnungen des Lichtes, auf daß der, welchen ich ‚lösen' werde auf der Welt aus den Banden u. den Siegeln der Äonen der Archonten, in der Höhe von den Banden u. den Siegeln der Archonten gelöst sein wird u. auf daß der, welchen ich auf der Welt in die Siegel u. die Kleider u. die Ordnungen des Lichtes ‚binden' werde, in dem Lichtlande an die Ordnungen der Erbteile des Lichtes gebunden sein wird'. Auch hier liegt eine gnostisch-soteriologische Auffassung der Begriffe ‚binden' u. ‚lösen' vor. Nach dieser Offenbarungsrede befreit der Erlöser von kosmisch-irdischen Bindungen u. ‚bindet' selbst an die Ordnungen des Lichtreiches.

III. Spätere Kirche. Für die spätere Kirche ist Mt. 16, 19 eine Verheißung, die auf den Bischof u. seine Vollmacht, die Kirchenzucht in der Gemeinde zu vollstrecken, gedeutet wird. Diese Vollmacht, zu ‚binden' u. zu ‚lösen' bezog man daher nicht nur auf Petrus, sondern auch auf das gegenwärtige kirchliche Amt (Hippol. trad. apost. 3, 5). Tert. pud. 21 will zwischen der Lehre der Apostel u. ihrer Vollmacht unterscheiden: die Sittenlehre leitet den Menschen, die Vollmacht drückt ihm ein Siegel auf (adsignat). Die Kirche hat die Vollmacht, Sünden zu vergeben, aber Mt. 16, 18f ist auf Petrus bezogen. ‚Auf dich, heißt es, will ich meine Kirche bauen u. dir will ich die Schlüssel geben, nicht der Kirche, u. was du ‚binden' u. ‚lösen' wirst, nicht, was sie ‚binden' u. ‚lösen' werden'. Doch gibt auch Tertullian zu, daß die Vollmacht des Petrus eine gegenwärtige sei; nur gesteht er sie den pneumatischen Personen zu, einem Apostel oder einem Propheten, nicht aber der Kirche der Bischöfe u. Märtyrer. Origenes gibt (in Mt. comm.: PG 13, 1011ff) eine ausführliche Erläuterung des biblischen Zusammenhangs. Er stellt ausdrücklich die Frage, ob nur Petrus angeredet sei, oder ob das Wort Jesu jedem gelte, u. er entscheidet sich im letzteren Sinn. Wer gegen die Pforten der Unterwelt gewappnet ist, so daß diese ihn nicht überwältigen können, ist würdig, vom Logos selbst die Himmelsschlüssel zu empfangen. Er empfängt sie wie einen Lohn, während die Tore für diejenigen geschlossen bleiben,

die von den Pforten der Unterwelt besiegt sind. So tritt der Vernünftige durch das Tor der Vernunft, der Gerechte durch das Tor der Gerechtigkeit. Es gibt so viele Schlüssel zum Himmelreich, wie es Tugenden gibt. Jede Tugend ist das Himmelreich selbst u. Christus die Verkörperung jeder Tugend. Sieh nur zu, welche Macht der Fels hat, auf dem von Christus die Kirche gebaut wird! Dem einen wird die Verheißung gegeben, daß seine Urteile Bestand haben, als richte Gott selbst durch ihn. Wer aber ungerecht richtet u. nicht dem Logos gemäß auf Erden ‚bindet' u. ‚löst', den werden die Pforten des Hades überwältigen. Dies Wort Jesu wird von den Bischöfen in Anspruch genommen, aber es wird Maßstab u. Gericht fur diejenigen sein, die sich nicht nach ihm richten. Wer durch seine eigenen Sünden gebunden ist, ‚bindet' u. ‚löst' vergeblich. Tertullian u. Origenes gehen in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Tradition, die die Binde- u. Lösegewalt dem kirchlichen Amt, dem in der Kirche weiterwirkenden Episkopat, zuschreibt; sie bestreiten aber, daß diese Auslegung den ganzen Sinn u. Gehalt von Mt. 16, 19 ausfüllt. Es tritt jetzt die Frage in den Vordergrund, wer wirklich die Vollmacht hat, zu ‚binden' u. zu ‚lösen'. Cyprian betont, daß den Aposteln die gleiche Vollmacht gegeben sei u. daß niemand unter ihnen bevorzugt worden sei; nur um die Einheit aller auszudrücken u. zu erhalten, werde Petrus an die Spitze gestellt (sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur: cath. eccl. unit. 4). Daß die Kirche durch Mt. 16, 19 auf die bischöfliche Gewalt gegründet ist, steht für Cyprian fest u. ist fur ihn ‚divina lex' (ep. 33, 1): inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur). Ausdrücklich betont Firmilian (ep. ad Cypr. 16 [CSEL 3, 2, 821]), daß die Sündenvergebung nicht in den synagogae haereticorum gespendet werden kann; potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt (unter Hinweis auf Mt. 16, 19). Pacian weist darauf hin, daß es unmöglich sei, die Binde- u. Lösegewalt allein den Aposteln zuzuschreiben: ergo et baptizare solis licet et spiritum dare solis, et solis gentium peccata purgare; quia totum hoc non aliis quam apostolis imperatum est (ep. 1, 6). In gewisser Weise hat Augustin unsere Fragestellung klassisch beantwortet, wenn er sagt (s. 295, 2 [PL 38, 1349]): has enim claves non homo unus, sed unitas accepit ecclesiae. Hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius universitatis et unitatis ecclesiae figuram gessit, quando ei dictum est: ‚Tibi trado', quod omnibus traditum est. Nach Ps-Clem. ep. ad Jac. 2 (PG 2, 36) überträgt Petrus vor seinem Tode seine apostolische Vollmacht zu ‚binden' u. zu ‚lösen' dem Bischof Clemens von Rom, unter ausdrücklichem Hinweis auf das Christuswort Mt. 16, 19 (δήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι, καὶ λύσει ὃ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα). Die feierlichen Sätze stellen einen kirchlichen Rechtsakt dar, der nicht nur auf Clemens von Rom, sondern auch auf seine Nachfolger bezogen ist.

K. ADAM, Zum außerkanonischen u. kanonischen Sprachgebrauch von Binden u. Lösen: ThQS 96 (1914) 49/64. 161/97. – G. BESELER, Bindung u. Lösung: SavZ 55 (1935) 226/72. – H. BRUDERS, Matth. 16, 19; 18, 18 u. Joh. 20, 22. 23 in fruhchristl. Auslegung: ZKTh 34 (1910) 659ff. – FR. BÜCHSEL, Art. δέω (λύω) ThWb 2, 59f. – R. BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition² (1931) 275ff. – H. J. CADBURY, The meaning of John 20, 23, Matthew 16, 19 and Matthew 18, 18: JBiblL 58, 3 (1939) 231/4. – G. DALMAN, Die Worte Jesu² (1930) 174ff. – A. DEISSMANN, Licht vom Osten⁴ (1923) 258ff. – A. DELL, Matth. 16, 17/9: ZNW 15 (1914) 38/46. – G. DIX, The apostolic tradition of St. Hippolytus of Rome 1 (1937). – P. F. GIRARD-SENN, Manuel élémentaire de droit Romain⁸ (1929) 415ff. – W. KÖHLER, Die Schlüssel des Petrus: ARW 8 (1905) 214ff. – J. R. MANTEY, The mistranslation of the perfect tense in John 20, 23, Mt. 16, 19 and Mt. 18, 18: JBiblL 58, 3 (1939) 243/9. — O. MICHEL, Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde (1941) 22ff. – E. STAUFFER, Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri: ZKG 1943/44, 3ff. — STRACK-B. 1, 738/47. – H. STRATHMANN, Die kirchliche Sendung des Petrus in der Urkirche: Zs. syst. Theol. 20 (1943) 223ff.

O. Michel.

Bindezauber. Das Binden (griech. δεῖν mit Komposita; lat. ligare) gehört zu den ältesten, wichtigsten u. überall verbreiteten magischen Handlungen (bei den alten Ägyptern, Assyrern usw.).

A. Nichtchristlich. I. Binden. Verschiedene Bedeutungen des Bindens. Es sind hauptsächlich fünf verschiedene Bedeutungen des Bindens auseinanderzuhalten:

1. Das Binden ist einfach symbolischer oder magischer Ausdruck für den Anschluß oder die Zusammengehörigkeit von Personen oder Dingen. — So band Polykrates v. Samos durch eine Kette die benachbarte kleine Insel Rheneia an

Delos u. weihte sie dadurch dem delischen Apollon (Thuc. 3, 104; vgl. Frazer 3, 235); ebenso war Ephesos an das Artemision angebunden (Herod. 1, 26). Hierher gehören verschiedene Bindebräuche bei der Eheschließung.

2. Durch das Binden hindert man den Betreffenden am Entweichen u. sichert sich so seinen Schutz u. Hilfe. — So wurden zuweilen Götterbilder gefesselt (die Apollonstatue in Tyros zugleich vernagelt, Plut. Alex. 24), damit sie sich nicht vom Tempel oder der Stadt entfernten: Aphrodite Morpho u. der Kriegsgott Enyalios in Sparta (Paus. 3, 15, 7, 11; zu En. vgl. das Schließen des Janustempels in Rom), Eurynome in Phigaleia (ebd. 8, 41, 6), Aktaion in Orchomenos (ebd. 9, 38, 5), Dionysos in Chios (FHG 3, 146, 90), Artemis in Ephesos u. Erythrai (Herodt. 1, 26). Parallelen bei W. Crooke: Folklore 8 (1907) 326; Frazer zu Ovid. fast. 2, 105; Fr. Marx: SbL 58, 122; A. Delatte: BCH 38 (1914) 248.

3. Man ‚bindet' denjenigen, dessen Macht man fürchtet. Ähnliche Bedeutung hat das Fesseln, Knotenknüpfen, Vernageln (neugriech. *καρφώνω*, das gleich *δένω, ἀποδένω*, lat. defigo überhaupt ‚gegen Gefahr sichern' bedeuten kann: Ph. Kukulé: Laogr. 8 [1921] 342; 9 [1926] 104 u. a.). Das Umkreisen, Umgürten usw. (Kreis, Gürtel, Ring, Kranz, dann Schlinge, Netz, Schleier) kann ebenfalls magischen Sinn haben u. einer Bindung gleichkommen. Solchem Binden entspricht das Lösen (*λύειν*, lat. solvere, mit Komposita, zB. Serv. Aen. 4, 518: resolutoria sacrificia). — Gefesselte u. gebändigte Götter oder Heroen kommen in der griech. Mythologie öfters vor. So Hera, die durch unsichtbare ‚Hephaistosfesseln' gebunden ist (Paus. 1, 20, 3). Ferner Ares (Il. 5, 385; Apollod. 1, 7, 4); er wird bezeichnenderweise von Hermes erlöst (vgl. H. Polygios: RhMus 58 [1909] 333). Erinnert sei auch an Peirithoos in der Unterwelt (am Stein festgewachsen), Prometheus, Ixion im Feuerrad; man vergleiche auch Proteus (Od. 4, 410) u. Silen (Verg. ecl. 6), die sich beide durch ihr Wahrsagen die Freiheit erkaufen. Man erzählte von den in Bande geschlagenen Feinden der Olympier, den Giganten u. Titanen. Der gefangene Kronos spielt in der Magie eine große Rolle; die ‚Kronosfesseln' lassen sich überhaupt nicht lösen (PGM IV, 2327 u. ö.; S. Eitrem: Mélanges Bidez [1934] 2, 351/60). Die höheren Mächte werden insofern wie sonstige Gefangene u. vor allem wie Totenseelen behandelt: man konnte sich vor ihrer Nachstellung sichern, wenn man ihre Glieder zusammenband, eine uralte abergläubische Gewohnheit (zur Hockerstellung Ebert, RL 13, 382; A. Dieterich, Mutter Erde[3] [1925] 131; Scheftelowitz 24/7; vgl. Ps. 22, 17b; Joh. 11, 44; über die röm. Argei Dion. Hal. 1, 38, 3; für spätere Zeit zB. Quint. decl. 10, 16). Wie die Magier der Kaiserzeit verfuhren, um die Wagenlenker der Zirkusspiele zu ‚binden', zeigen die besonders auf Bleitafeln eingeritzten Zeichnungen bei Wünsch 23 usw. (Hände auf dem Rücken, Füße kreuzweise zusammengebunden). Das Material der Binden, besonders Wolle, u. die Technik des Bindens konnten den B. verstärken. Wir hören von Isisbinden mit Heraklesknoten (vgl. den gordischen Knoten), von stählernen Binden (PGM IV, 1246. 2931), Anankefesseln (ebd. VII, 2904), Sehnen des Phoinixvogels (POsl 1, 156 m. Erkl.). Auch die Farbe spielt eine Rolle (schwarz: PGM VII, 452; rot: ArchPapF 1 [1900] 421; blau, weiß, gelb u. a. vgl. A. Abt: RGVV 4, 148/50). Dreimaliges Binden wird empfohlen (wie bei der Eidesleistung, Aristoph. ran. 305). — Wie subtil dies alles ausgeklügelt werden kann, zeigt S. Kyriakides: Laogr. 6 (1917) 613 (aus Zypern). Die Zeit ist wichtig (zB. Ph. Kukulé: Laogr. 8 [1921] 342).

4. Durch B. bezweckt man die Übertragung der in dem Angebundenen oder Umgebundenen latenten Kraft. — Heilmittel, Verschönerungsmittel u. ä. (vgl. Ditt. Syll. 1168, 48/68; Frazer 9 [1933] 47f) werden durch Umbinden wirksam. Vgl. Art. *Kranz, *Ring.

5. Als allgemeinen Verhinderungszauber kann man das ‚Binden' als symbolische Handlung überall da anwenden, wo man Gegnerschaft vermutet oder Widerstreit überwinden will. Man ‚bindet' Wolken u. Winde so gut wie Haustiere, zB. Kühe, daß sie keine Milch geben usw. Man ‚bindet' Ehepaare, daß sie keinen Geschlechtsverkehr haben (*διάκοπος*), man ‚bindet' die Zungen der Gegner (*γλωσσόδεμα*, dazu Mc. 7, 35; Deissmann, LO[4] 258/60), ihren Zorn (*θυμοκάτοχον*). Hierzu wurden bisher etwa ein Dutzend einschlägige Papyri gefunden (vgl. Th. Hopfner: ArchOrientalny 10 [1938] 128/35; hier Näheres über *κάτοχοι*, Hermes *κάτοχος*, *ὑποτακτικά, φιμωτικά*; vgl. schon Pind. Ol. 1, 76 u. dazu L. Radermacher: SbW 182, 3 [1916] 10f. 3). Vor allem bindet man Krankheiten u. Dämonen, die solche verursachen; andererseits fesseln diese Dämonen (ntl. Satan) auf ähnliche Weise die Kranken, zu guter Letzt bindet der Todesdämon den Sterbenden (altind.) oder führt ihn an einem Seile fort (arab., germ.). Ein überaus reiches Material aus altind., altsem., ägypt.

u. a. Gebieten steht uns hier zu Gebote, wozu noch das allgemein folkloristische Material kommt (vgl. Scheftelowitz 5. 7/9. 27/33; M. Jastrow, Religion Babyloniens u. Assyr. [1905/12] 1, 288. 302 u. a.). Ähnliche Vorstellungen bei Lc. 13, 16 (dazu Deissmann, LO[4] 258/61). Eine verstärkte oder verkürzte Bindung ist sozusagen der geknotete Faden; er wird deshalb bei Krankheiten verwendet: bei Leistengeschwulst bindet man 3 Pferdehaare mit 3 Knoten an (Plin. n. h. 28, 218), 7 oder 9 Knoten bei Bruch (ebd. 28, 48; Marcell. 32, 21), 24 Grasknoten beim Weißfluß der Frauen (Theod. Pr. 352); bei Quartanfieber wird eine Raupe dreimal mit einem dreigeknoteten Faden umwickelt (Plin. n. h. 30, 101); noch verwickelter ist der B. bei Marcell. 8, 67, wo der Name des Leidenden gebunden wird, indem man beim Hersagen der betreffenden Buchstaben seines Namens jedesmal einen Knoten in einen ungeblichenen Leinenfaden knüpft (vgl. eine zyprische Zauberformel: Laogr. 9 [1926] 477 u. a. m.; S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer [Kristiania 1915] 168. 381/3). Der Knoten hindert Geburt (deshalb im Tempel der Juno Lucina verpönt, Ovid. fast. 3, 257; Wissowa, Rel. 184_2, vgl. die Vorschriften für den Flamen Dialis, ebd. 507). Im Liebeszauber wird er häufig verwendet (Verg. ecl. 8, 77; zu *φιλτροκατάδεσμος* PGM IV, 331; VIII, 1; XXXII, 4; POsl 1, 156 m. Anm.). Vgl. auch Wolters, Heckenbach. Das Verschränken der Hände kommt einer Bindung gleich (vgl. die Sage von Alkmenes Geburt), ,noch schlimmer ist's, wenn man die Finger über ein Bein oder über beide kreuzt' (Plin. 25, 59; dazu Ovid. met. 9, 299; Aly; C. Sittl, Gebärden der Griechen u. Römer [1890] 175f zum christl. Händefalten). Ähnlichen B. wirkte das Daumendrücken (Hor. ep. 1, 18, 66; Plin. 28, 25). — Der B. war so allgemein verbreitet, meistens auch so leicht auszuführen, daß ,binden' einfach ,verzaubern' bedeutete (vgl. ,vernageln', oben 3), vgl. Ditt. Syll. 1175, 1/3 (3./4. Jh.): ,ich habe gebunden die Hände, die Füße, die Zunge, die Seele des N.N.'; Plato rep. 364C, leg. 933A u. s. Liddell-Scott s. v. *καταδέω*, *-δεσμός* u. ä. (später *δεσμός*). Ebenso wurde *κάτοχος*, ,Festhaltezauber', verallgemeinert (POsl 1, 1: ,für alles kräftig'). Lat. ligare, ligatura auch allgemein vom Zauber (zB. Audollent, Index s. v.; dazu defixio, Text devinctio), was die Christen übernahmen: Aug. doctr. christ. 2, 29, 45; Dobschütz, Art. Charms: ERE 3, 421 (obligare folgt einer anderen Entwicklungslinie).

II. Lösen. Dem Binden entspricht das Lösen, wie der Verwandlung die Rückverwandlung; der Zauberer muß sich auf beiderlei verstehen, sonst geht es ihm wie es Lukian philops. 34 schildert (Goethes Zauberlehrling). Durchgängig ist der Gegensatz *δεῖν* (*καταδεῖν*, *δεσμεύειν*): *λύειν* (*ἀπολύειν*), *κατάδεσμος*: *ἀπόλυσις* (PGM XII, 161; XIII, 288. 327: *δεσμόλυτον*, neugriech. *ξεκάρφωμα*), noch stärker *διαρήσσειν* (POsl 1, 143 m. Anm.; *διακόπτειν*, wenn jemand mit Unrecht gefesselt worden ist, Zonar. 11, 16). Um so mehr besagen die ,unzerbrechlichen unlösbaren Fesseln des Kronos' (s. o. I 3). Binden u. Lösen sind in einer u. derselben magischen Handlung vereinigt bei Plin. 22, 61 u. ähnlich 28, 41 (der Ehemann löst seinen Gürtel u. bindet damit seine Frau, bei der Geburt, dann löst er denselben): adiecta precatione se vinxisse, eundem se soluturum (vgl. Mt. 16, 19/20). Vgl. *Abmessen, *Amulett, *Fluchtafel, *Kranz, *Ring.

B. Christlich. ,Heilige' Fesseln zu knüpfen u. zu lösen gehört zu den theurgischen Praktiken, deren Problematik Porphyrios ep. ad Aneb. 24 (XXXVI, 17f Parthey) hervorhebt; hiernach Augustinus civ. D. 10, 11. Vom Hintergrunde solcher Ansprüche hebt sich die Verheißung Mt. 16, 19; 18, 18 ab; s. S. Eitrem: SymbOsl. 26 (1948) 168f; *Binden u. Lösen. Die Kirchenväter lehnten die magicae devinctiones natürlich ab, die gottgeschaffene Mittel mißbrauchen u. von den Heiden selber verhindert u. abgewehrt werden (Tert. spect. 2). Sagen wie die von der Fesselung des Kronos diskreditieren die heidnischen Götter (zB. Athan. c. gent. 11). Daß Götter oder Dämonen sich zwingen u. binden lassen, beweist, daß sie eben keine Götter u. keine guten Dämonen sind (Euseb. praep. ev. 5, 8/9). Dämonen, die von vielen mit eisernen Fesseln nicht gebändigt werden konnten, sind durch das Gebet unter der Wirkung des hl. Geistes überwunden worden (Cyrill. Hier. cat. 16, 19). Vgl. das schon atl. Motiv von dem Ungeheuer, das, vorerst noch gebunden, in der Endzeit gelöst wird u. vernichtet werden muß (2 Thess. 2, 7 u. Dibelius zSt.; Apc. 20, 2f u. E. Lohmeyer zSt.; ThWb 2, 829f). Die Lösung eines Defixionszaubers beschreibt anschaulich Sophron. Hieros. Cyri et Joann. mir. 35. Wo von *ἐπιδέσματα* bzw. ligaturae zu Heilzwecken gesprochen wird, sind Amulette u. dgl. gemeint (zB. Cyrill. Hier. cat. 4, 37, 2; Tert. scorp. 1; Aug. doctr. chr. 2, 20, 30; ep. 245, 2; en. ps. 33, 18 u. s.).

A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RVV 4, 2 (1908). – W. Aly, Art. Binden: Bächtold-St. 1, 1325/33. – J. G. Fra-

ZER, The Golden Bough (London 1932ff). – J. HECKENBACH, De nuditate sacra sacrisque vinculis = RVV 9, 3 (1911). – J. KÖCHLING, De coronarum apud antiquos vi atque usu = RVV 14, 2 (1914). – NILSSON, Rel., Register s. v. – J. PLEY, De lanae in antiquorum ritibus usu = RVV 11, 2 (1911). – I. SCHEFTELOWITZ, Das Schlingen- u. Netzmotiv im Glauben u. Brauch der Völker = RVV 12, 2 (1912). – P. WOLTERS, Faden u. Knoten als Amulett: ARW Beih. 8 (1905) 1ff. – R. WÜNSCH, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom (1898).

A: S. Eitrem; B: H. Herter.

Binse. A. Nichtchristlich. B. ist hier zusammenfassender Name für die Gattungen Scirpus L. u. Juncus L.; beide sind auf saurem Sumpfboden gedeihende Pflanzen mit knotenlosem Stengel, griech. *σχοῖνος, ὁλόσχοινος* u. *ὀξύσχοινος*, lat. iuncus, scirpus. Beschreibungen Theophr. h. pl. 4, 12; Plin. n. h. 21, 112; Diosc. 4, 52. Nebennamen *ὀξύπτερος, ὀφρὺς Ἡλίου*, afrik. *χουδόδ*. Man benutzte sie seit den ältesten Zeiten als Flechtmaterial (Plin. n. h. 21, 84), besonders zu Seilen (Varro r. r. 1, 22); Selbstmörder pflegten solche Stricke zum Aufhängen zu nehmen (Theocr. 23, 51). Ferner wurden daraus hergestellt Körbe, deren größte Exemplare scirpeae oder sirpiae hießen (Varro aO.), Reusen (Nic. alex. 625), Matten (Plin. n.h. 21, 112), Einfriedigungen (Aristoph. Ach. 229; Anthol. Pal. 16, 255), Siebe (Anthol. Pal. 6, 291, 8), ja sogar Sicheln (Varro l. l. 5, 137). Das Mark wurde zu Lampendochten verarbeitet (Plin. n. h. 16, 178). Der Absud der B. heilt nach Ansicht der Alten Hartleibigkeit (Plin. 21, 115) u. Gebärmutterleiden, treibt den Harn (119) u. Blasensteine; übermäßig getrunken bewirkt er bei Schwangeren Frühgeburt (116). Die Wurzel ist gut gegen den Biß von Schlangen u. Skorpionen (118), löst den Husten; der Same stillt Durchfall u. übermäßige Menstruation (119). Barbaren fangen den Rauch der verbrannten B. auf, damit er die Milz verzehre (116). Eine Abart, euripice genannt, verursacht Schlafsucht, wenn man zuviel zu sich nimmt (119; Diosc. 4, 52; Galen. 12, 136; 6, 644; 14, 74; Cels. 5, 4, 11; 3, 21; Scrib. Larg. 61. 271; Paul. Aegin. 7, 255, 27). Sprichwörtlich war: in scirpo nodum quaerere für vergebliches, sinnloses Suchen (zB. Plaut. men. 247). Schlankheit der Figur oder einzelner Körperteile verglich man mit dem geraden Wuchs der B. (zB. Ter. eun. 316). — Im AT haben wir wohl unter ’agmon (Is. 58, 5; Job 40, 26) Binsen zu verstehen; dort wird der Kopfhängerische damit verglichen, hier lesen wir von der Verwendung zur Reusenherstellung.

B. Christliches. Auf handwerkliche Verarbeitung spielt auch Arnob. 2, 38 (sirpiarum vitores) an. Die Geoponika schließen aus dem Vorhandensein von B. auf unterirdische Wasseradern (2, 4); u. daß die Ziegen die klügsten Tiere sind, vermuten sie deshalb, weil diese sich mit *ὀξύσχοινος* (Schoenus nigricans L.) den Star stechen (18, 18, 3). In einen aus dieser Art hergestellten Korb wurde auch der mit Honig u. Fischlake eingeschmierte Bischof Markus gesteckt, der nun durch Insektenbelästigung den Märtyrertod erlitt (Sozom. h. e. 5, 10). Recht poetisch schildert Sidonius Apollinaris ep. 1, 5, 4 eine Landschaft, in der die Vögel sich tummeln in iuncis purgentibus, in scirpis enodibus.

H. BLÜMNER, Gleichnis u. Metapher in der att. Komödie (1891) 248. – H. MARZELL, Art. B.: Bächtold-St. 1, 1333f. – ORTH, Art. Gramineen II 2: PW 7, 1705/7. – P. WAGLER, Art. B: PW 3, 476/80.

H. Gossen †.

Biographie.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Anfänge. Die B. (*βίος*, vita; *βιογραφία* erst seit dem 6. Jh. nC. belegbar: Liddell-Scott s. v.) als eigene Literaturgattung hat sich nach älteren primitiven Ansätzen u. Vorstufen (besonders im griech. u. röm. Ahnenkult: *θρῆνος, ἐπιτάφιος*, nenia, laudatio funebris; vgl. Stuart 7/29. 189/220) zuerst bei den Griechen im 4. Jh. vC. entwickelt. Ihre Entstehung steht im Zusammenhang mit der damals besonders durch die Sophistik ausgelösten vollen Entfaltung des Individualismus (Leo, Biogr. 85f; Stuart 38/45). Sie bedeutet die Erfüllung des philosophischen, in der Charakterisierung des Sokrates bei Plato u. Xenophon erstmalig literarisch verwirklichten Gedankens der Darstellung eines individuellen Lebens zum Zwecke der Einordnung desselben in einen bestimmten ‚Bios‘ (Lebensstil in ethischer, kulturhistorischer, biologischer Beziehung: Leo, Biogr. 95/9; Stuart 121/8). In der Form schließt sie sich an die Lobrede an (‚Enkomion‘; Lobrede des Isokrates auf Euagoras; Lobrede des Xenophon auf Agesilaos); wie diese nach einer stereotypen, dem Ablauf des menschlichen Lebens folgenden Topik aufgebaut ist (Abkunft, Erziehung, geistige u. körperliche Beschaffenheit, Taten, Tod, Ehren nach dem Tode, Synkrisis), so auch die B.

b. Peripatetische B. Ihre endgültige Gestaltung hat die B. in der Schule des Aristoteles (Peripatos) erhalten dank der dortigen engen Ver-

bindung philosophischer, rhetorischer u. kulturhistorischer, besonders literaturgeschichtlicher, also stark biographisch orientierter Forschungsrichtungen (Leo, Biogr. 99/101; Stuart 125/8), u. zw. ausgehend von Untersuchungen über einzelne Persönlichkeiten (*περὶ τοῦ δεῖνα*). Fast alle Peripatetiker des 4. u. 3. Jh. von Aristoxenos (B. des Archytas, Sokrates, Plato, Pythagoras) an u., von ihnen angeregt u. in derselben Art, auch manche Außenstehende haben Biographien geschrieben, die teils eine einzelne Persönlichkeit (*βίος τοῦ δεῖνα*), teils ganze Gruppen von solchen betreffen (*βίοι ἐνδόξων ἀνδρῶν*). Erhalten sind davon nur Verfassernamen (Phanias, Chamaileon, Duris, Neanthes, Satyros, Hermippos, Antigonos v. Karystos u. a.), Titel u. einzelne Bruchstücke. Das umfangreichste u. wertvollste Fragment brachte POxy 1176 (Leo: NGGött 273/90); es stammt aus dem Euripides-Bios des großen Biographienwerkes des Satyros aus Alexandria (Ende 3. Jh. vC.; Gudeman, Art. Satyros: PW 2A, 1, 228/35) u. hat dialogische Form, die die Peripatetiker seit Aristoteles (*περὶ ποιητῶν*), übrigens auch später noch gelegentlich christl. Biographen (Pallad., Greg. M., Sulpic.; vgl. Stuart 178) gerne für ihre populärwissenschaftlichen Arbeiten verwendeten (Leo: NGGött 274 u. R. Hirzel, Dialog 1 [1895] 343; 2, 21). Denn auch diese ‚peripatetischen' Biographien waren nicht wissenschaftliche, sondern belletristische Literatur für weitere Leserkreise; daher nahmen sie Bedacht auf schönen Stil u. geschlossene Erzählung, auf Fülle u. Neuheit des Stoffes u. sensationellen Charakter der mit Vorliebe aus den Werken der geschilderten Persönlichkeiten selbst oder ihrer Zeitgenossen, besonders der Komiker, herausinterpretierten Nachrichten; aus dem gleichen Grunde betonten sie das ethische Element u. nahmen nur geringe Rücksicht auf die Chronologie. Die Stoffdisposition ist im wesentlichen die des rhetorischen Enkomions.

c. Historisch-politische B. Der spezifisch philologischen Forschungsrichtung ihrer Verfasser entsprechend behandelte die peripatetische B. fast nur literarische Persönlichkeiten, sehr selten historisch-politische. Die biographische Behandlung der letzteren wurde der Geschichtschreibung u. rhetorischen Epideixis, ‚dem Vortrag', überlassen; auf diesem Gebiet leisteten Bedeutendes die Geschichtschreiber Polybios u. Philopoimen, Tacitus u. Agricola, während auf die rhetorische Lebensbeschreibung vielleicht Cicero de orat. 2, 341 hinweist (Uxkull-Gyllenband 111). Auch diese historisch-politische B. hatte belletristischen Charakter; nach Wesen u. Form ist sie rhetorisches Enkomion wie der Euagoras u. Agesilaos, wird daher auch von der eigentlichen Geschichtschreibung streng unterschieden (Polyb. 10, 21; Corn. Nep. 16, 1; Plut. Alex. 1).

d. Gelehrte alexandrinische B. Der von der peripatetischen B. gelieferte Stoff wurde, kritisch gesichtet u. durch eigene Forschungen vermehrt bzw. berichtigt, gelegentlich wissenschaftlich ausgewertet in den literarhistorischen Arbeiten der alexandrinischen Philologen, besonders in den biographischen Einleitungen ihrer kommentierten Textausgaben. Diese schlichten u. scholastisch disponierten, im wesentlichen nach den Rubriken des enkomiastischen Schemas angelegten Lebensabrisse (*γένος, γένος καὶ βίος*) wurden mit den Texten immer wieder abgeschrieben u. so vielfach, freilich niemals in ursprünglicher Fassung, bis in unsere Handschriften herübergerettet (gutes Beispiel die Vita des Sophokles im Cod. Marcianus; vgl. Leo, Biogr. 22). Sie gehören in die Sphäre der philologischen Fachliteratur u. haben mehr wissenschaftliche als literarische Bedeutung, insofern sie über verschiedene Mittelglieder auch in die späteren biographischen Sammelwerke Aufnahme gefunden haben u. ihr Stoff hierdurch in unsere Literaturgeschichten übergegangen ist (s. u.). Dadurch aber, daß man später in dieser scholastischen Manier auch schönliterarische Ansprüche machende B. geschrieben hat (s. u.), haben diese Lebensabrisse auch für die Geschichte der B. einige Bedeutung.

II. Römisch. Mit dem Niedergang des Peripatos nach 200, wohl auch infolge eines Geschmackswandels des Lesepublikums scheint die Produktion der belletristischen B., zum mindesten der literarischen, eine Zeitlang zum Stillstand gekommen zu sein. Neuen Antrieb erhielt sie durch den Eintritt der Römer in den griech. Kulturkreis. Die Römer, ein seit jeher biographisch stark interessiertes Volk, hatten schon vordem einzelne triebkräftige Keime einer B. entwickelt (Stuart 189/220). Diese gelangten jedoch nicht zur vollen Entfaltung; denn ausgenommen das große biographische Bilderwerk berühmter Männer Griechenlands u. Roms, das Terentius Varro in seinen ‚Imagines' schuf u. das doch wohl auf national-römischer Grundlage (tituli bzw. elogia u. imagines) fußt, schließt sich die röm. Biographik in der Folge im wesentlichen durchaus den vollentwickelten Formen der griech. B. an. Varro selbst (de poetis, de com. Plautinis u. a.), Santra, Hygin, später besonders Valerius Probus u. Sueton (vir. illustr., davon erhalten de grammaticis et rhetoribus u. einige

röm. Dichter-B.; vgl. G. Funaioli, Art. Suetonius: PW 4A, 1, 597/612) schrieben für wissenschaftliche Leser in der Manier der Alexandriner Lebensabrisse röm. Literaten. Literarische u. politische Persönlichkeiten, nach dem Vorgang der Imagines des Varro griechische u. römische zum Erweise der Gleichwertigkeit beider Völker einander gegenüberstellend (dazu Leo 193/5), schildert für weitere Kreise u. mit höheren literarischen Ansprüchen Cornelius Nepos (de viris illustribus); er verwendet alle Spielarten der biographischen Form, auch die der scholastisch alexandrinischen (zB. in der Darstellung des Iphicrates; vgl. Norden: Gercke-Norden 1, 4[3] [1927] 83) u. die der rhetorisch-enkomiastischen (zB. im Epaminondas u. Atticus). Zahlreich ist die historisch-politische B. bzw. das biogr. Enkomion vertreten, zumeist von Freunden oder Klienten des Gefeierten verfaßt; hierher gehören Tiros' Cicero, Augustus' Drusus, der Augustus des Marathus u. des Nikolaos v. Damaskos, Thrasea Paetus' Cato Utic., Plinius' d. Ä. Pomponius Secundus, Tacitus' Agricola u. a. (vgl. Stuart 232/53; Leo, Biogr. 224/33; Bickel 397). Um 120 nC. hat Suetonius das Leben der röm. Kaiser von Julius Caesar bis Domitian in den 8 Büchern de vitis Caesarum beschrieben u. dabei, aber wohl nicht als erster (s. o.), das scholastische Schema der alexandrinischen literarischen Lebensabrisse auf B. historisch-politischer Persönlichkeiten angewandt (Leo, Biogr. 15f; anders Stuart 229f); er hat damit auf Jahrhunderte hinaus die Form der röm. Geschichtsschreibung beeinflußt (Leo aO. 240). Gleichzeitig mit ihm u. Tacitus schrieb der Grieche Plutarch v. Chaironea, die vergleichende Biographik eines Nepos wieder aufnehmend, seine ‚Parallelbiographien' (βίοι παράλληλοι) griechischer u. röm. Herrscher, Staatsmänner u. Militärs, das Beste, was uns an antiken B. erhalten ist. Auch er folgt älteren Vorbildern (Uxkull-Gyll. 103), stofflich wie in der Form, welch letztere übrigens der historisch-politischen B. entschieden nähersteht als der peripatetisch-literarischen, der sie Leo zuordnet; originell ist aber das Ethos dieser B., die Verbindung von griech. Charis mit röm. Ernst u. der gemütvolle Ton der Erzählung, der auch den modernen Leser noch in seinen Bann zieht. — Nach Sueton, Tacitus u. Plutarch vollzieht sich die weitere biographische Produktion im Zeichen des Niederganges, der Kompilationen u. Mischbildungen (Leo, Biogr. 321). Die suetonische Kaiser-B. findet viele Nachfolger (nennenswert Marius Maximus, 3. Jh.) bis herab zu den ‚Scriptores Historiae Augustae' (2. Hälfte 4. Jh.), zu S. Aurelius Victor u. dessen Epitomatoren; in den Machwerken der sog. Panegyriker lebt das biographische Enkomion weiter; die scholastische B. vertritt in streng wissenschaftlicher Richtung Porphyrios (‚Leben Plotins'), in affektiert rhetorischer Form zB. Marcellus (5. Jh., v. Thucydidis) u. als Gruppen-B. der jüngere Philostrat (c. 230, βίοι σοφιστῶν) sowie sein Fortsetzer Eunapios (c. 400, βίοι σοφιστῶν). Von Kompilatoren sind zu nennen Diogenes Laertios (3. Jh., φιλοσόφων βίων καὶ δογμάτων συναγωγή) u. Hesychios Illustrios (c. 500), auf dessen Ὀνοματολόγος ἢ πίναξ τῶν ἐν παιδείᾳ ὀνομαστῶν, vermittelt durch das Suidaslexikon (A. Adler, Art. Suidas: PW 4A, 1, 706/8), unsere biographischen Kenntnisse über die antiken Autoren zum guten Teil fußen. Mischbildungen sind beispielsweise die V. Procli des Marinos (5. Jh., scholastischer Bios u. rhetorisches Enkomion zugleich; Leo 263/6), die wie schon jene des Porphyrios durch die Anordnung der Taten des Helden als Zeichen (σημεῖα) der neuplatonischen Tugendgrade (O. Schissel, Marinos v. Neapolis [1928]) den für die christl. B. bedeutsamen Entwicklungsgedanken aufweist (vgl. J. List, Antoniusleben [1930] 61). An der Peripherie der biographischen Literatur, in dieser Beziehung etwa Xenophons Kyrupädie vergleichbar, steht Philostrats d. J. Leben des neupythagoreischen Wundertäters *Apollonios v. Tyana, ein philosophisches Erbauungsbuch (Wendland: Gercke-Norden 1, 3[3] [1927] 154), das neben den neuplatonischen Philosophen-B. später auch auf die christl. Hagiographie eingewirkt hat (Holl: NJb 29 [1912] 406. 422/4; List aO. 59/61).

B. Christlich. Die christl. B. von der Art des eusebianischen Panegyricus auf Konstantin d. Gr. oder der christl. Literaturgeschichte de viris illustribus des Hieronymus wandelt im wesentlichen noch in den Bahnen profaner Vorbilder; Hieronymus nennt (vir. ill. praef.) Sueton ausdrücklich als solches. Vom 4. Jh. an aber fand die christl. Biographie ihren Mittelpunkt in der Darstellung des Heiligenlebens. Älteste Biographien dieser Art sind die V. Cypriani des Pontius (A. Harnack, Das Leben C.s v. Pontius, die erste christl. B. = TU 39, 3 [1913], bes. 33/42) u. des *Athanasius Leben des Antonius. Auch in diesen Biographien ist neben Beeinflussung durch die urchristl. Literatur u. durch jüdische Vorbilder (Philo) im Formalen Anschluß an die gleichzeitigen profanen Biographien, je nach dem Bildungsgrade der Verfasser mehr oder weniger deutlich, erkennbar (im einzelnen nach-

gewiesen von Prießnig; für die Antonius-B. beachtenswerte Hinweise bei List 59/61). Die biographischen Arbeiten des Palladios (Historia Lausiaca), Gregor. M. (bes. dial. 2 = Leben Benedikts v. Nursia) u. Sulpic. Severus (V. Martini, Dialogi) wurden schon oben A Ib gestreift. Weiteres s. *Heiligenleben; vgl. auch *Autobiographie.

E. Bickel, Lehrbuch d. Gesch. d. röm. Literatur (1937) 395/8. – S. Cavallin, Literarhistor. u. textkrit. Studien zur V. Caesarii Arelatensis (Lund 1934). – H. Delehaye, Les passions des martyres et les genres littéraires (Brüss. 1921); Les légendes hagiographiques² (Brüss. 1906; deutsch v. Stückelberg 1907). – G. Funaioli, Art. Biografia: Enciclopedia Italiana 7, 44f. – H. Günter, Legenden-Studien (1906); Die christl. Legende des Abendlandes (1910); Psychologie der Legende (1949). – F. Leo, Griech.-röm. B. nach ihrer literar. Form (1901); Satyros' βίος Εὐριπίδου = NGGött 1912, 273/290. – A. Priessnig, Die biograph. Form der griech. Heiligenlegenden. Diss. München (1924). – D. R. Stuart, Epochs of Greek and Roman B. (Berkeley 1928). – W. Graf Uxkull-Gyllenband, Plutarch u. die griech. B. (1927). – A. Weizsäcker, Untersuchungen über Plutarchs biograph. Technik (1931). *H. Gerstinger.*

Biothanati. I. Nichtchristlich. Unter βιοθάνατοι, βιαιοθάνατοι, βιοθανεῖς, βίαιοι, lat. biaeothanati (Tert. anim. 57, 1/3) oder biothanati (ThesLL 2, 1999, 32/52) verstand man die Seelen der auf gewaltsame Weise ums Leben Gekommenen, die infolge ihrer Todesart die ihnen zukommende Lebenszeit nicht erfüllt hatten, u. die daher zu den ἄωροι (ahori), den zu früh Verstorbenen, zu rechnen waren (s. über diese Rohde, Psyche 2^9/10^, 411/2; Hopfner, OZ 1, 84/5 [§ 348/52]; Roscher 40/1; Gruppe 760/1; Reinach; das Wesentliche schon bei Cl. Salmasius, Plinianae exercitationes [Paris 1629] 787/8). Wie die Vorstellung vom ‚vorzeitigen Tod' schon bei den griechischen Tragikern begegnet (zB. Soph. Antig. 896; Eur. Alc. 168/9), so ist auch der Begriff der B. schon in der klassischen Zeit zu finden. Plato leg. 9, 873C sagt vom Selbstmörder, er ‚kürze die ihm vom Schicksal zugemessene Zeit gewaltsam ab'. Demosth. or. 18, 205 stellt dem Tod auf dem Schlachtfeld ‚den schicksalsmäßigen u. den selbstmörderischen Tod' gegenüber. Nach Aristot. (frg. 32 Rose) hätte ein syrischer Magier dem Sokrates gewaltsamen Tod prophezeit (s. weiter noch Cumont, Afterlife 128/34). — Im hellenist. Zeitalter aber erhält die Vorstellung von den B. eine weitergehende Bedeutung. Nach verbreitetem Glauben werden die Seelen der B. nicht zur Unterwelt zugelassen, bis sie das ‚legitimum tempus fati' erfüllt haben (Serv. in Aen. 4, 386; Tert. an. 56, 4; um Zulassung in den Hades muß eine solche Seele förmlich bitten: Kaibel 624); bis dahin irren sie rachesüchtig (Beisp. Hopfner, OZ 1, 82 [§ 335] u. 83 [§ 343]) als ‚böse Geister' (ἀλάστορες, s. Lobeck, Paralip. 450) auf Erden umher. Diese Vorstellungen werden, wohl mit unter dem Einfluß der oriental. Schwindelliteratur des Ps.-*Zoroastres u. Ps.-*Ostanes (s. dazu Bidez-Cumont 1, 182/6), mit der *Nekromantik in Verbindung gebracht (vielleicht schon Einfluß oriental. Spekulationen bei Plato Tim. 89 B/C u. Pol. 615C; vgl. Bidez-Cumont 1, 185). Die B. spielen daher jetzt auch eine hervorragende Rolle in den Zauberpapyri (Hopfner, OZ 1, 59 [§ 250/1]; 63 [264/5]; 80/2 [330/6]; 84/5 [349/52]; 154 [608/9]; 165 [643/4]; 220/1 [816/8]; A. Abt, Die Apologie des Apuleius [1908] 129; PGM, Index s. v. βίαιοι). Für die Anrufungen des rächenden Sonnengottes in Grabinschriften von Aoroi u. B. auf Zypern, in Kleinasien u. Syrien s. Cumont: RendicPontAcc 1923, 67_{27} u. 1927, 71ff. Auch die stofflichen Überreste der B. haben für die Nekromantik Bedeutung (vgl. Hopfner: PW 14, 330; J. Sprey: Papyri Jandanae 5 [1934] nr. 87 mit dem Komm. ebd. 205). Die Astrologie wußte dieser Vorstellung gegenüber ihren Fatalismus zu retten durch die Annahme eines ‚tötenden Gestirns', des ἀναιρέτης (Bidez-Cumont 1, 182/3; Gundel: AbhM NF 62 [1936] 107f. 346). — Zu den B. wurden ursprünglich wahrscheinlich alle durch Gewalt Umgekommenen ohne Ausnahme gerechnet. Bald wird sich eine Einteilung eingestellt haben. Lucian. catapl. 6 unterscheidet Hingerichtete, aus Liebe zu Selbstmördern Gewordene u. im Kriege Gefallene. Wenn Vergil (Aen. 6, 433/547) hier eine Vierteilung bringt (unschuldig Hingerichtete, Selbstmörder aus Armut u. Not, Opfer des Eros durch Selbstmord oder Mord u. im Kriege Gefallene), so ist bei seiner Auswahl das Bestreben nicht zu verkennen, Verbrecher von seinem Limbo auszuschließen; diese verweist er in den Tartarus, also in den Hades (unrichtig hierzu H. Weil, Études sur l'antiq. [Paris 1900] 88/9). Tertullian (an. 56, 8) kennt als B. nur die Hingerichteten, aber diese auch alle (s. weiter unter II). Olympiodor (in Phaed. S. 242ff Norvin) unterscheidet folgende Todesarten: 1. natürlich; 2. durch Krankheit; 3. gewaltsam von einem Stein oder Tier verursacht; 4. gewaltsam vom Menschen verursacht (Richterspruch, Krieg); 5. gewaltsam durch Selbstmord. Olympiodor macht also auch keinen Unterschied zwischen schuldig u. unschuldig Hingerichteten. Verfehlt

ist der Versuch Nordens, Komm.[3] 41/3, Poseidonios als den wichtigsten Vermittler der Theorie, dessen Spuren sowohl bei Vergil wie bei Tertullian zu finden wären, nachzuweisen. Ob gerade das Buch des PsOstanes hier eine so große Rolle gespielt hat, wie Bidez-Cumont 1, 184/6 annahmen, ist ebenfalls unsicher, wenngleich orientalischer Einfluß bei der Verbreitung der Vorstellungen u. besonders bei ihrer Verbindung mit der Nekromantik kaum zu leugnen sein wird. Vgl. noch *Akephalos.

II. Christlich. Eine kurze Widerlegung der Theorie bei Tertullian an. 56, 8 (über die ἄωροι ist er viel ausführlicher). Er führt als wichtigste Gruppe (vielleicht als einzige; s. meine Ausgabe) die Hingerichteten an, die er aber gar nicht als ‚durch Gewalt gestorben' betrachten will, weil die von der Gerechtigkeit über sie verhängte Strafe nicht als Gewalttätigkeit zu werten ist. Deutlich spricht er aus, daß er die B. als böse Seelen betrachtet. Ihre Bedeutung für die Nekromantik berührt er ebd. 57, 3; er erklärt ihre sog. Erscheinungen hier als einen Trug der Dämonen. Die kurze Abfertigung der B. ist wohl mit dadurch veranlaßt, daß Tert. sehr gut wußte, daß die heidnische Menge die Märtyrer als B. betrachtete. So wird der Apostel Andreas als B. bezeichnet (Pass. Andr. 15); im gleichen Sinn äußert sich Kaiser Julianus (ep. 89b [155 Bidez]). Auch Christus wurde unter die B. gerechnet. Vgl. Mart. Conon. 4, 6 (65 Knopf): ‚wie töricht seid ihr, indem ihr einen Menschen u. dazu noch einen βιοθανής Gott nennt!' In der Pass. Pionii 13, 3 sagen die Juden: ‚Christus war ein Mensch, u. er starb als ein βιοθανής'; worauf Pionius antwortet (13, 7), daß nur ein Selbstmörder ein B. ist. Noch Joh. Chrys. (in Lazar. 2 [PG 48, 983]) bekämpft die zu Antiochien herrschende Meinung, daß die Seelen der B. fürchterliche Dämonen sind. Commodian. instr. 1, 14, 8 nennt die Heidengötter biothanati (wenn er nicht den Sinn des Wortes ändert u. darunter die ‚stulti morte viventes' [ebd. 1, 36, 5] versteht).

J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés 1 (Paris 1938) 180/6. – F. Cumont, Afterlife in Roman Paganism (New Haven 1922) 128/34; Lux perpetua (Paris 1949) 303/42. – W. Dilthey, Über die von E. Miller herausgeg. griech. Hymnen: RhMus NF 27 (1872) 386. – Th. Hopfner, OZ (Stellen im Art. angeführt); Art. Μαγεία: PW 14, 305/6. – A. D. Nock, Tertullian and the Ahori: VigChr 4 (1950) 129/41. – Norden, Komm.[3] 11/3; 41/3. – S. Reinach, Ἄωροι βιαιοθάνατοι: ARW 9 (1906) 312/22. – Rohde, Psyche 2[9/10], 411/3. – W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus v. Side: SbL 17 (1897) 40/1. – W. Schultze, Der Tod des Kambyses: SbB 1912, 691/7. – J. H. Waszink, Tertulliani De anima (Amsterd. 1947) 564/7; Mors matura: VigChr 3 (1949) 107/12; Mnemos 3, 12 (1944) 71 (zu Tac. ann 13, 17).

J. H. Waszink.

Bischof.

Wenn man den Zusammenhang des christl. Bischofsamtes mit der antiken Welt prüfen will, gilt es, eine doppelte Aufgabe zu lösen: 1. die Ämter antiker religiöser Gemeinschaften daraufhin zu untersuchen, ob sich unter ihnen solche finden, die als Entsprechung zum christl. Bischofsamt gelten können oder gar auf dessen Entstehung oder Ausbildung Einfluß gehabt haben, 2. die Geschichte des Wortes ‚Bischof', ἐπίσκοπος, auch im nicht ausgesprochen religiösen Bereich daraufhin abzuhören, was sich aus ihr für die Übernahme dieses Wortes in die Begriffswelt des Christentums lernen läßt. Anhangsweise (B III) sollen andere Benennungen u. gewisse Eigentümlichkeiten des christl. Bischofsamtes gestreift werden.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Amt. In Griechenland hat es hauptamtliche Kultbeamte u. einen eigentlichen *Priesterstand nicht gegeben (Stengel 33). Wohl aber waren sowohl bei den öffentlichen Kulten wie bei den genossenschaftlich betriebenen eine Fülle von Funktionen sehr verschiedener Art zu vollziehen, die bestimmten, damit beauftragten Personen oblagen. Als Entsprechung zum Bischofsamt scheiden dabei die verschiedenen Arten von Priestern aus; denn der B. ist ursprünglich nicht ἱερεύς. Nicht vom Opfervollzug, ja zunächst überhaupt nicht von gottesdienstlichem Handeln her hat der B. Namen u. Auftrag. Die griech. Opferbeamten, die ἱεροποιοί, ἱεροθύται (vgl. PW 8, 1411/24; 11, 2125/38) kommen also ebenfalls als Entsprechung zum Bischofsamt nicht in Betracht. Das gleiche gilt von allen Sehern, Weissagern, Orakeldeutern. Die Mantik hat zwar zur christl. Prophetie eine Beziehung, aber nicht zum Episkopat. So bleiben nur diejenigen im Bereich des religiösen Lebens tätigen Amtsträger, denen die Verwaltungsgeschäfte oblagen. Schaffner u. Schatzmeister haben sowohl im öffentlichen Kult wie in den Mysterienvereinigungen

eine große Rolle gespielt (Stengel 48. 177; Ziebarth 195; Poland 388). Doch fehlt bei ihnen zumeist der Auftrag einer Leitung der Kultgenossenschaft, die vielmehr in den Händen von Priestern (Poland 340/2) oder aber bei einem neben oder vor den Priestern stehenden ‚Vorsteher', *προστάτης*, lag (Poland 366). Dieser Begriff enthält zweifellos einen Anklang an die ntlichen Vorsteher, die *προεστῶτες* (1 Tim. 5, 17) u. *προιστάμενοι* (Rom. 12, 8; 1 Thess. 5, 12), die ihrerseits mit den *ἐπίσκοποι* gleichzusetzen sind. Die Vorsitzenden religiöser Gemeinschaften werden auch *ἐπιστάται* (Stengel 177), *ἐπιμεληταί* (Ziebarth 131) oder genauer *ἀρχιθιασῖται, ἀρχερανισταί, ἀρχισυνάγωγοι* genannt (Ziebarth 149). Dabei pflegen griech. Kultvereine meist ein einzelnes Oberhaupt zu haben, während in den römischen kollegiale Leitung vorherrscht. Gewisse Züge dieser Amtsträger kehren bei dem christl. B. wieder, doch ist für die Entstehung seines Amtes bezeichnend, daß er den sehr viel bescheideneren Titel *ἐπίσκοπος* trägt. — Einen engen Zusammenhang zwischen den heidn. Priesterfürsten Ostkleinasiens u. den späteren christl. Bischöfen dieses Landes möchte W. Weber, Röm. Kaisergeschichte (1929) 37/40 annehmen. b. Wort. Das Wort *ἐπίσκοπος* bezeichnet verschiedene Ämter. α) Staatsbeamte. Den Titel *ἐπ.* tragen zunächst athenische Staatsbeamte im 5. u. 4. Jh., wie sie karikierend Aristoph. av. 1022ff schildert, wie sie aber auch inschriftlich belegt sind: IG 1, 10. 11 (vgl. dazu ThWb 2, 608_9); Ditt. Syll. 76. Es sind Aufsichtsbeamte, die als Statthalter Athens in die Städte des attischen Seebundes geschickt wurden (vgl. Harpocrat. s. v.; Suid s. v.). Nach dem Bekkerschen Lexikon (I. Bekker, Anecdota Graeca 1 [1814] 254) bzw. Phrynich. werden als *ἐπίσκοποι* (*ἐπισκέπται*) bezeichnet ‚Beamte, die über die Untertanen u. deren Tun Aufsicht führen' (dazu G. Busolt, Griech. Geschichte bis zur Schlacht bei Chaironeia 3, 1 [1897] 225. 590). Auch sonst werden Aufsichtsbeamte mit besonderer Mission gelegentlich als Episkopen bezeichnet. So hat Mithridates einen *ἐπίσκοπον Ἐφεσίων*, d. h. einen Statthalter für Ephesus eingesetzt (Appian. Mithridat. 48). In Indien soll es *ἐπίσκοποι* als polizeiliche Aufsichtsbeamte gegeben haben (Arrian. h. Ind. 12, 5). Für Ägypten sind sie als Aufseher über Sklaven bezeugt (PFreib. 8, 11: J. Partsch, Mitteilungen aus der Freiburger Papyrussammlung 2: SbH 1916, 10). Aber auch richterliche Befugnisse scheinen sie ausgeübt zu haben (PPetr. 3 nr. 36 av Z. 17; vgl. auch POxy 2, 237 col. 4, 10). In Ephesus wird ein Münzmeister auf einer Münze aus der Zeit des Kaisers Claudius *ἐπίσκοπος* genannt mit der Hinzufügung, er bekleide dies Amt zum 4. Male, während er sonst als *ἄρχων* oder auch als *γραμματεύς* bezeichnet wird (F. Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen 1 [1901] 59; ZNum 6 [1879] 15; ZwTh 55 [1914] 105). — β) Gemeinde- u. Vereinsbeamte. Auch als Kommunalbeamte oder als Amtsträger in Vereinen erscheinen *ἐπίσκοποι*, die hier in leitenden Verwaltungsstellen oder als Aufsichtführende tätig sind, ohne daß ihre Befugnisse genau umgrenzt wären. So werden im 2. Jh. vC. auf Rhodos in Beamtenlisten Prytanen, Prätoren, Kassenwarte (*ταμίαι*), Sekretäre, Episkopen u. andere Verwaltungsbeamte nebeneinander aufgezählt (IG 12, 1, 49, 42ff = Ditt. Syll. 619; IG 12, 1, 50, 34ff). Auf solchen Listen erscheinen auch Diakonoi, aber niemals mit den Episkopen zusammen, während für die urchristl. Gemeindeverfassung gerade diese Zuordnung charakteristisch ist. — γ) Bauaufsichtsbeamte. Einen deutlicher bestimmten Inhalt hat das Episkopenamt in Syrien, wo es die Mitglieder von Baukommissionen bezeichnet, welche die Aufsicht über gemeinnützigen Zwecken dienende Bauten führen. So wird in einer Inschrift unterschieden zwischen der Tätigkeit des regierenden röm. Legaten, der die Anregung zu einem Bau gegeben hat, eines kaiserlichen Stallmeisters, der den ‚Vorsitz' wohl in der den Bau unternehmenden Genossenschaft geführt hat, des Architekten, der die künstlerische u. technische Bauleitung hatte, u. der aus 3 Männern bestehenden Bauaufsicht (*ἐπισκοπή*). Die letzteren haben offenbar die Rechte des Bauherrn wahrgenommen u. die Gelder verwaltet (Ditt. Or. 2, 614; Waddington, Inscr. 1911. 1989. 1990. 2298. 2308. 2309. 2310. 2412; Littmann, Inscr. 37, 220. 222; Prentice, Inscr. 1003. 1187. 1199). Nach Ditt. Or. 2, 611 ist ein einzelner Mann Aufseher (*ἐπίσκοπος*) ‚aller hiesigen Unternehmungen' gewesen. Phidias hat als Aufseher (*ἐπίσκοπος*) über die perikleischen Bauten gewaltet (Plut. Pericl. 13). — δ) Kultusbeamte. Während es sich bei den vorgenannten Episkopen um rein weltliche Beamte handelt, gibt es solche auch in Vereinigungen mit religiösen Zwecken, so etwa bei einer Genossenschaft in Rhodos, deren Aufgabe die Fürsorge für das Apolloheiligtum war. Hier werden als Amtsträger 3 *ἐπιστάται*, 1 *γραμματεὺς ἱεροφυλάκων*, 1 oder mehrere *ἐπίσκοποι* (ThWb 2, 609_{14}), 6 *ἱεροποιοί*, 1 *ταμίας* u. 1 *ὑπογραμματεὺς ἱεροφυλάκων* genannt (IG 12, 1, 731). Freilich haben die meisten dieser Beamten keine im eigentlichen Sinne religiösen oder

kultischen Obliegenheiten zu erfüllen, sondern jene weltlichen Geschäfte zu betreiben, die die Voraussetzung für das kultische Handeln der Gemeinschaft sind. Daß in Sonderheit die Episkopen die Aufsicht über das Vereinsvermögen führen, zeigt IG 12, 3, 329. In einer Inschrift aus Dolistovo in Bulgarien wird der Episkop einer Kultgenossenschaft zwischen dem Wächter des Tempels, dem macellarius, der das Opferfleisch besorgt, u. einem Händler mit Idolen genannt, hat also zweifellos auch eine sehr äußerliche u. untergeordnete Tätigkeit ausgeübt (ArchEpMitt 18 [1895] 108). In der Gemeinde der Alexichiten in Mykonos führt der Episkop die Geschäfte eines Sekretärs (RhMus NF 55 [1900] 506). — ε) Andere Funktionäre. Ohne daß man hier von einer ausgeprägten Amtsbezeichnung sprechen könnte, werden im griech. Schrifttum Männer, die bei bestimmten Gelegenheiten die Tätigkeit eines Aufsehers, Wächters oder Kundschafters ausüben, Episkopen genannt. So heißt der Hausherr *δωμάτων ἐπίσκοπος* (Aesch. Eum. 740). Marktaufseher sorgen für ordentliches Verhalten (Plat. leg. 8, 849A), der Schiffsführer für die ihm anvertrauten Waren (Od. 8, 163), Wächter wachen über einen Leichnam (Soph. Ant. 217), ein Drache über Dirke (Eur. Phoen. 932), die *νομοφύλακες* über die Innehaltung der Gesetze (Plat. leg. 6, 762D; Plut. Sol. 19). Auch als Späher sind Episkopen tätig (Il. 10, 38. 342; Soph. Oed. Col. 112). — ζ) Wanderprediger. Aus dieser allgemeinen Bedeutung des Wortes hat sich in der hellenist. Philosophie ein besonderer Sprachgebrauch herausgebildet. Bei Epiktet heißt der kynische Wanderprediger ,Bote u. Erkunder (*κατάσκοπος*) u. Herold der Götter' (Epict. diss. 3, 22, 69; 3, 22, 38; weitere Belege bei E. Norden: Beiträge zur Gesch. der griech. Philosophie = JbKlPh Suppl. 19 [1893] 378; ThWb 1, 408; 2, 606). Ein *κατάσκοπος* ist er in dem doppelten Sinne, daß er erkundet, welches die rechte Wahrheit für das menschliche Leben ist u. ob der einzelne Mensch in seinem Verhalten dieser Erkenntnis entspricht. Freilich wird hier offenbar bewußt der Ausdruck *κατάσκοπος*, nicht der Begriff *ἐπίσκοπος* gebraucht (mit einer einzigen Ausnahme: Diog. L. 6, 102). Aber die Tätigkeit des *κατάσκοπος*, soweit sie sich auf die Erforschung des Menschenherzens bezieht, wird als ein *ἐπισκοπεῖν* bezeichnet, wobei das darin liegende Beaufsichtigen der Menschen mitklingt (Epict. diss. 22, 72. 77. 97). — η) Götter. Schließlich erscheinen auch die Götter selbst als *ἐπίσκοποι*. Als solche sind sie die Schutzpatrone bestimmter Menschen, Städte (Pind. Olymp. 14, 5; Aesch. sept. c.Theb. 271; Demosth. or. 421; Plut. quaest. graec. 47; Cornut. theol. graec. 16. 20. 22. 27. 30. 32) oder Lebensbereiche u. Ordnungen, über deren Reinerhaltung sie wachen (Il. 22, 254: die Götter als Wächter über die Verträge *μάρτυροι ἔσσονται καὶ ἐπίσκοποι ἁρμονιάων*; Aesch. choeph. 124; Plat. leg. 4, 717D; Plut. Camill. 5). Die Götter schauen auf die Menschen u. bis in deren verborgenes Inneres hinein, sie rächen jede Störung der unter ihrem Schutze stehenden hll. Ordnungen. Das ist der Sinn ihres Berufes als *ἐπίσκοποι*. Während also dies Wort als Amtsbezeichnung von Menschen durchaus dem profanen Bereich angehört, hat es von dieser Anwendung auf die Götter her auch einen religiösen Klang.

II. Römisch. a. Amt. In Rom ist der Staatskult ein Zweig der Staatsverwaltung. Als ihre Organe sind die Priester ,bestimmt zur Ausführung der laufenden, der Gemeinde obliegenden Leistungen an die Gottheit u. zur Pflege u. Bewahrung der für den Verkehr mit der Gottheit maßgebenden Traditionen u. Satzungen' (Wissowa, Rel. 480). Da aber die eigentlich priesterliche Funktion dem Bischofsamt erst allmählich in seiner Geschichte zugewachsen ist, besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen den sacerdotes in ihren verschiedenen Spielarten u. den christlichen episcopi so wenig wie zwischen diesen u. den griech. Opferpriestern. Das gleiche gilt für die flamines, augures, haruspices usw. Eher ist die Tatsache vergleichbar, daß innerhalb der einzelnen Priestersodalitäten Obmänner vorhanden waren, die gewisse Aufsichtsrechte hatten. Der ordo sacerdotum kann erst nachgewirkt haben, als sich die Amtsträger der Kirche zu einer festen Hierarchie ordneten. Übernommen worden sind dabei die Begriffe pontifex u. antistes als Bezeichnungen für den B. Die pontifices sind ein besonderes collegium sacerdotum, das die ursprünglich dem Könige vorbehaltene priesterliche Tätigkeit übernahm. Der im einzelnen nicht erklärbare Name ist wahrscheinlich in Latium schon in vorrömischer Zeit entstanden (Wissowa, Rel. 482. 501/23). Den pontifices fallen alle Obliegenheiten des regelmäßigen staatlichen Gottesdienstes ältester Ordnung zu, soweit sie nicht durch besondere Regelung anderen Priesterkollegien übertragen worden sind. An der Spitze steht der durch die Comitien der städtischen Tribus auf Lebenszeit gewählte pontifex maximus (Mommsen, StR 2, 25), dessen Amt im Jahre 12 vC. auf das Kaisertum übertragen wurde. Die übrigen pontifices bilden mit ihm zusammen eine durch ihn repräsentierte

Einheit. Der pontifex max. führt die Disziplinaraufsicht über sie. Plut. Numa 9 bezeugt, daß der pontifex ‚Episkop der hll. Jungfrauen' gewesen ist. Dabei handelt es sich natürlich nicht um eine Amtsbezeichnung, sondern um eine Beschreibung der Aufgabe, die er den Vestalinnen gegenüber hatte. Der Begriff antistes kommt zunächst nicht in der alten römischen Priesterordnung vor, sondern ist außerhalb Roms u. in den von dorther in die Stadt kommenden Kulten verbreitet, so zB. auch im Mithraskult (CIL 6, 716. 737; 14, 57. 3567). Er wird auf die römischen Staatspriester nur in übertragener Bedeutung angewendet (Cic. pro domo 2. 104; har. resp. 14; Liv. 1, 20, 3; CIL 6, 2143). Für eine Übertragung des Begriffs auf das christl. Bischofsamt war er durch seine Wortbedeutung ‚Vorsteher' besonders geeignet.

b. Wort. Das griech. Wort ἐπίσκοπος ist schon in vorchristl. Zeit ins Lateinische übergegangen u. vereinzelt zur Benennung staatlicher Aufsichtsbeamter verwandt worden (Cic. Att. 7, 11, 5; CIL 5, 2, 7914. 7870 u. dazu p. 916b). Als Aufseher über das Verpflegungswesen erscheinen episcopi unter den städtischen Beamten um 340 nC. bei Charisius (Dig. 50, 4, 18, 7; W. Liebenam, Städteverwaltung im röm. Kaiserreich [1900] 370). Zu dieser Zeit hatte sich das Wort auch im lat. christl. Schrifttum als Bezeichnung des leitenden Amtes in der Gemeinde längst durchgesetzt.

III. Jüdisch. Stärker als alle genannten Ämter scheint der jüdische Synagogenvorsteher, der ἀρχισυνάγωγος, eine Entsprechung zum christl. Bischof darzustellen (K. G. Goetz, Petrus als Gründer u. Oberhaupt der Kirche u. Schauer von Gesichten [1927] 49; ZNW 30 [1931] 89). Er hat den Gottesdienst zu leiten, er sorgt für äußere Ordnung im Raum, er betreut das Gebäude. Neben dem Archisynagogos steht der ‚Diener', ὑπηρέτης, wie neben dem Episkopos der Diakon, διάκονος, eine Entsprechung, die sich sonst nirgends findet. Da auch sonst unleugbare Beziehungen zwischen synagogalem u. altchristlichem Gottesdienst bestehen (J. Leipoldt, Der Gottesdienst der ältesten Kirche jüdisch? griechisch? christlich? [1937]) u. auch die Rolle der ‚Ältesten' in beiden Gottesdienstformen verwandt ist (Leipoldt aO. 48), so ist hier wohl am ehesten ein sachlicher u. entwicklungsgeschichtlicher Zusammenhang zu suchen. Aber wir wissen weder, ob immer nur ein Synagogenvorsteher tätig war oder mehrere, noch ob sie etwas mit der Leitung der Gemeinde als Glaubens- u. Liebesgemeinschaft zu tun gehabt haben, was doch erst für eine Entsprechung zum Bischofsamt ausschlaggebend wäre. Die Vorsteher der Gemeinde des ‚neuen Bundes' in Damaskus, die auch geistliche Aufgaben zu erfüllen haben, bilden ein auffallendes Gegenstück zu den monarchischen Bischöfen des 3. Jhs., aber nicht zu den Gemeindeleitern der Frühzeit (J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu 2, 1 [1929] 130; ThWb 2, 614, 43ff). Dasselbe gilt von dem paqīd oder mebaqqēr in der Sektenregel vom Toten Meere (E. Stauffer, Jüdisches Erbe im urchristlichen Kirchenrecht: ThLZ 77 [1952] 202). Mit der Möglichkeit, daß eine Art Bischofsamt zum jüdischen Erbgut der Urgemeinde gehörte, ist daher zu rechnen (aber s. Beyer 604, 19ff zu Act. 1, 20). Es fehlt jedoch im Judentum die feste Verbindung dieses Amtes mit dem Wort ἐπίσκοπος; Joseph. nennt den Leiter der essenischen Gemeinde ἐπιμελητής u. ἐπίτροπος (bell. Iud. 2, 8, 6). Für den christl. Sprachgebrauch ist es eine wichtige Voraussetzung, daß schon die Septuaginta den Begriff ἐπίσκοπος in der gleichen doppelten Weise anwendet wie die heidnische Gräzität, als Bezeichnung Gottes u. in der allgemeinen, profanen Bedeutung ‚Aufseher' über allerlei Bereiche (Beyer 610, 16).

B. Christlich. I. Anfänge. Das christl. Bischofsamt begegnet uns zuerst in den paulinischen Missionsgemeinden: Phil. 1, 1 u. Act. 20, 28. Die Stellung, die Jakobus, vollends nach dem Weggang des Petrus, in Jerusalem gehabt hat, ist durch den Mann, der Bruder des Herrn u. in einer Christuserscheinung berufener Apostel war, u. durch den Ort einzigartig. Das Bischofsamt ist aus sehr viel bescheideneren Ansprüchen erwachsen. In den Missionsgemeinden mußten sehr bald nach ihrer Gründung u. nach der Weiterreise der apostolischen Missionare bestimmte Männer den Halt u. Mittelpunkt des gemeinsamen Lebens bilden, die Versammlungen einberufen u. leiten, den Vorsitz beim Abendmahl führen, Taufen vollziehen (wofür freilich aus der apostolischen Zeit keine Zeugnisse erhalten sind), die Mittel der Gemeinde verwalten, für Zucht u. Ordnung in ihr sorgen, die von früh an geübte Liebestätigkeit regeln, kurzum alle jene Aufgaben erledigen, die Paulus 1 Cor. 12, 28 mit dem Stichwort ‚Verwaltungsaufgaben' (κυβερνήσεις) bezeichnet. Zur Erfüllung dieser Aufgaben wurden Bischöfe berufen, u. zwar in jeder Gemeinde mehrere; die ältesten Quellen reden immer nur in der Mehrzahl von den Bischöfen eines Ortes: Phil. 1, 1; Act. 20, 28; 1 Clem. 44; Did. 15, 1 (wenn 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 7 vom B. in der Einzahl redet, ist

das offenbar, wie der Sing. πρεσβύτερος 1 Tim. 5, 1 u. der Zusammenhang von Tit. 1, 5/7 zeigen, generisch gemeint; dagegen denkt Dibelius [HdbNT zSt.] an Quellenscheidung). In den zunächst kleinen Gemeinden werden sich die für dies Amt geeigneten Leute aus dem Kreis der zuerst bekehrten u. durch Lebensalter u. Bewährung gereiften Christen rasch herausgehoben haben. Wahrscheinlich haben die gemeindegründenden Missionare die Geeigneten durch Handauflegung in ihr Amt eingesetzt: Act. 14, 23; vgl. auch 6, 6 u. 13, 3; 2 Tim. 1, 6; 1 Clem. 42, 4. Später haben dies ‚andere bewährte Männer' (1 Clem. 44, 3) ‚mit Zustimmung der ganzen Gemeinde' nach vorhergegangener Prüfung ihrer sachlichen Geeignetheit, d. h. ihrer Begnadung mit dem ‚Charisma der Verwaltung' (χάρισμα κυβερνήσεως), vielleicht auch in einer Art Wahlverfahren getan (vgl. Act. 1, 21/6; 6, 3/5). Schon Phil. 1, 1 u. Act. 20, 28 werden als ‚Episkopen' solche Männer angeredet, die eindeutig nicht nur nach einer von ihnen in einzelnen Fällen ausgeübten Tätigkeit wie etwa der Sammlung u. Absendung von Liebesgaben an Paulus, sondern nach einer amtlichen Beauftragung zu ganz bestimmten, wenn auch im einzelnen nicht näher umschriebenen Dienstleistungen in der Gemeinde gekennzeichnet werden (vgl. ThWb 2, 612, 43). Die Eigenart dieses Amtes wird deutlich in der Gegenüberstellung mit anderen Amtsträgern in der christl. Gemeinde.

a. Bischof, Apostel, Prophet, Lehrer. Von den Aposteln, Propheten u. Lehrern (1 Cor. 12, 28; Eph. 4, 11f; vgl. auch Lc. 11, 49; Act. 13, 1) unterscheiden sich die Bischöfe dadurch, daß jene durch den Ausweis ihnen von Gott verliehener besonderer Gnadengaben ihre Sendung erhalten, unabhängig von jeder Berührung durch Menschen u. den Bedürfnissen einzelner Gemeinden, darum auch nicht an eine solche gebunden sind u. frei von Ort zu Ort ziehen können. Apostel ist nur, wer den auferstandenen Christus geschaut u. von ihm einen Missionsbefehl empfangen hat, Prophet nur, wem die Gabe prophetischer Rede, Lehrer, wem eine besondere Fähigkeit zum ‚Unterweisen' (κατηχεῖν Gal. 6, 6) gegeben ist. Zunächst ist für den B. keine dieser Begabungen erforderlich, wenn auch die Verschmelzung des Lehramtes mit dem Episkopat frühzeitig vor sich gegangen sein mag. Das bedeutet aber nicht, daß für den B. keinerlei charismatische Gabe nötig gewesen wäre. ‚Habt acht auf euch selbst u. auf die ganze Herde, in der euch der hl. Geist zu B. gesetzt hat, zu weiden die Gemeinde Gottes', heißt es Act. 20, 28, u. Paulus spricht von den ‚Verwaltungsaufgaben' im Zusammenhang einer Aufzählung der in der Gemeinde wirksamen Charismen. Zugleich aber wird der Unterschied deutlich. Paulus fragt dort (1 Cor. 12, 29), nachdem er die Ämter der Apostel, Propheten, Lehrer u. die Gaben der ‚Krafttaten, Heilungen, Hilfeleistungen, Verwaltungsaufgaben, mancherlei Zungenrede' aufgezählt hat: ‚Sind etwa alle Apostel? Sind etwa alle Propheten? Sind etwa alle Lehrer? Haben etwa alle Wunderkräfte? Haben etwa alle die Gaben zu heilen? Reden etwa alle in Zungen? Legen etwa alle aus?' Er hütet sich offenbar aus gutem Grunde, die gleiche Frage in bezug auf die ‚Hilfeleistungen' u. ‚Verwaltungsaufgaben', also die Ämter der Diakonen u. Bischöfe, zu stellen. Denn während für jene Charismatiker eine Gottesbegnadung notwendig ist, die durch keinen menschlichen Auftrag ersetzt werden kann, ist für Liebesdienst u. Verwaltung zwar um der Ordnung willen eine gültige Beauftragung, aber keine so ungewöhnliche, an die Person gebundene Begabung notwendig. Bischöfe u. Diakonen amtieren also neben u. unter allerlei anderen Amtsträgern u. haben, solange solche in der Gemeinde anwesend sind, eine nicht unwichtige, aber bescheidenere Aufgabe.

b. Bischof u. Presbyter. Anders steht es mit dem Verhältnis von B. u. Presbytern. Hier handelt es sich um verschiedene Bezeichnungen der gleichen Männer, wie schon Act. 20, 28 deutlich zeigt. In Jerusalem gibt es unter u. neben den Aposteln Presbyter, die die Liebesgaben der Antiochener entgegennehmen (Act. 11, 30), aber auch in wesentlichen Fragen mit den Aposteln beraten u. beschließen (Act. 15, 2. 6. 22; 16, 4; 21, 18). In Kleinasien setzen Paulus u. Barnabas Älteste ein (Act. 14, 23). Auch sonst sind sie häufig bezeugt (Tit. 1, 5; Jac. 5, 14; 1 Petr. 5, 1), während in Philippi da, wo man die Ältesten erwartet, Bischöfe u. Diakonen erscheinen (Phil. 1, 1). Aber die ‚Ältesten' von Ephesus redet Paulus nach Act. 20, 28 als ‚Bischöfe' an. Tit. 1, 7 ersetzt innerhalb einer einheitlichen Gedankenfolge den Begriff ‚Älteste' durch das Wort ‚Bischof'. Auch im 1 Clem. werden die Amtsträger abwechselnd als ‚Älteste' (44, 5; 47, 6; 54, 2) u. als ‚Bischöfe' (42, 4; 44, 1/3), gelegentlich auch als Führer, ἡγούμενοι (1, 3) bezeichnet, u. zw. so, daß damit die gleichen Personen gemeint sind (Goguel 141 vermutet, 1 Clem. habe dieselben Amtsträger in Rom Bischöfe, in Korinth Presbyter genannt). Eine gewisse Unterscheidung der Begriffe ist nur 1 Tim. 5, 17 angedeutet, wenn dort von Ältesten die Rede ist,

die sich als Vorsteher gut bewähren u. darum doppelter Ehre würdig sind. Darnach gehören zwar die Vorsteher, d. h. die Bischöfe, zum Kreis der Ältesten, aber nicht jeder von diesen hat ein besonderes Vorsteheramt zu verwalten. Die einleuchtendste Erklärung für das Nebeneinanderstehen der beiden Amtsbezeichnungen ist noch immer die, daß der Begriff der ‚Ältesten' durch die Judenchristen in Anlehnung an die sekanim ihres Volkes, die dort als Gemeindeleiter tätig waren, gebraucht worden ist, während die Bezeichnung christlicher Amtsträger als ‚Bischöfe u. Diakonen' eine hellenistischem Sprachgebrauch entnommene Schöpfung des Heidenchristentums ist (vgl. H. Lietzmann: ZwTh 55 [1914] 97/153). Für die Wahl des Wortes *ἐπίσκοπος* war Act. 20, 28 u. anderwärts die Nähe zum Bild des Hirten wichtig (R. Schnackenburg, Episkopos u. Hirtenamt: Episcopus. Studien über das Bischofsamt [1949] 66/88). Erst allmählich unterschieden sich die Begriffe endgültig, als die beiden Ämter sich festigten, indem sie sich spezialisierten.

c. Bischof u. Diakon. Höchst bezeichnend ist die enge u. von Anfang an geradezu selbstsverständliche Verbindung der Begriffe Episkop u. Diakon (Phil. 1, 1; 1 Tim. 3, 2. 8; 1 Clem. 42, 4. 5). Wo Bischöfe sind, da sind auch Diakonen, u. zw. so, daß diese als Diener nicht nur ihrer Gemeinden, sondern auch ihrer B. erscheinen.

d. Bischof, Vorsteher, Hirt. Wenn Paulus gelegentlich von Vorstehern, *προιστάμενοι*, redet (1 Thess. 5, 12; Rom. 12, 8), so meint er sachlich nichts anderes als die Episkopen von Philippi u. bezeugt damit nur, daß zu seiner Zeit die Amtsbezeichnungen noch nicht formelhaft festgelegt waren. Auch die ‚Hirten', *ποιμένες*, von Eph. 4, 11 gehören wohl hierher u. sind den ‚Vorstehern' gleichzusetzen, wenn es sich nicht um eine plerophorische Ausmalung des Amtes der Verkündigung handelt.

II. Entwicklungsstufen. Das christl. Bischofsamt hat eine Entwicklung durchgemacht, in der 3 Stufen deutlich voneinander zu unterscheiden sind.

a. Alleinige Gemeindeführung. Die erste Stufe bezeugt am deutlichsten Did. 15, 1. 2: ‚Wählt euch also des Herren würdige Bischöfe u. Diakonen, Männer von ruhigem Gemüt, frei von Geldgier, wahrhaftig u. bewährt; denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten u. Lehrer. Achtet sie also nicht gering; denn sie sind eure Ehrenträger mit den Propheten u. Lehrern'. Aus dieser Mahnung geht hervor, daß Bischöfe u. Diakonen zunächst in geringerem Ansehen standen als Propheten u. Lehrer, weil sie den unbedeutenderen Dienst der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten leisteten. Daß dazu in Sonderheit die Kassengeschäfte gehörten, wird noch einmal durch die Forderung unterstrichen, in Geldsachen zuverlässige Leute zu wählen. Jetzt aber sollen die Bischöfe u. Diakonen den Propheten u. Lehrern gleichgestellt werden; denn sie übernehmen deren Obliegenheiten, da jene nicht immer in der Gemeinde anwesend sind und diese sich auch vor falschen Propheten schützen muß (Did. 11). Der Zusammenhang von 15, 1 zeigt, daß die Bischöfe am Vollzug des Gottesdienstes u. an der Seelsorge, zB. an der Versöhnung Streitender vor der Eucharistie, maßgebend beteiligt werden sollen. Sobald aber dies der Fall ist, kann sich ein selbständiges, nicht auf Gemeindewahl, sondern nur auf dem Ausweis gnadenhafter Begabung beruhendes Lehramt neben dem der B. nicht halten. Die Sorge für Verwaltung, Gottesdienst u. Lehre wird gleichermaßen auf die Schultern mehrerer Bischöfe gelegt, die damit eine Amtsvollmacht erhalten, wie sie abgesehen vom zeitweiligen Einfluß einzelner Apostel auf einzelne von ihnen gegründete Gemeinden noch nicht da war u. auch in Did. noch im Werden ist. Diese Stufe wird auch in den Pastoralbriefen vorausgesetzt. 1 Tim. 3, 2/7 u. Tit. 1, 7/9 fordern als Voraussetzung für die Wahl zum B. nicht nur Tugenden, wie sie für jeden Amtsträger christl. Gemeinden selbstverständlich sind (über antike Parallelen solcher Pflichtenlehren für Beamte vgl. M. Dibelius zu 1 Tim. 3, 1: HdbNT 13 [1931] 31), u. nicht nur solche, die wie die Bewährung als Hausvater seine Befähigung dartun, einem Gemeinwesen vorzustehen u. ihn auch zum Repräsentanten der Gemeinde vor den Nichtchristen geeignet machen, sondern ausdrücklich auch, daß er *διδακτικός* (1 Tim. 3, 2) sei, ‚daß er sich die gemäß der Lehre zuverlässige Predigt angelegen sein läßt, damit er imstande sei, Anweisungen in der gesunden Lehre zu geben u. die Widersprechenden zu überführen' (Tit. 1, 9). So kann 1 Petr. 5, 2. 3 zusammenfassend die Presbyter, d. h. die Bischöfe mahnen: ‚Weidet die euch anvertraute Herde Gottes, nicht aus Zwang, sondern aus freien Stücken nach Gottes Willen, nicht aus Gewinnsucht, sondern von Herzensgrund, nicht als Gewaltherrscher über eure Gemeinden, sondern als Vorbilder für die Herde.' Hier ist der Episkopat das Pfarramt der Gemeinde.

b. Monarchischer Episkopat. Einen wesentlichen Schritt weiter stellt die Entstehung des

sog. monarchischen Episkopats dar, d. h. die Tatsache, daß im Lauf des 2. Jh. die Mehrzahl der Bischöfe an einem Ort zugunsten eines einzigen, allein maßgebenden u. verantwortlichen Leiters der Gemeinde verschwunden ist. Dies ist zuerst in Syrien u. Kleinasien geschehen. Das erste, leidenschaftliche Zeugnis dafür sind die Briefe des Ignatius, der sich nicht nur B. v. Antiochia, sondern Syriens nennt (Rom. 2, 2). Ebenso gibt es in den mit ihm in Beziehung stehenden kleinasiatischen Gemeinden jeweils nur einen B., während der Brief nach Rom über diesen Punkt schweigt, vermutlich weil dort kein monarchischer Episkopat besteht (Goguel 148). Dieser aber wird als vom Wesen der Kirche her notwendig hingestellt: Wie es nur 1 Eucharistie, 1 Fleisch unseres Herrn, 1 Kelch, 1 Altar gibt, so auch nur 1 B. (Philad. 4, 1). Ihm untergeordnet, wenn auch auf das Engste mit ihm verbunden sind ‚der würdigst geflochtene geistliche Kranz des Presbyteriums u. die gottgemäßen Diakonen' (Magn. 6, 10; Philad. 4, 1). B. u. Presbyterium sollen ein harmonisches Ganzes bilden wie die Saiten mit der Zither (Eph. 4, 1). Die Presbyter sollen den B. erquicken (Trall. 12, 2). Den B. soll die Gemeinde ehren wie Gott den Vater, die Presbyter wie den Bund der Apostel, die Diakonen wie Jesus Christus oder wie Gottes Gebot (Magn. 6, 1; Trall. 3, 1; Smyrn. 8, 1). ‚Ohne diese kann von Kirche keine Rede sein' (Trall. 3, 1). Dem entspricht die Bedeutung des B. Die Gemeinde soll ihn ‚wie den Herrn selbst' ansehen (Eph. 6, 1; Trall. 2, 1). Er steht ihr vor ‚als Abbild Gottes' (Magn. 6, 1). Das Verhältnis des B. zur Gemeinde soll dem Christi zur *καθολικὴ ἐκκλησία* entsprechen (Smyrn. 8, 2). Darum ist es recht, ‚Gott u. den Bischof anzuerkennen' (9, 1; vgl. auch Trall. 7, 1; Polyc. 6, 1). Das Gebet des B. hat mehr Kraft als das des einzelnen Gemeindegliedes (Eph. 5, 2). Aus alledem folgt die innere Berechtigung für die Forderung des Ignatius, die fast das Hauptanliegen seiner Briefe zu sein scheint, daß die Gemeinden ‚in einziger Unterwerfung' ihrem B. gehorsam sind (Eph. 2, 2; 4, 1; 5, 1; 20, 2; Magn. 3, 1; 6, 2; 13, 3; Trall. 2, 1; 13, 2; Philad. pr.). ‚Alle, die Gottes u. Jesu Christi sind, stehen mit dem B. zusammen' (Philad. 3, 2). ‚Mit lauter Stimme, mit Gottes Stimme' ruft Ignatius den Gemeinden zu: ‚Haltet euch fest zum B. u. zum Presbyterium u. zu den Diakonen' (Philad. 7, 1). Der Geist befiehlt: ‚Tut nichts ohne den B.' (7, 2; Eph. 5, 3; Magn. 2; 4, 1; 7, 1; Trall. 2, 2; 7, 2). Keine Taufe, keine Eucharistie, kein Liebesmahl ist gültig ohne die Aufsicht des B. (Smyrn. 8, 1. 2; 9, 1); auch zur Ehe ist seine Zustimmung erforderlich (Polyc. 5, 2). Er aber soll nichts ohne Gott tun (Polyc. 4, 1). Die Fülle der Mahnungen zeigt, daß die alleinige Gemeindeleitung durch den Bischof keineswegs schon allgemein anerkannt ist (W. Bauer 65/73; Goguel 144/148). Zu kirchenrechtlicher Geltung erhoben ist die hier geforderte Stellung des B. in der Didaskalia des 3. Jh., die ihrerseits wieder den Apostolischen Konstitutionen zugrunde liegt. Noch ausgeprägter ist hier die Herrschaftsstellung des B. in der Gemeinde. Er hat jetzt das Recht, die Presbyter u. Diakonen zu ernennen (Syr. Didasc. 49f Achelis-Flemming; Const. Ap. 116f Funk). Er hat die Schlüsselgewalt der Aufnahme in die Gemeinde u. des Ausschlusses aus ihr mit allen Folgen für das Seelenheil u. die damit in Zusammenhang stehende Ausübung der Kirchenzucht (Didasc. 17/39 Ach.-Flemm.; Const.Ap. 40/88 F.). Er leitet das Schiedsgericht bei Streitigkeiten zwischen Gemeindegliedern (Didasc. 53/67 Ach.-Fl.; Const.Ap. 122/56 F.). Ihm liegt die Aufsicht über alle Liebestätigkeit in der Gemeinde ob. Er ist durch Lehre und Vorbild ihr sittlicher Führer.

c. Metropolitansystem. Waren die Bischöfe zunächst Amtsträger einer einzelnen Gemeinde, so hat sich ihre Stellung bald zu der eines leitenden u. aufsichtführenden Sprengeloberen ausgeweitet. In besonderer Weise scheint dies in Ägypten der Fall gewesen zu sein (Lietzmann, Gesch. 2, 54/6). Aber auch sonst haben die Bischöfe der Städte das umliegende Land oft in weitem Umfange betreut u. allmählich ein System von Mutter- u. Tochterkirchen aufgebaut (K. Müller: RGG 3, 975/85; AbhB 1922, 3; Kirchengesch. 1, 1³ [1941] Register). Im 4. Jh. bekommen die Bischöfe von Rom, Alexandria, Antiochia u. Konstantinopel den Rang von Metropoliten, der von Jerusalem eine besondere Ehrenstellung. Zugleich ist aber bereits die Entwicklung weit fortgeschritten, die dem B. von Rom den Primat in der ganzen Christenheit zuerkannt hat.

III. Andere Benennungen u. Eigentümlichkeiten. Nicht selten werden statt der Amtsbezeichnung *ἐπίσκοπος* bzw. episcopus andere gebraucht; so sacerdos, summus sacerdos, *ἱερεύς* (*Priester), *pontifex. Gelegentlich stößt man auf den Ausdruck vates (ILCV 3, 415 s. v.; dazu die Inschrift von Celeia: F. X. Lukman: Casopis za zgodovino in narodopisja 21 [1926] 112/4), der freilich auch auf Nichtbischöfe angewandt wird. — Die Bischöfe werden früh, wohl in Anlehnung an die in den jü-

dischen Gemeinden bestehenden Verhältnisse, zu schiedsrichterlicher, dann auch zu richterlicher Tätigkeit herangezogen (*Audientia episcopalis). — Schon früh (1 Clem. 40, 5) beginnt man auch, den Bischof zu dem Hohenpriester des AT in Parallele zu setzen (*Archiereus; *Hoherpriester). — Wohl schon Mitte des 4. Jh., sicher aber um 400, trägt der Bischof, gewiß nicht ohne Einwirkung jüdischer u. heidn. Vorbilder, eine eigene Amtstracht (vgl. Julian. ep. 79 [87, 6 Bidez]; Wilpert, Mos. 3, 84 = Berchem-Cl. Abb. 125; *Gewandung). Vom gleichen 4. Jh. an werden ihm Rangtitel, *Insignien u. andere Vorrechte zugestanden, die bis dahin dem Kaiser oder den hohen Beamten vorbehalten waren (Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte = Bonner akadem. Reden 1 [1949]; *Thron, *Kerze, *Weihrauch, *Schuhe, *Manipel, *Pallium, *Bild III). — Bereits in apostolischer Zeit wird der Bischof durch einen besonderen Ritus für sein Amt geweiht; die Weihe gilt als Vermählung mit der betreffenden Kirche; die Reihe der aufeinander folgenden Inhaber des Amtes wird in einer Liste festgehalten (*Bischofsliste). Auch hierfür sind außerchristliche Vorbilder wenigstens zu vermuten. — Weiteres *Chorepiscopus, *Hierarchie, *Metropolit, *Papa, *Patriarch, *Rangtitel, *Titulatur, *Wahl.

W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum (1934). – H. W. Beyer, Art. ἐπίσκοπος usw.: ThWb 2, 595/619 (mit reichen Literaturangaben). – M. Goguel, Jésus et les Origines du Christianisme. L'Église Primitive (1947) 119/164. – F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens (1909), Reg. s. v. – Stengel, Kult. 32/53. – E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen (1896).

H. W. Beyer † — H. Karpp.

Bischofsliste.

Das Bestreben, die Unverfälschtheit der von den Aposteln weitergegebenen Lehrtradition durch Aufzählen der Sukzessionsreihe zu erweisen, läßt sich bis in die Frühzeit des Christentums zurückverfolgen als ein ursprüngliches Anliegen der Glaubensverkündigung selbst, nicht aber, wie etwa im Falle der jüd. Schriftgelehrtenschulen (A I) oder der griech. Philosophenschulen (A III), als nachträgliche theologische oder historiographische Konstruktion. Insofern ist die B. eine spezifisch christliche Einrichtung.

A. Nichtchristliche Parallelen. I. Jüdisch. Vergleichbar sind etwa die atl. Genealogien (Gen. 5; 11, 10ff; 1 Chron. 1/9), die in der lückenlosen Aufeinanderfolge ihrer Namen die Teilnahme an den von Gott gegebenen Verheißungen garantieren sollten. Damit eignet diesen Namenreihen, ähnlich wie den christlichen B., ein dynamischer Charakter. Anderseits war das jüdische Priester- und Levitenamt an die von Aaron u. Levi abgeleitete Genealogie gebunden, im Sinne also einer leiblichen Abstammung (Ex. 28f; Lev. 8; Num. 1, 48ff; 3; vgl. 1 Sam. 2, 27f). Nach dem Exil werden bei Bestandsaufnahme des zurückgekehrten Volkes auch Listen der Priester (Esr. 2, 36/9; Neh. 12, 1/7. 10/21) u. Leviten (Esr. 2, 40; Neh. 12, 8f. 24) erwähnt. Wer nicht darin verzeichnet war, mußte aus dem Priesteramt ausscheiden (Esdr. 2, 61/3; vgl. Philo spec. leg. 1, 110ff; Joseph. c. Ap. 1, 30/7; ant. 11, 71; Midd. 5, 4; Tos. Sanh. 7, 1; Qid. 4, 4; Schürer 2, 227ff; Strack-B. 1, 2ff). Eine besondere Rolle spielt die nachexilische Hohepriesterliste (Neh. 12, 10; 1 Chron. 6; Joseph. ant. 10, 151/3; vgl. 11, 347; 12, 43f. 157. 229; 20, 224ff) als Regierungsliste Israels (Bousset, Rel. 98). — Mt. 1, 1/16 dient die Genealogie Jesu dazu, ihn als die Erfüllung der an Abraham ergangenen Verheißung u. als ‚Sohn Davids', d. h. als Messias zu erweisen (vgl. Strack-B. 1, 2ff zSt.), während die Tendenz des Stammbaumes Lc. 3, 23/38 auf Jesus als den dem ganzen Menschengeschlecht verheißenen Erlöser hinzielt, indem seine Abstammung von Adam, ‚der Gottes war', hergeleitet wird. Auch hier ist der dynamische Charakter dieser Namenreihen deutlich zu erkennen. — Im ntl. Zeitalter läßt sich bei den jüd. Schriftgelehrten das Bestreben feststellen, die Gesetzesüberlieferung in einen bis auf Moses zurückreichenden kontinuierlichen Zusammenhang zu bringen; vgl. die Traditionskette Aboth 1, 1ff (9 [1934] 665f Goldschmidt): ‚Moše empfing die Tora auf (dem Berge) Sinaj, überlieferte sie Jehošuá, Jehošuá den Ältesten, die Ältesten den Propheten u. die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Synode . . . Šimón der Gerechte war einer der letzten aus der Großen Synode . . . Antigonos aus Sokho empfing sie von Šimón dem Gerechten usw.' Daß es sich um spätere Konstruktion handelt, läßt die Aufstellung deutlich erkennen: ihre Lücken werden durch die ‚Ältesten', ‚Propheten' u. ‚Männer der Großen Synode', die vermutlich nie existiert haben (Bousset, Rel. 156f), künstlich überbrückt. Zudem ist die Aufzählung der Namen nur bis auf die großen Lehrer Hillel u. Sammaj im Sinne einer Nachfolgenangabe gehalten. Sicher hat es keine reale Namenliste der Schulhäupterdiado-

chen gegeben, die zum Erweis der echten Tradition hätte dienen sollen (vgl. noch Hieron. in Is. 3, 8 [PL 24, 119 A]). Versuche einer chronologischen Anordnung der Überlieferungsreihe finden wir erst im 9. Jh. im Seder tannāim wa amōrāim (vgl. J. Horovitz, Alter u. Ursprung des Isnād: Der Islam 8 [1918] 47; zum Ganzen W. Bacher, Tradition u. Tradenten in den Schulen Palästinas u. Babyloniens [1914]).

II. Islam. Vermutlich geht auf solche jüdische Traditionsprinzipien auch das Bestreben der islamischen Theologenschulen zurück, das überkommene mündliche Lehrgut durch Nennung von Gewährsmännern, möglichst bis auf den Propheten zurück, zu sichern. So besteht jede Überlieferung aus dem Text (matn) und der Aufzählung einer persönlichen, bis auf den Propheten reichenden Zeugenreihe (isnād), ja schließlich gibt es eine eigene ‚Wissenschaft von den Männern' (ʿibm ar-riǧāl), der die kritische Sichtung des Traditionsgutes auf Grund der Überlieferungskette obliegt (vgl. Th. W. Juynboll, Art. Hadīṯ: EnzIsl 2 [1927] 200/6; R. Hartmann, Die Religion des Islam [1944] 56f; Horovitz aO. 39/47). Dem Islam ist auch die Aufzählung einer dynamischen Prophetenreihe von Adam (über Jesus) bis auf Mohammed geläufig (vgl. Hartmann aO. 46).

III. Griechisch. Der Sukzessionsgedanke ist von Bedeutung in der Geschichte der griech. Philosophenschulen. Schon die Philosophiehistoriker der Alten haben die verschiedenen Systeme zurückverfolgt u. Diadochenreihen ihrer Schulhäupter aufgestellt; vgl. die *Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων* des Antisthenes aus Rhodos, des Sotion v. Alexandrien (beide 2. Jh. vC.) u. des Alexander v. Milet (um 70/60 vC.), die Diogenes L. in seiner Philosophiegeschichte verarbeitet hat (besonders 1 prooem. 12/5. 19; dazu E. Schwartz, Art. Diogenes L.: PW 5, 1, 754/6); vgl. ferner die anonyme Aristotelesvita bei A. Westermann, Paradoxographoi (1839) 13; Jambl. 36, 265; PsGalen. h. philos. 3 (Diels, Dox. 598/601). Diese Aufstellungen wurden von den Kirchenvätern benutzt, vgl. Hippol. ref. 1, 1ff; Clem.Al. strom. 1, 14, 63, 2/64, 5; Euseb. praep. ev. 1, 8; 10, 14, 9/13; 14, 7, 14; 14, 17, 10; Aug. civ.D. 8, 2; Epiph. fid. 9, 4; sowie von den späteren Lexikographen, vgl. Suidas s. v. *αἵρεσις*, *Εὐκλείδης*, *Πύρρων*, *Σωκράτης*, *Στίλπων* u. a. Die Hervorhebung der Schulhäupterdiadochen entspringt aber keineswegs dem Bedürfnis, eine unverfälschte Lehrtradition zu demonstrieren; denn eine strenge Bindung an überkommene Lehrdogmen bestand auch innerhalb der Philosophenschulen nicht (vgl. Diog. L. 1, 20), mit Ausnahme vielleicht der Pythagoreer, bei denen das *αὐτὸς ἔφα* des Meisters Geltung hatte (vgl. Zeller 1, 323). Nicht die Philosophen, sondern die Historiographen haben die Diadochenlisten geschaffen. Nach Analogie der Philosophendiadochen formulierte schließlich, unter Benutzung der B., Eusebius das Thema seiner Kirchengeschichte, die mit den Worten *Τὰς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχάς* beginnt (vgl. E. Schwartz, Über Kirchengeschichte: NGGött Geschäftl. Mittlg. 1908, 114; Caspar 445). — Die kritische Forschung, vertreten besonders durch E. Schwartz, hat auch noch andere Namenreihen zur christl. B. in Beziehung gesetzt. So die Magistratsverzeichnisse der griech. Stadtstaaten (zB. Marmortafel von Milet: Milet 3 [1914] 230ff n. 222/8); die Liste der Olympioniken, nach Plutarch (Numa 1) von Hippias unter Verarbeitung älterer Listen zusammengestellt; die spartan. Königsverzeichnisse der Agiaden u. Eurypontiden (vgl. Herodot. 7, 204; 8, 131), bei denen es sich wohl ursprünglich um im Mythos sich verlierende Genealogien handelt. Solche Listen werden von der späteren griech. Chronographie (Eratosthenes, Kastor) als chronologisches Gerüst benutzt; vgl. Marmor Parium aus dem 3. Jh vC. (ed. F. Jacoby), eine Liste der Könige u. später der Archonten von Athen, aus der Gegenwart des Verfassers rückwärts datiert, mit Notizen versehen, freilich noch ohne einheitliche Jahresberechnung. Hier läßt sich das Gesetz der formalen Entwicklung solcher Listen aufzeigen, dem, inhaltlich unabhängig, auch die christl. B. gefolgt sind: die ursprünglich unbezifferte Namenreihe erfährt im Lauf der Zeit in rückwärtiger Berechnung eine Datierung, zunächst nach Epochen, dann nach Jahren; sie wird mit anderen Listen synchronisiert (daher die sog. Kaisergleichzeitigkeiten der B.), durch Notizen bereichert u. schließlich zur genau berechneten Regierungsliste mit Amtsjahrsummen ausgeweitet.

B. Christlich. I. Allgemein. Der Versuch, die Chronik des Eusebius als Quelle für die B. nachzuweisen, wurde von Mommsen, Lighfoot u. Harnack energisch eingeleitet. Weitere Untersuchungen von A. Bauer u. vor allem von E. Schwartz schienen völlig negativ zu verlaufen. An Hand der inzwischen neu erschienenen kritischen Ausgaben der Chronik (Helm: GCS 1913. 1926; Fotheringham 1923) konnte aber E. Caspar den Beweis erbringen, daß die Namenreihen in den alten B. uralte, wertvollste Tradition darstellen, während alle genau fixierten chronologi-

schen Angaben vor dem ersten gesicherten Datum der Papstgeschichte (28. Sept. 235, Todestag Pontians) auf künstlicher Berechnung beruhen. Vor allem ergab der Vergleich mit der von Eusebius aus Macc. u. Josephus zusammengestellten Hohenpriesterliste wie mit den atl. Genealogien (A I), daß solchen ursprünglich unbezifferten Namenreihen im Bereich der bibl. Religion eine dynamische Tendenz zugrundeliegt: zielen diese von Gott über Adam, die Patriarchen, Propheten u. schließlich die Hohenpriester auf Christus hin, so entspricht dem in der christl. Religion die von Christus ausgehende dynamische Reihe der apostolischen Sukzessionen zum Nachweis der unverfälscht weitergegebenen Lehre. So bringt Tertullian praescr. 32 (CSEL 70, 39f) die Häretiker in Verlegenheit: edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis ... habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt ... Als Beispiel führt Tertullian die Kirchen von Smyrna und Rom an. Zu beachten ist, daß die Termini ‚evolvere' und ‚censum deferre' für eine reale Liste sprechen. Solche B. sind überliefert für Rom, Alexandrien, Antiochien u. Jerusalem.

II. Die einzelnen Listen. a. Rom. Die älteste B. gibt Irenaeus adv. haer. 3, 3, 3 (PG 7, 849/51; vgl. Euseb. h. e. 5, 6). Er erwähnt, er könne ‚die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe der einzelnen Kirchen aufzählen u. ihre Nachfolger bis auf unsere Tage' (3, 3, 1), beschränkt sich aber auf die römische Reihe. Als Nachfolger der Apostel werden aufgeführt: Linus, Anacletus, Clemens, Evaristus, Alexander, Sixtus, Telesphorus, Hyginus, Pius, Anicetus, Soter, als letzter Eleutherius, mit dem die Zeit des Iren. erreicht ist. Linus ist als Nr. 1 gezählt; die Reihe beginnt also nicht mit den Aposteln, wie später (vgl. Cyprian. ep. 74,2; ferner Euseb. h. e. 4, 11, 2 in einem Zitat aus Iren. adv. haer. 1, 27, 1 [1, 214f Harvey], diesen verbessernd u. Hyginus als Nr. 9 zählend); gezählt werden in alter Zeit demnach die Sukzessionen, nicht die Namen. — Im Kampf gegen die Gnosis überzeugt sich auch Hegesipp (bei Euseb. h. e. 4, 22, 3) in Rom selbst von der Sukzession (*διαδοχή*) bis auf Eleutherius als Erweis der unverfälschten Lehre (*διαδοχή* hier noch = *παράδοσις*; erst seit Eusebius Bedeutungswandel zu *κατάλογος*, Liste; Caspar 444ff). — Die röm. B. hat sich von Irenaeus aus in zwei Linien weiterentwickelt. Die erste führt über die Chronik des Hippolyt, die eine Liste der *ὀνόματα τῶν ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπων* noch als unbezifferte Namenreihe enthalten haben muß (Nachweis bei Caspar 384/90 an Hand spätlat. Ableitungen der Chronik im sog. Liber generationis I u. der Indexkataloge des 5./7. Jh.). Dabei erweist sich die verlorene Hippolyt-Liste als die um verschiedene Notate chronographisch erweiterte Irenaeusliste (Caspar 418/22). Dem 4. Jh. gehört die zum Erweis der apostol. Tradition gegenüber Marcion dienende B. des Gedichtes PsTert. c. adv. Marc. 3, 275/302 (2, 792 Oehler) an. Sie zählt Linus als Nr. 1, ein Zeichen für ihr hohes Alter. Bei Sixtus erscheint zum erstenmal eine Amtsjahrsumme. Cletus vor Anacletus kam wohl als Glosse in den Text. Um 375 bringt Epiphan. in seiner Polemik gegen die Karpokratianer eine mit Iren. bis auf die Form *Κλῆτος* u. die mit den Aposteln beginnende Zählweise übereinstimmende Namenreihe (pan. 27, 6, 7 [GCS 1, 310]). Dabei faßt er die Beziehung des Clemens zu den Aposteln als chronolog. Problem u. gibt verschiedene Erklärungsmöglichkeiten (u. a. Mitepiskopatstheorie, nach der Clemens schon zu Lebzeiten der Apostel am Bischofsamt teilhatte; vgl. dazu Rufin. in seiner Vorrede zu PsClem. recogn.: PG 1, 1207; ferner Hieron. vir. ill. 15 [PL 23, 664]; Caspar 408/16). Die nächste greifbare Etappe ist der sog. Liberianische Katalog vJ. 354 (MG Auct. ant. 9, 73/6). Er bringt als erster die handgreifliche ‚Lösung' des Clemens-Problems durch Umstellung der Namen in der Folge Petrus-Linus-Clemens-Cletus ..., um so Clemens näher an die Apostel heranzurücken. Der Katalog führt die Namenreihe bis auf Liberius (352/66) mit genauer Angabe der Regierungsdauer an Jahren, Monaten u. Tagen. Zurückgehend auf Hippolyts Liste, endete er einmal mit dem posthippolytischen Notat zu Pontianus, dem Gegner u. schließlich versöhnten Leidensgefährten Hippolyts. Diese Notiz, das älteste sichere Datum der Papstgeschichte, gab erstmals eine bis auf Tage genaue Regierungsdauer an. Diese Bezifferung wurde bei Weiterführung der Liste, erst gelegentlich, dann regelmäßig hinzugesetzt, u. bald auch bei den Namen vor Pontianus nachgetragen; an Hand der Africanus-Chronik (vgl. unten) waren die Regierungsjahre ja zu errechnen. Von diesem posthippolytischen, nunmehr datierten Verzeichnis leiten sich sowohl die sog. Indexkataloge (5./7. Jh). wie der Liberianische Katalog ab, der insofern den Abschluß der Datierungsentwicklung darstellt, als er die Amtsjahre der Bischöfe auf die offizielle Konsulatsdatierung umstellte. Obwohl ohne chronologische Angaben,

sind gleichwohl jünger als der Liberian. Katalog die B. bei Optatus v. Mileve 2, 3 (CSEL 26, 36f) u. Augustinus ep. 53, 1, 2 (CSEL 34, 2, 153f); denn sie folgen ihm in der Clemens-Umstellung. Mit weiteren Namenverschiebungen lautet ihre Reihe: Petrus, Linus, Clemens, Anacletus, Evaristus, Sixtus, Telesphorus, Iginus, Anicetus, Pius, Soter, Alexander. Auf der Grundlage des Liberian. Katalogs wurde schließlich der älteste Teil des Liber Pontificalis (sog. Catalogus Felicianus) kompiliert. — Aus der anderen von Iren. ausgehenden Entwicklungslinie ist als nächste Etappe erst die B. des Euseb. erhalten, freilich nicht als geschlossene Liste, sondern als Einzelnotate am jeweiligen Orte der Kirchengeschichte (vgl. das Register, GCS 2, 3 jeweils unter den Namen) u. des durch Hieron. zur Chronik entstellten Kanons. Die Namenreihe, in beiden Schriften die gleiche, stimmt im ersten Teil mit der Irenaeus-Liste überein. Linus wird als Nr. 1 gezählt. Darüber hinaus sind aber alle Namen mit Amtsjahrsummen versehen (diese in der Chronik mehrfach abweichend). Für die Bezifferung benützte Euseb. vor allem die Chronik des Africanus, die von diesem schon in Olympiaden, inzwischen von einem Redaktor auf Kaisergleichzeitigkeiten berechnet war (12 Namen auf 30 Olympiaden = 120 Jahre schematisch verteilt; die Differenzen gegenüber den Ziffern des Liberian. Katalogs erklären sich aus verschiedener Umrechnung der ganzen Olympiaden auf bestimmte Jahre; vgl. Caspar 393/406). Verschieden erklärt wird das Notat Petrus 25 Jahre; vgl. Caspar 406 u. C. Schmidt, Studien zu den PsClementinen = TU 46, 1 (1929) 335ff; Klauser 210. Bei Intaktbleiben der Namenreihe wird nach Euseb. die Verwirrung der Bezifferung noch größer durch die entstellende Arbeit des Hieron., die aus dem tabellarisch gebauten Kanon mit seinen lose in Olympiadenräume eingetragenen Notizen eine auf einzelne Jahre fixierte Weltchronik macht. Die Tabelle der aus 5 byzantin. Chronisten (Chronogr. synt., Syncell., Nicephor., Eutychius, Elias Nisib.) zusammengestellten Amtsjahrsummen schließlich, die Harnack 92f gibt, zeigt für die ersten 28 röm. Bischöfe nur an 4 Stellen Übereinstimmung der Ziffern in allen Spalten. — Vermutlich hat die röm. B. die endgültige Gestalt des Communicantes im Kanon der Messe beeinflußt. Ursprünglich fehlten hier u. a. die Namen Linus u. Cletus (vgl. den mailänd. Kanon, Lietzmann 87f; Kennedy 62). Später scheint die Namenreihe vom endgültigen Redaktor des Textes (Greg. M.?) in Parallele zu den 12 Aposteln auf 12 Heilige erweitert worden zu sein. Dabei wurden zwischen die Apostel u. Clemens die Namen Linus u. Cletus eingefügt u. so die Sukzessionsreihe, bewußt oder unbewußt, bis auf Clemens geführt (der folgende Xystus ist der zweite Papst dieses Namens; vgl. J. A. Jungmann, Missarum sollemnia 2 [1948] 212). Auffallend ist, daß diese Erweiterung nicht dem Typ des Liberian. Katalogs bzw. des Lib. Pont. mit ihrer Clemens-Umstellung folgt, sondern die ältere, unverfälschte Namenreihe wiedergibt, die unter den latein. Quellen die Indexkataloge erhalten haben. Zum Ganzen vgl. Kennedy 111ff.

b. Alexandrien. Am meisten Ähnlichkeit mit der röm. Liste des Euseb. hat die von Alexandrien: sie ist bereits mit Amtsjahren, Kaisergleichzeitigkeiten u. Amtsjahrsummen versehen (vgl. das Register, GCS 2, 3). Die Synchronisierungsdaten lassen sich bis zJ. 221 auf die Africanus-Chronik zurückführen. Die auf Einzeljahre berechneten Kaisergleichzeitigkeiten sind postafricanische Redaktionsarbeit. Mit ihnen stimmen die Amtsjahrsummen nicht überein (diese aber in Kirchengeschichte u. Chronik gleichlautend). Sie stammen aus unbekannter Quelle u. sind offensichtlich (jeweils ± 12 Jahre) künstlich errechnet. Hier hat Euseb. die Africanus-Vorlage verbessert, in der Kirchengeschichte durch Umschreibungen wie *ἀμφί* u. ä., im Kanon, der ja annalistischen Zwang bedeutete, in offener Korrektur (vgl. die Tabellen bei Caspar 360). Die Entwicklung der alexandrin. Liste ist damit schon bei Euseb. beendet. Sie wurde von den Byzantinern einfach übernommen (vgl. die Tabelle bei Harnack, Chron. 96f).

c. Antiochien. Für Antiochien überliefert Euseb. nur die unbezifferte Namenreihe. Bei Herübernahme in den Kanon löste er die Namengruppe Cornelius-Eros-Theophilus (h. e. 4, 20) auf u. wies jeden Namen einer Olympiade zu. Daher bedeutet praktisch die Bearbeitung des Hieron. den nächsten Schritt zu genauer Jahresberechnung u. zur Angabe der Kaisergleichzeitigkeiten. Den Abschluß der Entwicklung (datierte Regierungsliste mit errechneten Amtsjahrsummen geben die Byzantiner; vgl. Harnack, Chron. 94f).

d. Jerusalem. Auch für Jerusalem vermittelt Euseb. eine unbezifferte Namenreihe, für die ihm *ἔγγραφα* als Quelle zur Verfügung standen (h. e. 4, 5, 1). Genannt werden 15 judenchristl. Bischöfe bis zur Zerstörung der Stadt iJ. 134 nC. u. 15 heidenchristl. in Aelia Capitolina residierende Bischöfe bis zu Narcissus, von dem Euseb. selbst Kunde hatte (h. e. 5, 23, 3). Diese

Gruppierung dürfte ein künstlicher, vom späteren auf den früheren Abschnitt übertragener Parallelismus sein. Die hohe Zahl von 15 heidenchristl. Bischöfen in gut 50 Jahren erklärt sich vielleicht aus dem Bestehen eines kollegialen oder im Turnus wechselndem Episkopats (Caspar 336f). Bei Übertragung dieser langen Reihe in den Kanon standen Euseb. als chronologische Fixpunkte zur Verfügung: Jacobus = Ende Ol. 202; Simeon = Ol. 210; Justus = Ol. 221; Marcus = Ol. 228. Im übrigen ließ er die Gruppennotate von 2 mal 6 judenchristl. u. 2 mal 9 heidenchristl. Bischöfen unaufgelöst stehen. Erst Epiphan. 66, 19f (GCS 3, 44/7) gibt die nächste Etappe der Entwicklung wieder: genaue Datierung nach Kaisergleichzeitigkeiten. Die Byzantiner liefern eine volldatierte Regierungsliste mit künstlich errechneten Amtsjahrsummen (Tabelle bei Harnack, Chron. 97/9).

A. Bauer, Die Chronik des Hippolytos im Matritensis graecus 121 = TU 29 NF 14, 1 (1906). – H. Böhmer, Zur altröm. B.: ZNW 7 (1906) 333f. – F. Büchsel, Art. γενέα, γενεαλογία usw.: ThWb 1, 661/3. – E. Caspar, Die älteste röm. B. Kritische Studien zum Problem des eusebian. Kanons sowie zur Gesch. d. ältesten B. u. ihrer Entstehung aus apostol. Sukzessionsreihen = Schriften d. Königsb. Gel. Ges., Geistesw. Kl. 2, 4 (1926). – A. Harnack, Die ältesten christl. Datierungen u. die Anfänge einer bischöfl. Chronologie in Rom: AbhB 1892; Über die Herkunft der 47 ersten Päpste: SbB 1904, 1044/62; Die Chronologie der altchristl. Literatur bis Eusebius 1 (1897) 70/230. – R. Helm, Eusebius' Chronik u. ihre Tabellenform: AbhB 1923, 4. – V. L. Kennedy, The Saints of the Canon of the Mass = Studi di Antichità Cristiana 14 (Città del Vat. 1938). – Th. Klauser, Die Anfange der röm. B: BonnZs 8 (1931) 193/213. – J. W. Kubitschek, Art. Königsverzeichnisse: PW 11 A, 996/1033. – H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom[2] (1927). – J. B. Lighfoot, The apostolic fathers, 1. St. Clement of Rome (Lond. 1885). – R. A. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jh. (1869); Neue Studien zur Papstchronologie: JbPrTh 5 (1879) 385/463; 6 (1880) 233/307. – Th. Mommsen, Über den Chronographen v J. 354: AbhL 1 (1850) 549ff. – E. Schwartz, Die Königslisten des Eratosthenes u. Kastor mit Exkursen über d. Interpolationen bei Africanus u. Eusebius: AbhG 40 (1895); Einleitung zum griech. Text (d. KG. d. Euseb.), Chronologisches: GCS 2, 3 (1909) CCXV/CCXLVIII.

L. Koep.

Bischofsspiegel s. Pflichtenlehre.

Bisomus (-um). Das Wort bezeichnet in der frühchristl. Epigraphik ein unterteiltes Grab, das zwei Tote aufnehmen kann. Dabei kann die Unterteilung waagerecht erfolgen, so daß die beiden Gräber übereinander liegen (zB. Antioch-on-the-Orontes 2 [Princet. 1938] Abb. 7), oder auch senkrecht geschehen; die beiden Gräber liegen dann nebeneinander (zB. Rom, Domitilla: Hauptgrab im Orpheuscubiculum). Das inschriftliche Material ILCV 3797/3814. Die beiden Toten sind entweder Gatten (aO. 3798B. 3802A. 3804. 3804A; diese Möglichkeit ist bei den zahlreichen Sarkophagen von Eheleuten vorauszusetzen) oder Vater u. Sohn (aO. 3798) oder Mutter u. Tochter (aO. 3804C) oder Geschwister (aO. 3798A; ‚Brüdersarkophag': Wilpert, Sark. Taf. 91; Greg. M. dial. 2, 34). Neben bisomus kommt auch biscandens vor (ILCV 3815f); zur Herleitung De Rossi, RS 3, 416f. — Seltener sind Gräber für drei Tote: trisomus, triscandens (ILCV 3816/9). In einem derartigen trisomus ruhen Vater, Sohn u. Tochter (aO. 3819). Selbst die Form des quadrisomus ist bezeugt (aO. 3820/22). — Gräber u. Sarkophage für zwei Leichen waren auch in der nichtchristl. Welt keine Seltenheit, wie zahlreiche Sarkophage mit den Porträts beider Ehegatten beweisen. Der Ausdruck bisomus begegnet zB. in der nichtchristl. Inschrift CIL 6, 9526 (Dessau 7565; aus Rom).

J. Kollwitz.

Bithynien.

1. Grenzen, Bewohner, Geschichte. B. in der N.W.-Ecke Kleinasiens gelegen, wird im Norden vom Pontus u. dem Marmarameer, im Westen vom Rhyndakos, im Süden vom Olymp u. im Osten vom Sangarios u. Partheniosfluß in etwa begrenzt (vgl. Plin. n. h. 5, 32, 40; Strabo 12, 3, 2). Die alte Bevölkerung (verschiedene Stämme, Myser u. Bebryker [Phryger]) wurde seit dem 1. Jtsd. vC. durch Zustrom von Thrakien her durchsetzt; um 700 vC. sind die Thyni-Bithyni endgültig Herren des Landes. Die griech. Kolonisation beschränkte sich auf den Küstenrand (Chalkedon, Kios, Herakleia), das Landesinnere blieb unberührt u. stand unter einheimischen Häuptlingen, deren einer, Zipoetes, 297 vC. das bithyn. Königreich begründete. Unter seinen energischen Nachfolgern erlebte das Land einen erheblichen Aufstieg; Apameia, Bithynion, Krateia, Nikomedeia, Nikaia, Prusa u. Prusias werden gegründet. Die Bevölkerung wird hellenisiert, behält aber ihre völkische Eigenart bei: noch in der Kaiserzeit trägt man zwar griech.-röm. Vor- u. Gentilnamen, die Zunamen jedoch bleiben einheimisch. 190 vC. schließt B. mit Rom ein Bündnis, 94 vC. fällt es laut Testament des Nikomedes Philopator an

Rom, wird aber infolge der mithridatischen Wirren erst 63 vC. durch Pompeius mit Pontus als Provincia Bithynia et Pontus konstituiert. Seit 27 vC. ist B. Senatsprovinz, unter Marc Aurel wird es endgültig kaiserlich; Apameia, Herakleia, Juliopolis, Kaisareia (u. im 3./4. Jh. auch Nikomedeia) sind röm. Kolonien. Unter Diokletian wird B. zur Dioecesis Pontica geschlagen, unter Theodosius II der Ostteil als Provincia Honorias abgetrennt.

2. Wirtschaft. Als typisches Durchgangsland nahm B. während der Kaiserzeit einen erheblichen Aufschwung: alle Städte geben vom 2. Jh. ab zahlreiche Prägungen aus. Der Aufschwung resultierte einmal aus dem Warenstrom, der sich vom Innern nach dem Meere ergoß. Bithyn. Kaufleute gelten als sehr reich (Luc. dial. meretr. 14, 1); man findet sie zahlreich im Ausland, besonders in der Krim (Gren 18), freilich fehlen auch soziale Unruhen nicht (Rostovtzeff, Ges. 1, 283_{16}; 2, 104). Weiter ist B. Truppendurchmarsch- u. Etappengebiet, wie aus den zahlreichen Signaprägungen (bes. Nikaias) hervorgeht. Von B. aus geht das Straßennetz nach Antiochien, Westkleinasien u. Armenien. Der Goteneinbruch 253 bringt beträchtliche Schäden, man beginnt nun die Städte zu ummauern (Nikaia).

3. Kulte. Der ältesten Kulturschicht gehört die große Muttergottheit an, die unter mannigfacher Wandlung bis in die Kaiserzeit weiterlebt (vgl. das Kultbild aus Nikomedeia: ArchAnz 1939, 165 Abb. 34). Neben der Meter steht ihr jugendlicher Gefährte Papas-Attis-Zeus. Weiter findet sich ein orakelnder Schlangendämon, der auf zahlreichen Münzen des 2. Jh. dargestellt ist u. oft dem Sarapis angeglichen wird. Mit den Thrakern war der Reitergott Heros gekommen, der auch unter der Gestalt des Asklepios verehrt wird u. auf röm. Münzen als Ktistes verschiedener Städte auftritt. Eine neue Epoche begann mit der Königszeit: die staatliche Religion wird nun im Kalender (vgl. Kubitschek=DenkschrW 57 [1915] Nr. 3) fixiert; es sind aber nicht die griech. Zwölfgötter, sondern einheimische Gottheiten: Hera, Hermes, Meter, Dionysos, Herakles, Zeus, Bendis, Zeus Stratios, Preietos (nicht Priapos, vgl. den Ortsnamen Plin. n. h. 31, 23 Brietium-Prainetos; Dörner 37f), Ares, Aphrodite, Demeter. Mit Rom dringen auch die röm. Staatsgötter, sowie der Kult der Roma Metropolis ein, der Kaiserkult gewinnt erst im 3. Jh. mächtigen Auftrieb; die Kultstätte befindet sich in Nikomedeia, wo das *Κοινὸν τῶν ἐν Βιθυνίᾳ Ἑλλήνων* seinen Sitz hat (Dio Cass. hist. 51, 20); Juliopolis erhält unter Elagabal, Herakleia unter Philippus Arabs eine Neokorie. Zu Ehren des Heros Antinoos prägen vier Städte Münzen, nach Hadrian aber nur noch Bithynion-Klaudiopolis, des Antinoos Heimatstadt. Kultintensität u. Kultwandel läßt sich an der Münzprägung ablesen. Darnach werden im 1. Jh. Demeter, Dionysos, Zeus, Herakles, Apollon, Artemis, Hermes u. Poseidon verehrt. Im 2. Jh. treten dazu Athena, Aphrodite, Eros, Selene, Helios, Asklepios, Hygieia, Telesphoros, Sarapis, Men, Isis u. Harpokrates. Asklepios Soter spielt eine große Rolle; daneben werden lokale Heroen, Hephaistos, Chariten, Fluß- u. Berggötter verehrt. Im 3. Jh. erscheinen Sabazios, Hylas, Marsyas u. Prometheus; seit der Mitte dieses Jh. drängen sich aber farblose Gottheiten wie Tyche, Nemesis, Dike, Homonoia vor; die Staatsreligion wird blaß u. kraftlos, nur der Kaiserkult hält sich in alter Stärke.

4. Christentum. Wie im übrigen Westkleinasien gab es auch in B. Judengemeinden (Philo leg. ad Cai. 281 [6, 207 C.-W.]; Inschrift in Nikaia [Schneider, Denkmäler 36 Nr. 68] u. in Arnavutköy am Alem dagy [Reinach: RevEtJuiv 26, 1893, 167]), die wohl in erster Linie Paulus bewogen haben dürften, auch B. zu besuchen (Act. 16, 7), wovon er freilich durch den Geist abgehalten wird. Die Adresse von 1 Petr. richtet sich dagegen an neubekehrte Heidenchristen (vgl. 1 Petr. 2, 2. 10; 4, 3). Wer diese Gemeinden gründete, wissen wir nicht; vielleicht wurden sie von Mysien u. Lydien her missioniert. Origenes (Eus. h. e. 3, 1, 2; vgl. auch Epiph. haer. 27, 6 u. Hieron. vir. inl. 1) führt diese Gemeinden auf Petrus selbst zurück, was im einzelnen durch die pontische Petruslegende noch weiter ausgeschmückt wird (R. A. Lipsius, Apokr. Apostelgeschichten 2, 1 [1890] 4ff), die Petrus u. Andreas in Sinope, Nikaia, Nikomedeia u. Klaudiopolis wirken läßt (Hypomn.: ASS Jun. 5, 411f). Andererseits wissen die Andreasakten (Narratio: Hennecke 251) nur vom Wirken des Apostels Andreas in B. u. Pontus (Amisos, Klaudiopolis, Nikaia, Nikomedeia); vgl. auch die Angaben bei PsEpiph. u. PsDoroth. (Th. Schermann, Vitae prophetarum [1907] 107. 135). Die Stühle von Nikomedeia (Prochoros), Chalkedon (Tychikos) u. Sinope (Philologos) läßt man von Apostelschülern besetzt sein (Schermann aO. 119. 125. 135. 139. 142); die monarchianischen Prologe (KlT 1, 14) lassen Lukas in B. sterben, aber das ist nichts weiter als ein mißverstandenes Boeotien. Anfang des 2. Jh. war das Christentum in

Pontus u. B. jedenfalls schon weit verbreitet, nicht nur in den Städten u. unter röm. Bürgern, sondern auch auf dem flachen Lande, wie aus dem Pliniusbrief (ep. 10, 96) hervorgeht, der nicht nur für die Frage der altchristlichen Liturgie (Agape am Abend, Tauf- u. Eucharistiefeier am frühen Morgen, carmen, sacramentum), sondern auch für die rechtliche Frage der Christenprozesse von Bedeutung ist. Der Brief ist zwar im Pontus verfaßt (Th. Mommsen: Hermes 3 [1869] 59), gilt aber auch für B., da Plinius dort (nach Ramsay, Church 198) die ersten fruchtlosen Rückführungsversuche unternahm, während er im Osten, wo er eine ältere, etwas weltläufigere Gemeinde vorfand, erfolgreicher war (die weite Ausbreitung des pont. Christentums bezeugt auch Lucian. Alex. 25. 38). Wenn von den dort Denunzierten einige schon seit 20 Jahren nichts mehr mit dem Christentum zu tun gehabt haben wollten, so beweist das, daß es um 90 dort schon Christen gab, die Mission also noch früher liegen muß. Leider erfahren wir aber über das bithyn. Christentum bis in die diokletianische Zeit so gut wie nichts mehr. Möglicherweise wurden Tryphon u. Respicius unter Decius in Apameia gemartert (Ruinart 208). Weiter erfahren wir, daß Dionys von Korinth einen Brief an die Gemeinde von Nikomedeia (Eus. h. e. 4, 23, 4) schrieb u. daß Origenes um 240 längere Zeit dort zubrachte (ep. ad Jul. Afr.: PG 11, 48), woraus wir wohl auf eine bedeutendere Christengemeinde schließen dürfen. Im J. 253/4 wurden B. u. der Pontus aufs schwerste von Gothen u. Boraden heimgesucht; was Gregor v. Nyssa in seiner Ep. canon. (Draeseke: JbPrTh 7 [1881] 730) vom Pontus zu berichten weiß, wird auch für B. gelten. Zur Zeit der diokletianischen Verfolgung war Nikomedeia, von wo die Verfolgung ihren Ausgang nahm, Bischofssitz; die Stadt u. der Hof (Eunuchen, Prisca u. Valeria) angefüllt von Christen (Lact. mort. pers. 14. 2; 15, 1; Eus. h. e. 9, 9a, 5); die Gemeinde verfügte über ein fanum editissimum (Lact. aO. 12, 5), das zerstört wurde. Der Bischof Anthimos u. mit ihm viele Kleriker u. Laien wurden getötet (Eus. h. e. 8, 6, 6; 8, 13, 1, sowie die Angaben des syr. Martyrologiums: KlT 2, 7). Zu der Verfolgung trat die literarische Bekämpfung des Christentums durch Hierokles, der als praeses Bithyniae aktiven Anteil an der Verfolgung nahm, sowie durch einen ungenannten Philosophen (Lact. inst. 5, 2; 11; mort. 16). Von den im syr. Martyrolog. noch genannten Märtyrern aus Nikaia u. Chalkedon (die 303 in Chalkedon getötete Euphemia ist merkwürdigerweise nicht verzeichnet, vgl. MG Auct. Ant. 9, 290) mag ein großer Teil in diese Verfolgung fallen; Drepanon-Helenopolis besaß das Grab des in Nikomedeia hingerichteten Lukian (Eus. v. Const 4, 61; Sozom. h.e. 2, 2; Socr. h. e. 1, 17). Wenn dann schließlich Konstantin Nikaia als Ort des 1. Konzils wählte, dann wird das nicht nur wegen seiner günstigen Verkehrslage, sondern auch deswegen geschehen sein, weil es im Zentrum eines christianisierten Landes lag (vgl. den Erlaß: NGGött 1905, 289).

5. Aufbau der Kirche. Nikomedeia ist weltliche u. kirchliche Metropole; nach dem 1. Konzil erhält auch Nikaia den Metropolistitel, was nicht unwidersprochen blieb (AConcOec 2, 1, 3, 61), sich aber doch durchsetzte. Auf dem 1. Konzil waren die Bischöfe von Chalkedon, Kaisareia, Kios, Nikaia, Prusa u. Prusias anwesend u. es steht nichts im Wege, diese Sitze weit in das 3. Jh. hinaufzudatieren (vgl. Eus. v. Const. 4, 43); auch zwei Chorbischöfe waren dort anwesend. Im 6. Jh. werden für die *Ἐπαρχία Βιθυνῶν* Bischöfe in Kaisareia, Neokaisareia, Nikaia, Nikomedeia u. Chalkedon, für Honorias in Adrianupolis, Klaudiopolis u. Tion bezeugt (AConcOec 3, 259 Ind.). Den Zustand am Ausgang der Antike schildert Georgios v. Cypern (11 Gelzer). Novatianische Gemeinden sind für Nikomedeia u. Nikaia überliefert (Socr. h. e. 1, 13; 4, 28; 7, 12).

6. Mönchtum. Im J. 382 wurde das erste Kloster vor den Toren Kpels für den Mönch Isaak gegründet; andere Gründungen folgten unmittelbar darnach, besonders im Hinterland von Chalkedon (Akritas, Aëtos, Auxentios, Oxeia; vgl. R. Janin, Constantinople byzantine [Par. 1950] 445f). Auf dem im 8./10. Jh. blühenden Mönchsberg Olymp hatte sich ein novatianischer Einsiedler niedergelassen (Soz. h. e. 1, 14).

7. Auseinandersetzungen. Die oben genannten Streitschriften riefen sowohl Eusebius wie Laktanz auf den Plan. Während sich aber Euseb. ausschließlich mit dem wenig originellen, ältere Polemiker ausschreibenden *Φιλαλήθης λόγος πρὸς Χριστιανούς* des Hierokles beschäftigte (adv. Hierocl.), wandte sich Laktanz gegen die Christenfeinde überhaupt. Immerhin beweisen die Pamphlete, wie gefährdet sich das Heidentum gerade in B. sah. Von christl. Gegenwirkungen, etwa Zerstörung oder Umwandlung von Tempeln, ist nichts bekannt, von Bekämpfung bäuerlichen Heidentums (Fällen hl. Bäume, Verbrennung von Zauberbüchern) berichtet die Vita Hypatii des Kallinikos. Die in Pythia Therma (Yalova) verehrten Märtyrinnen Menodora, Me-

trodora u. Nymphodora (10. Sept.) scheinen einen dort blühenden Kult des Herakles-Asklepios u. dreier Nymphen (Votivstelen bei Mansel Taf. 1/5) verdrängt zu haben. Die Stelle des Herakles mag der Erzengel Michael eingenommen haben, der dort eine Kirche hatte (Procop. aed. Just. 5, 3, 20).

8. Archäologische Reste. B. ist archäologisch sehr schlecht erforscht, an vorkonstantinischen Resten ist außer einigen kryptochristlichen Inschriften (Dörner nr. 63. 72; u. wohl auch 121) nichts bekannt. Ein Friedhof in Nikomedeia (Dörner 26) gehört wohl erst dem 4./5. Jh. an. Christl. Kirchen fanden sich in Brussa (Rotunde: Ch. Texier- R. P. Pullan, L'Architecture byzantine [London 1864] 169 u. Taf. 56), eine vielfach umgebaute Basilika des 5. Jh. in Nikaia (Schneider, Denkm. 10ff); hier wurde 787 das 7. allgem. Konzil abgehalten. Die in den Kaiserpalast eingebaute Kirche des 1. Konzils ist völlig verschwunden. Zwei Reliquienaltäre aus B. bei Dörner: ByzZ 41 [1941] 165f.

C. Bosch, Die kleinasiatischen Münzen der röm. Kaiserzeit 2,1 (1935) 160f. – W. von Diest, Die Landschaft zwischen Nicaea u. Nicomedia: Asia 2 (1903) 149f. – Dölger, Sol. sal. 103/36. – F. K. Dörner, Inschriften u. Denkmäler aus Bithynien (1941). – E. Gren, Kleinasien u. der Ostbalkan in der wirtschaftlichen Entwicklung der röm. Kaiserzeit (Upps. 1941). – Harnack, Miss. 762f. – F. W. Hasluck, Bithynica: AnnBrSchAth 13 (1906/7) 285f. – J. Keil, Bithynia: CAH 11 (1936) 575. – M. Kleonymos-Ch. Papadopulos, *Βιθυνικά* (Kpel. 1897) – C. J. Craemer, Pliny and the church service: ClassPhil 29 (1934) 293f. – H. Leclercq, Art. Bithynie: DACL 3, 915/25. – D. Magie, Roman rule in Asia Minor (Princet. 1950) 302f. – Arif Müfid Mansel, Yalova u. Umgebung: Publications Mus. Antiqu. Istanbul 13 (1936). – G. Mendel: BCH 24 (1900) 361f; 25 (1901) 5ff (Inschriften); 33 (1909) 245 (Katalog d. Mus. Brussa). – B. Menthon, L'Olympe de Bithynie, ses saints, ses couvents, ses sites (Paris 1935). – E. Meyer, Art. Bithynien: PW 3, 507f. – C. Mohlberg, The Bithynian Christians again: ClassPhil 30 (1935) 167f; Carmen Christo quasi Deo: RivAC 14 (1937) 93. – A. D. Nock, The christian sacramentum: ClassRev 38 (1924) 58f. – J. Pargoire, Épitaphes chrétiennes de Bithynie: EO (1906) 217f. – P. O. Pogodin-O. Wulff: Nachr. (Izvestia) Russ.Arch.Inst. in Kpel 2 (1897) 71ff (Nikomedia). – W. M. Ramsay, Historical Geography of Asia Minor (1890); The Church in the Roman Empire before A.D.170 (Lond. 1893) 196ff. – A. M. Schneider, Die Stadtmauer von Iznik (Nicaea) (1938); Die röm. u. byzant. Denkmäler von Iznik-Nicaea (1943). – V. Schultze, Altchristl. Städte u. Landschaften 2, 1: Kleinasien (1922). – J. Sölch, Historisch-geographische Studien über bithyn. Siedlungen. Nikomedeia, Nikaia, Prusa: ByzNJb 1 (1920) 263ff; Bithynische Städte im Altertum: Klio 19 (1925) 165ff.

A. M. Schneider †.

Bittprozession.

Unter Bittprozessionen versteht man uralte, bei allen Völkern vorkommende Bittgänge, die besonders in der Landwirtschaft mit einer gewissen Regelmäßigkeit zum Gedeihen der Feldfrüchte, aber auch sonst zur Abwehr eines drohenden Unheils veranstaltet werden. Sie sind charakteristische Äußerungen religiös gebundener Gemeinschaften (Familie, Dorf, Stadt, Staat), die im Altertum stark im Vordergrunde stehen.

A. Nichtchristlich. I. Griech.-römisch.

a. Zeugnisse. (1) Isyll. v. Epid.: IG 4, 1², 128, 10/26; (2) FGH 2, 262; (3) Cato agr. 141; (4) Liv. 27, 37, 7 (31, 12, 9); (5) Ovid. fast. 4, 901/42; (6) Tib. 2, 1, 1/26 (Verg. georg. 1, 338/50); (7) Lucan. 1, 592/604; (8) Petron. 44; (9) Tert. ieiun. 16. Weitere Belege bei Nilsson, Pax, Wissowa.

b. Terminologie. Ein eigentlicher Terminus technicus fehlt. Man benennt die B. nach dem Objekt (Floralia) oder dem Ritus (ambarvalia, amburbale, ambilustra, nudipedalia), bei akuter Gefahr nach dem allgemeinen (lustratio) oder speziellen Zweck (Robigalia, Aquaelicium).

c. Alter. Das hohe Alter der B. beweisen archäologische Denkmäler wie die spätminoische Schnittervase aus Hagia Triada (H. Hammerström, Ein minoischer Fruchtbarkeitszauber: Act. Acad. Aboensis 1922, 5), religiöse Institutionen (Fratres Arvales) sowie literarische u. sprachliche Zeugnisse (Varro b. Non. 547; Zusammensetzung mit der alten, besonders in Kultworten erhaltenen Präposition ambi: Fest. 17).

d. Arten. Infolge der klimatischen Verhältnisse steht im Mittelmeerraum die Sorge um eine gedeihliche Witterung im Blickpunkt des Interesses. Bei den Griechen unternahm man zZ. der Dürre Bergprozessionen zum Zeus Hyetios (Nilsson 369), zum Zeus Akraios auf den Pelion (2) oder zum heiligen Stein auf der Höhe des Latmosgebirges (Usener, Kl. Schr. 4, 198). In Kranon in Thessalien fuhr man dabei mit einem Kesselwagen um die Felder (Antig. v. Caryst. hist. mirab. 15). Besonders verbreitet waren die B. bei den Römern. Hierher gehören die von

Staats wegen alljährlich gefeierten, seit Augustus mit dem Maifest der Fratres Arvales vereinten Ambarvalia (6), denen die lustratio pagi und feriae Sementivae der einzelnen Gaue (Grom. lat. 1, 164, 28) u. die lustratio agri oder vici (Wissowa 142f) der Privatleute in Stadt und Land, die ihrerseits in der lustratio agrorum sich zu eigenen Gemeinschaften zusammenschlossen (CIL 5, 5005; vgl. auch Paton-Hicks, Inscriptions of Cos 382), entsprachen. Während die Floralia (Lact. inst. 1, 20, 7) dem Wachstum des blühenden Getreides galten, sollten die am 25. 4. in Rom stattfindenden Robigalia (5) den Rost von den Getreidefeldern abwehren. Allgemeine Regenprozessionen waren die aquaelicia, unter denen das Aquaelicium schlechthin genannte (W. Kroll, Art. manalis lapis: PW 14, 969/71) u. die nudipedalia (8f) hervorragten. Regelmäßige B. finden sich auch in den Städten (zu Ehren des Zeus Sosipolis: Dölger, Sol. sal. 71; vgl. auch *Amburbale) u. an den Wallfahrtsorten (1). — Bei außergewöhnlichen Naturereignissen, Schrecknissen (Zwittergeburten) oder Krankheiten (Pest) wurden von den religiösen oder weltlichen Behörden, oft nach Befragung der sibyllinischen Bücher, außerordentliche B. angeordnet (4. 7; ferner Serv. Aen. 1, 283).

e. Ritus. Die Leitung der B. lag zumeist in den Händen der Priester, in Rom bei den pontifices, decemviri s. f., fratres Arvales oder den magistri pagorum. Der Weg verlief bei Flurgängen meist in Kreisform (Böhn, Pax; oft dreimal : 6), wobei schon frühzeitig durch Festsetzung der Grenzen gewisse Rechtsmomente sich geltend machten. Infolge der Vergrößerung des Grundbesitzes wurde die Kreisbewegung allmählich ersetzt durch Berührung möglichst vieler Punkte innerhalb des Gebietes oder wenigstens der Grenzstellen, wo dann meistens Opfer (3./6. 9.) dargebracht wurden, die Zeus, Juno Regina (3f), der dea Dia, die später mit Ceres vermischt wurde (6), Bacchus, Mars (3. 6) oder unheilbringenden Dämonen (Robigus; die Form Robigo nur bei Ovid, Colum. 10, 342 u. den Kirchenvätern, wobei aber keine literarische Abhängigkeit vorzuliegen braucht) usw. galten. Genau kennen wir den Weg der Robigalia von der via Flaminia über den pons Milvius zum Hain des Gottes am 5. Meilenstein der via Claudia. Vielfach trugen die B. Bußcharakter, worauf die Barfüßigkeit (8f), aufgelöstes Haar (8), Tragen von Säcken (9) u. langen Kleidern (8), Kerzen u. Fackeln (7), Mitführen von Opfertieren (4.6), vor allem der suovetaurilia (3) hinweisen, womit Gebete u. Kultlieder (3f; vgl. das Arvallied) sowie auch die gelegentliche Forderung nach lauterer Gesinnung (8) verbunden waren. Weiße Kleider, Lorbeerkränze, Öl- u. Palmzweige (1. 6; vgl. auch B. mit der Eiresione in Samos: Kern, Rel. 169) haben zunächst segenspendende Bedeutung, werden aber bei zunehmender Verweltlichung Zeichen der Freude, die durch die herrschende Arbeitsruhe noch erhöht wurde (6). Großen Wert legte man auf die Teilnahme von Frauen- u. Knabenchören, die dafür in besonderen Sängerschulen ausgebildet wurden (4; Belege bei Quasten 134). Alle diese weit verbreiteten Riten können unabhängig voneinander in den verschiedenen Gebieten entstanden sein u. brauchen nicht auf gegenseitige Abhängigkeit schließen zu lassen, wenn freilich in Einzelfällen vor allem bei den außerordentlichen B. anläßlich von Prodigien mit griechischem Einfluß sicher zu rechnen ist (Prümm 74).

f. Zeit. Ihrem Wesen nach gehören die B. zu den feriae conceptivae (vgl. das Festverzeichnis für Capua u. Campanien vom Jahre 387 nC.: CIL 10, 3792). Flurgänge, die vielfach auf 3, in außergewöhnlichen Fällen bis auf 9 Tage ausgedehnt werden konnten (4), fanden im Frühjahr Ende April bis Anfang Mai statt u. wurden erst allmählich an ein bestimmtes Datum gebunden wie die Robigalia auf den 25. April u. die Floralia auf die Zeit vom 28. April bis 3. Mai (weitere Beispiele bei Wissowa 142f). Die Ambarvalia wurden überhaupt erst seit Vespasian auf die Zeit vom 17. bis 20. oder 27. bis 30. Mai fixiert (Wissowa 561).

g. Zweck. Die B. sollten die Götter versöhnen u. Frieden, Wohlergehen u. Gesundheit von ihnen erflehen (1/9). Dabei glaubte man zugleich, durch Ausübung magischer Praktiken einen besonderen Einfluß auf sie ausüben zu können, indem die B. von sich aus durch die Art der Prozession (circumambulatio), durch die Mitführung bestimmter heilbringender Gegenstände (1. 6; Widderfell: 2; Regensteine: Fest. 2 usw.) u. durch Beobachtung genau vorgeschriebener Riten übelabwehrend, reinigend, entsühnend oder segenspendend wirkten, wobei vielfach die einzelnen Arten ineinander übergehen. Dabei läßt sich im Laufe der Zeit ein stärkeres Hervortreten von Gebet u. Opfer unter Zurückdrängung der zur reinen Form absinkenden Zauberriten beobachten, wodurch aber das Verhältnis zu den Göttern als solches nicht berührt wird, das nunmehr nur in ein auf Leistung u. Gegenleistung aufgebautes Rechtsverhältnis (do ut des) umgewandelt wird. Da die Wirkung der B.

durch das Fernbleiben einzelner stark beeinträchtigt werden konnte, war die Teilnahme daran weitgehendst obligatorisch, worunter die Christen stark zu leiden hatten (Maxim. Taur. s. 81: PL 57, 695f). Die B. waren also zum größten Teil Selbstzweck; darauf ruht wesentlich der Blickpunkt, woraus sich das Fehlen einer einheitlichen Terminologie sowie das geringe Vorkommen von organisierten Pilgerprozessionen zum Wallfahrtsort erklären (Ausnahme bei A. Maiuri, Un thiasos in Creta: Ausonia 4 [1922] 242).

h. Entartung. In den dem Landleben entfremdeten Städten entwickelten sich schon in der Republik die Flurgänge zunächst zu sakralen, allmählich zu profanen Spielen u. Volksfesten mit Bewirtung und Tanz (Wissowa, Art. Floralia: PW 6, 2749/52), die auch aufs Land übergriffen, wenn man sich auch hier der religiösen Bedeutung wohl stets bewußt geblieben ist (6). Aufklärung u. materialistische Denkweise brachten es mit sich, daß die gewissenhafte Beobachtung der einzelnen Riten immer mehr zu wünschen übrig ließ (8), Völlerei, Trunkenheit u. Ausschweifungen jeglicher Art keine Seltenheit waren (9; Aug. ep. 91, 8; Tert. spect. 17; Maxim. Taur. s. 81: PL 57, 696; dazu Dölger, ACh 6 [1950] 307).

II. Judentum. Bei dem zZ. der Regennot, aber auch bei anderen Plagen (Seuche, Brand oder Rost des Getreides, Heuschrecken, Krieg) üblichen Gemeindefasten fanden zur Verstärkung B. zum Stadt- oder Begräbnisplatz bzw. von einem Bethaus zum anderen statt, wobei man sich Asche aufs Haupt streute u. ein Greis 24 Segenssprüche vortrug (Taanit 2, 1/5; weitere Belege bei S. Krauß, Talmudische Archäologie 2 [1911] 150f. 533_{16}; J. Schümmer, Die altchristl. Fastenpraxis [1933] 88/90). Vgl. ferner die B. mit Weidenzweigen um den Brandopferaltar beim Laubhüttenfest (Kötting 65). In gemeinsamen B. zog man von Sammelpunkten aus zur Wallfahrt nach Jerusalem, da man schon im Aufbruch einen wesentlichen Bestandteil der religiösen Handlung erblickte (Kötting 387).

B. Christlich. a. Zeugnisse: (1) Apoll. Sid. ep. 5, 14; (2) Greg. M.: PL 77, 1329; (3) Greg. Tur. hist. Fr. 2, 34: PL 71, 231; (4) id. hist. Fr. 10, 1: PL 71, 528f; (5) Basil. Sel. v. Thecl. 2, 13: PG 85, 588f; (6) Joh. Chrys. c. lud. 1: PG 56, 265; (7) Rufin. h. e. 2, 33: PL 21, 539; (8) Syr. Vita Simeonis 109: TU 32, 4, 156f; (9) Greg. M. ep. 11, 51: PL 77, 1170; (10) Greg. Tur. hist. Fr. 3, 29: PL 71, 263; (11) id. 9, 21: PL 71, 502; (12) id. 10, 30: PL 71, 562; (13) Ordo St. Amand (9. Jh.): Duchesne, Orig. 493; (14) Sermo Corb. (10. Jh.): RBén 34 (1922) 14/26.

b. Terminologie. Neben rogationes (3. 11f), supplicatio (1. 6), processio u. occursus (Sacr. Leon. 114; Gelas. 1, 82) ist der Terminus technicus hierfür litania, das als Ableitung von *λίσσομαι, λιτή* ursprünglich ‚Flehen, Bitte, Gebet‘ bezeichnet, aber schon bei Basil. (ep. 207, 4: PG 30, 764) die Bedeutung ‚Bußgebet‘ annimmt u. von hier auf die B. übertragen wurde, bei denen es wegen seiner litaneiartigen Form sehr beliebt war (2. 4. 6. 9. 14).

c. Arten. Ordentliche B. (1/4.13f). Die wegen ihrer größeren Feierlichkeit litania maior genannte, mit dem Markusfest nur zufällig zusammenfallende B. am 25. 4. ist äußerlich als Fortsetzung der Robigalia, deren Prozessionsweg von S. Lorenzo am Corso über die Porta Flaminia, S. Valentino, Pons Milvius nach St. Peter sie mit Ausnahme des Endpunktes übernahm, u. nicht etwa als Neuschöpfung Gregors d. Gr. anzusehen (gegen Amalar. eccl. off. 4, 24: PL 105, 1207). Die ursprünglich rogationes, zum Unterschied von anderen erst im 10. Jh. litaniae minores (im Frankenreich auch maiores) genannten B. an den 3 Tagen vor Christi Himmelfahrt wurden um 470 nC. vom Bischof Mamertus v. Vienne von außerordentlichen zu ordentlichen B. anläßlich verschiedener Plagen umgestaltet (1. 3), vom Bischof Sidonius Apollinaris für Clermont, vom 1. Konzil von Orleans 511 für ganz Gallien u. erst von Leo III um 801 in die römische Liturgie eingeführt (Nachweise bei Leclercq 2459f), ein interessantes Beispiel für den Einfluß der Randgebiete auf die Entwicklung der Liturgie (Th. Klauser, Die liturg. Austauschbeziehungen zwischen d. röm. u. der fränk.-deutschen Kirche: HistJb 53 [1933] 183). Ferner waren in Rom nach Ausweis der alten Sakramentare schon im 5. Jh. vor allem in der Quadragesima u. im Quatember am Mittwoch u. Freitag B. üblich (Sacr Leon. 114F.; Gelas. 1, 82), womit die während des ganzen Jahres an den gleichen Tagen vor der Non, in der österlichen Zeit vor der Terz übliche B. zur Kathedrale auf dem Sion (Perigr. Aeth. 27, 5) u. die wohl vom Judentum beeinflußten B. in El Amid in Ostsyrien zu vergleichen sind (Hierzegger 551_{18}). Außerdem gehören hierher die B. am *Lichtmeßfest, sowie die litania in Kalendis Ianuariis (Konzil v. Tours vJ. 567 cn. 12) u. die litaniae mensales (13. Konzil v. Toledo vJ. 694; vgl. Hefele-Leclercq 3, 586). — Außerordentliche B. wurden bei Dürre (8), Unwetter (4. 6),

Krankheiten (4. 11f), Erdbeben (3), Feuersbrünsten (3), Auftreten von wilden Tieren (3), Kriegsgefahr (7. 9f) usw. veranstaltet. Am bekanntesten ist die von Gregor d. Gr. 590 verordnete, in einiger Abwandlung 603 wiederholte litania septiformis (4; Name wegen der 7maligen Wiederholung der Anrufungen: Jungmann 1, 419_{28}), bei der die einzelnen Stände (Klerus, Mönche, Nonnen, Kinder, Männer, Witwen, Ehefrauen), jede mit einer Gruppe von Priestern, in 7 Chören von 7 Kirchen aus nach S. Maria Maggiore zogen. Organisierte Pilgerprozessionen zu heiligmäßigen Männern (Simeon) oder Wallfahrtsorten finden sich gleich nach 320nC. zuerst in Kalat Sim'an (8), Isaurien (5) u. im Raume von Tours (Kötting 388).

d. Ritus. Vielfach wurden die B., an denen Arbeitsruhe herrschte (6. 11) u. an denen außer dem Klerus u. der Gemeinde sich bisweilen sogar der Kaiser beteiligte (7), von der weltlichen oder kirchlichen Obrigkeit ausdrücklich verordnet (4. 7. 9. 11). Der Weg verläuft bei Flurgängen in Kreisform (10. 14), die jedoch allmählich durchbrochen u. verkürzt wird, wobei aber der Ausgangspunkt stets getreu festgehalten wird; Ende des 8. Jh. geht man bei der litania maior von S. Lorenzo direkt nach S. Maria Maggiore (Lib. Pont. 96, 4). Sonst zieht man meist von einer im Zentrum oder an einem größeren Platz gelegenen Kollekten- oder Stationskirche, die in vorbereitenden Predigten, später in feierlichen Verkündigungsformeln vor der Kommunion den Gläubigen bekannt gegeben wurde (Hierzegger 530), zu einem Heiligtum, in Rom nach St. Peter oder S. Maria Maggiore. Die B. tragen reinen Bußcharakter. Neben äußerlichen Kennzeichen wie Tränen (1. 4. 8. 10. 14), Barfüßigkeit (Ordo Rom. 11, 29; 12, 12), Tragen von sackartigen (8) oder schwarzen Kleidern (10. 14), Bußgürteln (7. 10), aufgelöstem Haar (10), Bestreuen des Hauptes mit geweihter Asche (8. 10), Kerzen (13), Mitführen von Reliquien (10), Kreuzen u. Fahnen (Greg. Tur. hist. Fr. 5, 4: PL 71, 320; glor. conf. 79: PL 71, 886) usw. werden vor allem Fasten (10/4; in Gallien auch während der österlichen Zeit bei den litaniae minores, vielleicht als Vorbereitung auf das Fest Christi Himmelfahrt: Hierzegger 532), Almosen (12. 14) u. Gebet (2/14) verlangt, wobei das Volk auf die litaneiartigen Anrufungen der Priester im Chor antwortete (4). Bisweilen wurden von mitgeführten Knabenchören am Ziel auf eigens errichteten Bemata (zB. in Seleukia) Hymnen u. Lieder gesungen (8; vgl. Kötting 326_{171}).

e. Zeit. B. konnten erst aufkommen, nachdem das Christentum unter Konstantin öffentlich anerkannt worden war (Rupert. Tuit. div. offic. 9, 5: PL 170, 249), etwa in der Zeit des Papstes Liberius, der aber nicht als Schöpfer anzusehen ist (gegen Beleth. rat. div. offic. 123: PL 202, 129f). Sie sind an keine bestimmten Tage gebunden. Daher weisen die Flurgänge, die in Spanien in der Woche nach Pfingsten u. am Ende des Jahres, in Mailand nach Christi Himmelfahrt stattfinden (Franz 2, 7/9), ein beträchtliches Schwanken auf, bis sich der gallische Ritus durchsetzte. Bei den ordentlichen B. übernahm man bisweilen die zeitliche Festlegung aus der Antike (Amburbale, Robigalia). Bezüglich der Dauer werden 3tägige B. bevorzugt (3. 11. 14).

f. Zweck. Sie haben einen ausgesprochenen Buß- und Betcharakter, wenn auch gelegentlich Dankmotive nicht fehlen. Die Prozession als solche ist daher nur Mittel zum Zweck. Maßgebend ist das Gebet u. die innere Haltung, nicht der äußere Ritus (14), der gemäß der Gleichheit der menschlichen seelischen Grundanlagen bei den einzelnen Völkern unabhängig voneinander entstehen kann, vom Christentum aber aus pastoralen Gründen manchmal auch bewußt der Antike entlehnt wurde (14).

g. Akkomodation. Nicht die bloße Feststellung der Angleichung als solche, sondern nur die religionspsychologischen Hintergründe des Motivwandels, der bei der Herausbildung einer ausgesprochenen Bittprozession deutlich in Erscheinung tritt, können das Problem der Akkomodation aufhellen. Hierbei ist zu beachten, daß die Christen in prinzipiellen Fragen die heidnischen B. als pompa diaboli scharf angriffen u. keinen Kompromiß kannten (Maxim. Taur. s. 81: PL 57, 695f; Sulp. Sev. v. Mart. 12: CSEL 1, 122). Doch verlief die Entwicklung im einzelnen keineswegs gradlinig, sondern es lassen sich verschiedene Schichtungen beobachten, die durch geographische, soziologische, politische, pastoralmethodische u. andere Momente bestimmt sind. Geographische Momente: Verschärfung der Gegensätze in abgelegenen Gebirgstälern wie in Anaunia im Nonstal bei Trient: Maxim. Taur. aO., oder auf Inseln wie in Philä im ersten Nilkatarakt vgl. Roeder, Art. Isis: PW 9, 2099f; soziologische Momente: Gegensatz zwischen Stadt u. Land; Nachgiebigkeit der christl. Gutsbesitzer gegenüber den zäh an ihren alten Gebräuchen festhaltenden heidnischen Landarbeitern: Dölger, ACh 6, 306f; politische Momente: Heidnische Restaurierungsversuche unter Fla-

vian: Anth.Lat. 1, 13; pastoralmethodische Momente: Verschiedenartige Auffassung in der Art des Vorgehens zwischen Klerus u. Laien: Maxim. Taur. s. 82: PL 57, 697 usw. Daher kommt es im Altertum trotz scharfer kaiserlicher Erlasse (zB. Euseb. v. Const. 2, 45) zu keinem endgültigen Ausgleich, sondern die Auseinandersetzungen gehen noch tief ins MA hinein (P. Browe, Die eucharistischen Flurprozessionen u. Wettersegen: ThGl 21 [1929] 742/55).

h. Entartung. Die Gefahr der Entartung war gegeben, wenn der jeder Prozession irgendwie anhaftende festlich-frohe Charakter zu stark in den Vordergrund trat, der sich zB. im Tragen von kostbaren Gewändern (bei Bischöfen des Palliums), im Gebrauch von Reittieren, in der Benennung litaniae sollemnes statt maiores usw. äußerte. Doch haben dagegen Bischöfe u. Konzilien stets energisch Stellung genommen (Greg. M. ep. 6, 34: PL 77, 825; Konzil v. Mainz cn. 23: Mansi 14, 72).

Boehm, Art. Lustratio: PW 13, 2033f. - D. de Bruyne, L'origine de la Chandeleur et des Rogations à propos d'un sermon inédit: RBén 34 (1922) 14/26. - F. Cabrol, Art. Litanies: DACL 9, 1540/71. - Eisenhofer 1, 193/6. - S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (1915) 6/29. - A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im MA (1909) 2, 7/9. - Geffcken, Ausg. 161. - R. Hierzegger, Collecta u. Statio: ZKTh 60 (1936) 511/54. - H. Kellner, Heortologie[3] (1911) 146/9. - E. Knuchel, Die Umwandlung in Kult, Magie u. Rechtsbrauch (1919) 71/112. - B. Kötting, Peregrinatio religiosa (1950) 386/8. - H. Leclercq, Art. Rogations: DACL 14, 2459/61. - E. Marbach, Art. Nudipedalia: PW 17, 1239/41. - Nilsson, Rel. 1, 369/71. - W. Pax, Sprachvergleichende Untersuchungen zur Etymologie des Wortes amphipolos: Wörter u. Sachen 18 (1937) 28/62; Art. Peridrome: PW Suppl. 7, 892/7. - Prümm, Hdb. 488. 835. - J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Frühzeit (1930) 113. 134. - H. Usener, Weihnachtsf. 302/28. - E. Vykoukal, Art. Litanei: LThK 6, 598/601. - Wissowa, Rel. 101. 120f. 142f. 390/2.

W. Pax.

Blasphemie s. Gotteslästerung.

Blau s. Farbe.

Blei s. Metalle.

Blick s. Auge, Blickrichtung, Aufwärts-abwärts, Vorwärts-rückwärts.

Blickrichtung.

A. Nichtchristlich. I. Gebet u. Kultus. a. Alter Orient u. Judentum. Wie man beim Gespräch den Angeredeten anzublicken pflegt, so erhob man von altersher beim Gebet u. Opfer den Blick zum Sitz der Gottheit. In Babylon u. Ägypten schaute man bei Kulthandlungen, die vor dem Götterbild vollzogen wurden, die Statue der Gottheit an (Ohm 183). Das AT kennt ebenso die Erhebung der Augen zu Gott beim Gebet (Ps. 122, 1); darin prägt sich das Vertrauen zu Gott aus (2 Chron. 20, 12; Ps. 25, 15), während das Senken des Blickes Zeichen der Furcht vor Gott ist (Gen. 4, 5/7; Ex. 3, 6) sowie der Buße (Esdr. 9, 5f; Lam. 2, 10). Bei den jüdischen Therapeuten war es üblich, mit zum Himmel erhobenen Augen zu beten (Philo v. cont. 11. 89); wenn man nicht im Tempel sein Gebet verrichtete, scheint man allgemein bei den Juden diese Übung befolgt zu haben (Joseph. ant. 11, 5, 6). Unter den Rabbinen war es eine Streitfrage, ob man die Augen beim Gebet erheben oder ob man sie demütig senken solle (Jebam. 105b; Strack-B. 2, 246f).

b. Griechenland u. Rom. Beim Gebet, besonders jedoch beim feierlichen Eid, wurden Hände u. Augen zum Himmel erhoben (Il. 19, 257; 24, 307 u. ö.: Julian. c. Gal. 1, 69B); auch bei rituellen Gebetsanrufen wie dem ὕε . . . κύε in Eleusis begleitete man die Worte mit Aufblick zum Himmel u. Senken des Blickes zur Erde (F. Schwenn, Gebet u. Opfer [1927] 69). Haltung der Hände u. Richtung der Augen befanden sich in Kongruenz. Die Belege für die Hebung der Hände beim Gebet zu den Himmlischen sind zahlreich (G. Appel, De Romanorum precationibus = RVV 7, 2 [1909] 196); sie sind auch Zeugnisse für die Wendung des Blickes zum Himmel (Vergil. Aen. 2, 688/90; Tac. Germ. 10: precatus deos caelumque suspiciens). Richtete man sein Gebet an die Götter der Unterwelt oder an die Manen, senkte man den Blick zur Erde (Sen. Oed. 580; Serv. C. in Aen. 4, 205; Macrob. 3, 9, 12); rief man die Meeresgötter an, wandte man sich dem Meere zu (Il. 1, 351; Vergil. Aen. 232f). Die Römer schauten zum Kapitol, wenn sie von Juppiter Hilfe begehrten (Liv. 6, 29, 9). Domitians Statue schaute zum Vestatempel u. zum Palatin (Stat. silv. 1, 1, 32/6). Sprach man sein Gebet innerhalb des Tempels, so lenkte man den Blick zur Statue der Gottheit (Vitruv. 4, 9). Man beobachtete sogar die Praxis, daß man beim Tieropfer an die Himmlischen den Kopf der Tiere aufwärts bog, beim Opfer an die Unterirdischen den Kopf nach unten drückte (Etym. M. 345, 24f). Die Verehrer der Sonne wandten

nicht nur den Blick, sondern den ganzen Körper dem Gestirn zu (Leo s. 27, 4 [= in nativ. domini 7, 4]; *Gebetsrichtung). Bei den Philosophen galt die Erhebung des Blickes zu Gott u. zum Himmel als ein Zeichen der inneren Freiheit (Epict. 2, 16, 41f; 2, 17, 29) u. der Menschenwürde (Lact. ira d. 7, 5 im Anschluß an viele Vorgänger; vgl. Dölger 311f). Die Pythagoreer hatten eine Abneigung gegen das Senken des Blickes, da ihnen das den Verdacht des Zaubers zu begründen schien (Dölger 307f). Bei den Zauberern scheint neben dem Blick zur Erde auch der zur brennenden Lampe üblich gewesen zu sein (Lucian. asin. 12; S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [1915] 219).

II. Darstellende Kunst. Reliefdarstellungen aus Ägypten u. dem Zweistromland bieten schon in früher Zeit Szenen, wo der Beter den Blick dem dargestellten Gott zuwendet (zB. HdbArch 1 (1939) Taf. 89, 4; 90, 1; 91, 2. 4; 142; 164). Das ist nur die ikonographische Erläuterung zu den literarischen Zeugnissen für die Richtung des Blickes zum Kultobjekt (vgl. den Berliner ‚betenden Knaben' des Boidas: HdbArch 3 [1950] Taf. 105, 2). Von der hellenistischen Zeit an beschreitet die Kunst den Weg, das Ergriffensein des Menschen von der Gottheit u. die daraus resultierende Emotion vorzüglich durch den himmelwärts gerichteten Blick auszudrücken. Zum ersten Mal tritt eine solche theologische Aussage der Kunst in Erscheinung in der Alexander-Darstellung des Lysippos (Anth. Pal. 16, 120; Plut. Alex. fort. aut virt. 2, 2). Der Kopf des Herrschers ist rückwärts gebeugt u. die glanzerfüllten Augen schauen zum Himmel, dem Sitz der Gottheit, als deren inspiriertes Werkzeug der König erscheint (PsCallisth. 3, 6). Dieser Typus erlangt fast kanonartige Gültigkeit für die Alexanderbildnisse, seien es Vollplastiken (zB. in Konstantinopel, Brüssel, Cleveland, Boston, Madrid; L'Orange 22/7 Fig. 6a, 7. 8. 9. 10. 11), Münzen (L'Orange 20f Fig. 4, a/l; 5, a/c. g/i) oder Amulette (L'Orange 21 Fig. 5d). Die Diadochen ahmten den Alexanderblick nach (Plut. Alex. 4), die Künstler bei den Herrscherbildnissen ebenso (Plastiken hellenistischer Herrscher in Neapel, Nîmes, Rom, Paris, Kairo; L'Orange Fig. 20. 21. 22. 23. 24; Münzen ebd. Fig. 18a/f). Theologische Vorstellung u. künstlerische Gestaltung der Inspiration durch die Gottheit greifen auf Rom über (Münzdarstellungen des Scipio Africanus u. Pompeius; L'Orange 51 Fig. 29a/c), so daß das *ἀναβλέπειν* für die ganze Antike von Alexander bis Konstantin ein Symbol des der besonderen göttlichen Leitung gewürdigten wie auch des apotheosierten Herrschers wird. Die ‚Barock'-Kunst der Antike formt den himmelwärts gerichteten Blick zum Ausdruck des Schmerzes u. des Hilfeflehens (vgl. Alkyoneus vom Gigantenfries v. Pergamon, Berlin, Perg.-Museum; HdbArch 3 [1950] Taf. 124, 3), daneben gibt es noch die Darstellungen des mit weit geöffneten Augen in die Ferne blickenden *θεῖος ἀνήρ*. Glanz der Augen galt seit langem als Zeichen der Gottergriffenheit (L. Bieler, *Θεῖος ἀνήρ* [Wien 1935] 51/3), u. aus der Spätantike sind bildliche Interpretationen dieser Vorstellungen erhalten (L'Orange 98 Fig. 69; 100 Fig. 71; 103 Fig. 74; 106 Fig. 76).

B. Christlich. I. Gebet u. Kultus. Heben u. Senken des Blickes finden sich im NT in der gleichen symbolischen Bedeutung wie im AT. Christus erhebt seine Augen beim Gebete zum Himmel (Mt. 14, 19; Mc. 6, 41. 7, 34; Lc. 9,16; Joh. 11, 41. 17, 1); im Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit wagt der Zöllner nicht, sie zu erheben (Lc. 18, 13); den Aufblick des Stephanus im Augenblick seines Todes (Act. 7, 55) begründet Lukas mit dem Ergriffensein vom Hl. Geist. Für die frühe Christenheit war darum die Erhebung der Augen beim Gebet eine Selbstverständlichkeit (Cypr. ad Demetr. 16; Tert. apol. 17, 6; Orig. orat. 31, 2. 32; Lact. div. inst. 1, 7, 5; Sulp. Sev. ep. 3, 14/5). Parallelen zum Aufblick des Stephanus gibt es in mehreren Berichten über Martyrien (Mart. Polyc. 14, 1; Acta Carpi etc. 4, 36. 41; Mart. Pionii 21, 2; Mart. Conon. 6, 3). Das Senken des Blickes gilt als Ausdruck der Verdemütigung vor Gott (Cypr. dom. or. 6), der Bußübung (Hieron. v. Hilar . . . [PL 23, 32]) u. der Aszese (Elische, Ermahnung über die Einsiedler 2 [BKV² 58, 291f; vgl. Bened. reg. 7]). Beim ‚sursum corda' u. an einigen anderen Stellen der Liturgie ist die Erhebung der Augen durch die Rubriken festgelegt, ein griechiches Ritual kennt im Gegensatz dazu die Vorschrift, bei der Abschwörung des Satans den Blick zur Erde zu senken (Dölger 306_4).

II. Darstellende Kunst. Die Malerei der Katakomben stellt die Oranten mit erhobenen Händen u. teils mit weit geöffneten, geradeaus blickenden, teils mit aufwärts gerichteten Augen dar (J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms 2 [1903] Taf. 84. 88. 92. 111. 117; 14. 41. 57. 80. 174; J. Wilpert, Die röm. Mosaiken u. Malereien 4 [1916] Taf. 127, 4. 131. 148/9 u. ö.). Auch der zweite Ansatzpunkt der antiken Kunst, die Blickrichtung zur Interpretation eines besonderen Ergriffenseins von Gott zu verwenden, ist im christlichen Bereich fortgesetzt worden. Seit

324 läßt Konstantin Münzen schlagen, auf denen er mit ‚Alexanderblick' zum Himmel schaut (J. Maurice, Numismatique Constantinienne 2 [Paris 1911] Taf. 8, 20. 21; 10, 24; R. Delbrueck, Spätantike Kaiserporträts [1933] 74 Taf. 2, 21/4; L'Orange 91 Fig. 66a/h). Eusebius (v. Const. 4, 15) erwähnt ferner, daß der Kaiser sich in einigen Städten im kaiserl. Palaste über dem Portal abbilden ließ, nach Art eines Betenden die Augen gen Himmel gerichtet. Für Eusebius u. seine Zeitgenossen (Firm. Mat. err. prof. rel. 29, 4; vgl. A. Alföldi, Fünfundzwanzig Jahre römisch-germanische Kommission [1929] 42f) ist diese Haltung ein Erweis der christlichen Gesinnung der Kaiser (Julian. Caes. 329 sah darin vielleicht den Aufblick des Sol-Imperator zur Luna; vgl. F. Kenner: Num. Z. 12 [1880] 92); auch Konstantins Nachfolger behalten diese Art, sich darstellen zu lassen, bei (L'Orange 91 Fig. 66i/l). Für Christen wie für Heiden war es eine sinnvolle Ausdrucksform für die besondere Auserwählung des Kaisers durch Gott (H. Lietzmann, Der Glaube Konstantins: SbB 1937, 272). Auch die Darstellung mit dem weitgeöffneten Blick (*ἐνθουσιασμός* des *θεῖος ἀνήρ*; L'Orange 110/22 Fig. 80/92) wird beibehalten u. entwickelt sich in der spätantiken christlichen Kunst zur typischen Darstellungsform für den Heiligen (Madonna in Maria Antiqua in Rom; J. Wilpert, Die röm. Mosaiken u. Malereien 4 [1916] Taf. 133 u. ö.), die in Byzanz (Ikone, Mosaiken) wie im Abendland (Majestas-Blick: Christus an gotischen Kathedralen; Kaiserdarstellungen in der Buchmalerei, zB. L'Orange 123f Fig. 94f) erhalten bleibt.

F. J. Dölger, Sol salutis[2] (1925). – H. L'Orange, Apotheosis in ancient portraiture (Oslo 1947). – Th. Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker u. das Christentum (Leiden 1948). *B. Kötting.*

Blindheit.

A. Nichtchristlich. I. Name u. Begriff. In der Bibel begegnen fünf prosaische u. neun poetische Bezeichnungen des Blindseins (Stellenmaterial bei M. Friedmann 102; L. Kotelmann 290. 418; J. Preuß 313); im Schrifttum der griech.-röm. Antike wird der Blinde gewöhnlich als *τυφλός* bzw. caecus bezeichnet, sein Zustand als *τυφλότης* bzw. caecitas; davon verschieden caecitudo (Isid. diff. app. 99). *Τυφλόω*, caeco wird sehr häufig für das geistige u. physische Blindmachen verwendet; für letzteres gebraucht man auch Ausdrücke wie *ὀρύττειν*, *κόπτειν τοὺς ὀφθαλμούς*, effodere oculos. In den fachwissenschaftlichen Schriften der Griechen begegnet vorwiegend das Wort *ἀμαύρωσις* als Bezeichnung der B. (Hippocr. progn. 5, 632 L.; vgl. 5, 522; 5, 698; Paul. Aeg. 3, 31). Während die hippokratischen Schriften eine eingehende Erklärung der B. vermissen lassen, definieren die späteren medizinischen Autoren (Galen. 14, 776 K.; Paul. Aeg. aO.) die B. als meist vollständige Behinderung des Sehens ohne sichtbare Veränderung am Augapfel. Nach Aristot. met. 1023a 4f wird nur der beidseitig Blinde als *τυφλός* bezeichnet, nicht aber der einseitig Blinde; denn nach Aristot. ist die B. als eine Privation des Sehens zu definieren (cat. 12a 26; top. 147b 34); *τυφλότης* u. *ὄψις* erscheinen daher als Opposita (cat. 12a 26f). Die aristotelische Begriffsbestimmung übernimmt Isid. or. 10, 6, die Opposita caecitas: cernentia Martian. Cap. 4, 386. B. erscheint als vitium oculorum in Beziehung zu visus bei Aug. civ. D. 12, 1. Chrysipp untersuchte die Frage, ob auch die Starblinden mit Rücksicht darauf, daß nach dem Starstich bei ihnen die Möglichkeit zu sehen besteht, unter den Begriff der B. fallen (Simpl. in Aristot. cat. comm. 8, 401, 7; dazu vgl. K. Kalbfleisch: PhW 44 [1924] 1037/9; P. Knapp: Klin. Monatsbl. f. Augenheilk. 84 [1930] 277).

II. Aetiologie (medizinisch). B., besonders einseitige, war im Altertum u. ist bis in unsere Zeiten in den südlichen Mittelmeerländern stark verbreitet. Außer den zahlreichen Verletzungen (s. u.) erscheinen im Schrifttum als Ursachen erbliche Anlage, Alter, verschiedene Krankheitsprozesse. So soll nach der Version bei Diod. 1, 59 eine erbliche Komponente bei der Erblindung des ägyptischen Königs Pheron eine Rolle gespielt haben, desgleichen bei der des korinthischen Feldherrn Timoleon (Plut. Tim. 37); erbliche B. nimmt PsAristot. hist. an. 585b 28f an. Auch die Einäugigkeit des Fabelvolkes der Arimaspen wird von Eustathios (comm. in Dionys. perieg. 31) im lamarckistischen Sinne erklärt (H. Diller, Wanderarzt u. Aitiologe: Philol Suppl. 26,3 [1934] 59f; E. Lesky, Die Zeugungs- u. Vererbungslehren d. Antike u. ihr Nachwirken: AbhMainz 19 [1951] 94). Beträchtliche Altersschwachsichtigkeit ist für Isaak bezeugt (Gen. 27, 1), ebenso für Israel (Gen. 48, 10), völlige Erblindung für Eli (1 Sam. 4, 15) u. Ahia (1 Reg. 14, 4). W. Ebstein 158 u. L. Kotelmann 237f vermuten in diesen Fällen Altersstar, den auch Aristot. gen. an. 780a 14f u. Celsus 6, 35; 7, 14 kennen. Die Blennorrhoe der Bindehaut

ebenso wie das Trachom werden weder im AT noch im NT ausdrücklich genannt; gleichwohl möchte L. Kotelmann 149. 153. 293 trotz J. Hirschberg: Zentralblatt f. pr. Augenheilk. (1905) 63 auch diese Krankheiten als Ursachen von Erblindungsfällen im bibl. Schrifttum angesehen wissen. Die hippokratischen Schriften kennen bösartige Formen von Bindehautentzündungen, die Verlust des Sehvermögens zur Folge haben können (epid. 3, 7; prorrh. 2, 18; vis. 5). Heute nicht mehr identifizierbare Krankheitsprozesse (Vermutungen bei A. Esser: Klin. Monatsbl. f. Augenheilk. [1931] 677f) haben zur Erblindung Hannibals geführt (Plut. Sert. 1; Liv. 22, 2; Tac. 4, 13; C. Nep. H. ann. 4) u. zur gehäuften Erblindung während der sogenannten Pest des Thukydides (Thuc. 2, 49), der Pest des Cyprian (mortal. 10) u. einer epidemischen Massenerkrankung (Anthrakosis) während der maximinischen Verfolgung in Palästina (Euseb. h. e. 9, 8). Eine Erblindung durch Leukomata corneae wird im Falle des *Tobias (2, 9/10) geschildert; hier handelt es sich um eine durch Exkremente von *Sperlingen verursachte Verätzung der Hornhaut (L. Kotelmann 195f; W. Ebstein 158f), deren Heilung mit Fischgalle (Tob. 11, 10) K. Hartmann, Zur Verwendung von Galle bei Augenleiden: Klin. Monatsbl. f. Aug. 80 (1928) 257/9, rationell medizinisch zu erklären versucht: Verätzung der Augen mit nachfolgender B. durch kaustische Augensalben (Dion. Hal. exc. 20, 5; A. Esser: Klin. Mbl. f. Aug. 80 [1928] 542). Ebenso waren *Gifte pflanzlicher u. tierischer Herkunft (Drachen- u. Schlangengifte) in ihrer die Sehkraft herabsetzenden bzw. vernichtenden Wirkung bekannt, so besonders der Milchsaft eines Stachelgewächses (Theophr. h. pl. 4, 4, 13; Plin. n. h. 12, 8; Strabo 15, 27; dazu A. Esser: Klin. Mbl. f. Aug. 79 [1927] 400f). Die Gefahren des Alkohols für das Auge werden bei Martial. 6, 78 u. Plut. Dio 7 erwähnt. Über Fälle von Schneeblindheit berichtet als erster Xenophon (an. 4, 5), über weitere unter den Teilnehmern des Alexanderzuges Diod. 17, 82, der 14, 28; 3, 34 auch die für die Sehkraft schädliche Wirkung der Kälte erwähnt (A. Esser: Klin. Mbl. f. Aug. 76 [1926] 718; 100 [1938] 100/3). Fälle von plötzlicher Erblindung (zu ihrer mediz. Deutung A. Esser: Klin. Mbl. f. Aug. 77 [1926] 409; 90 [1933] 88) schildern Herodot. 6, 117 bei dem Marathonkämpfer Epizelos, Seneca (ep. ad Lucil. 5, 50) bei der Sklavin Harpaste u. Plin. n. h. 7, 50 beim Konsul P. Cornelius Rufus. — Nach einer den alten Kulturvölkern durchaus vertrauten Vorstellung konnten die Augen auch durch Weinen erblinden, ἐκτήκειν τοὺς ὀφθαλμούς, wie es vom Hirten Thyrsis heißt (Theocr.: Anth. Pal. 9, 432) u. in ähnlichen Ausdrücken sehr häufig im bibl. Schrifttum bezeugt ist (L. Kotelmann 112_{915f}). — Einen weitaus breiteren Raum als die bisher genannten Ursachen der B. nehmen im antiken Schrifttum die Verletzungen ein, die, sei es zufällig oder absichtlich in kriegerischen Auseinandersetzungen, in solchen des politischen oder zivilen Lebens an dem Gegner verübt, zur einseitigen oder beidseitigen Zertrümmerung der Augen führen konnten: so die Kampfverletzungen der homerischen Helden (Il. 13, 616; 14, 493; 16, 741), der vier Zenturionen Caesars, die in einem einzigen Gefecht ihr Augenlicht verloren (bell. civ. 3, 53, 3). Für eine Reihe von antiken Feldherren u. Kriegern wird Einäugigkeit berichtet: für Oxylos, den sagenhaften Führer der Griechen auf der Dorierwanderung (Apoll. 2, 8, 3), für P. Horatius Cocles (Plut. Popl. 16), für Sertorius (Sall. hist. 1, 88), für Philipp v. Mazedonien (Diod. 16, 34) u. seinen Krieger Antigenes (Plut. Alex. 70), weiter für Flavus, den Bruder Armins (Tac. ann. 2, 9) sowie für Antigonos, Feldherrn unter Alexander (Plut. Sert. 1).

III. Blendung. Sie wurde an Gefangenen zur Vergeltung geübt; so schlugen die Philister dem Samson die Augen aus (Jdc. 16, 21), König Nebukadnezar dem Zedekias (2 Reg. 25, 7), Hamilkar Barkas seinem Gegner Indortes (Diod. 25, 10, 2) u. Sulla dem M. Marius Gratidianus (Sall. hist. 1, 44; Val. Max. 9, 2, 1; Plut. Sulla 32, 2). Die höchst grausame Massenblendung an Gefangenen bezeugt Herodt. 4, 2 für die Skythen, Flor. 2, 30 für die Germanen nach der Schlacht im Teutoburger Wald, während der Partherkönig Arsaces es bei der Drohung an die Einwohner Seleukeias bewenden ließ. Zur Exstirpation der Augen verwendete man gewöhnlich die Finger oder spitze Gegenstände aus Metall (Spieße, Lanzen, Pfeile, Dolche, Nadeln, Spangen) oder Holz. Als besonders schimpflich galt die Blendung des rechten Auges, da in der Vorstellung der alten Kulturvölker der rechten Körperseite überhaupt höherer Wert beigemessen wurde (L. Kotelmann 20f; *Rechts-links). So ist auch die Forderung des Ammoniterkönigs Nahas an die Belagerten von Jabes (1 Sam. 11,2) als besondere Schmach zu verstehen, ebenso wie die Drohung des Propheten Zacharias an die ungetreuen Regenten (Zach. 11, 17). Während bei Plat. Gorg. 473C Ausbrennen der Augen unter jenen Strafen genannt wird, die auf unrechtmäßige Aneignung der Herrschaft stehen, be-

diente man sich im politischen Kampfe auch sonst der Blendung, um sich eines Gegners oder Nebenbuhlers zu entäußern: der Perserkönig Sapor II ließ aus diesen Gründen den Armenierkönig Arsakes blenden (Amm. Marc. 27, 2, 3; 25, 7, 12; FHG 5, 260f), während es unwahrscheinlich ist, daß Octavian wirklich an der Blendung des Prätors Quintus Gallius beteiligt war (PW 10, 292; Suet. Aug. 27, 4; Appian. 3,95). Politische Motive, seine Freundschaft für die Hellenen, waren es auch, die nach Herodt. 8, 116 den König der Bisalten zur Blendung seiner sechs Söhne bewogen. Auch im zivilen Leben spielen Angriffe auf die Augen eine nicht geringe Rolle, sei es zur Verteidigung der Frauenehre (Appian. 1, 109), sei es bei Weingelagen (Luc. conv. 44), sei es aus Rache für eine Schmähung (Athen. 14, 616c; Plut. exil. 16, 606B). Blendungsandrohung war in der Alltagssphäre sehr häufig, wie die griech. u. röm. Komödie zeigen (Plaut. aul. 53. 189; capt. 464; men. 156. 841; mil. 315. 374; trin. 463). Als Strafe für den Verlust der dem Sonnengott heiligen Rinder erfolgt Blendung des Euenios durch die Apolloniaten (Herodt. 9, 93); Blendung der eigenen Leute, sogar bei kleineren Vergehen, durch Vercingetorix (Caes. bell. Gall. 7, 4, 10). — Die bisher skizzierte Motivik der Blendung findet eine Ergänzung in den Blendungsmythen der Antike (vgl. die entsprechenden Artikel bei PW u. Roscher, Lex.): Orion wird von Oinopion geblendet, da er sich in der Trunkenheit an Oinopions Tochter bzw. Gattin, nach anderer Version an Ariadne vergriffen habe; von Hephaistos' Gesellen Kedalion nach Sonnenaufgang geführt, erhält er von Helios sein Augenlicht wieder. Phoinix, Sohn des Amyntor, verbindet sich auf Geheiß seiner Mutter mit der Kebse seines Vaters u. wird deshalb von diesem geblendet. Melanippe, Tochter des Aiolos, gebiert dem Poseidon zwei Söhne; Blendung durch den empörten Vater, Wiedererlangung des Augenlichtes durch Poseidon. Ähnliche Motivik in der Sage von Metope, Blendung durch den Vater Echetos. Das Motiv der Blendung aus gebrochener Treue ist mit dem Namen des sikelischen Hirten Daphnis verbunden. Rachegefühle verletzter Mütter sind es, die Alkmene dem toten Eurystheus die Augen ausgraben u. Hekabe den Polymestor blenden lassen, während das Vorhaben der Bulis, den unfreiwilligen *Inzest mit ihrem Sohne Aigipios durch dessen Blendung zu ahnden, nicht zur Ausführung gelangt. Die in der Odyssee 9, 382f geschilderte Blendung des Kyklopen wurzelt nach S. Eitrem (PW 12, 2343f) in uralten abergläubischen Vorstellungen, nach denen einäugige Riesen mit dem *bösen Blick begabt sind, dessen Wirkung durch die Blendung aufgehoben wird. Weiteres Material über die Blendung in der Mythologie u. im Märchen anderer Völker bei R. Kretschmer 89f; vgl. auch O. Wanecek: Zschr.f.d.österr.Blindenwesen 6 (1919) 1075f. — Eine besondere Form der Augenberaubung mit eigener Motivik stellt die Selbstblendung dar: bei Oidipos als Sühne für den unfreiwilligen Inzest mit seiner Mutter Iokaste (Soph. Oed. rex 1286f), bei dem unteritalischen Gesetzgeber Zaleukos aus Vaterliebe (Val. Max. 6, 5, 7 ext. 3); angebliche Selbstblendung Demokrits nach Cic. Tusc. 5, 29. 39, um den Geist nicht durch die Außenwelt ablenken zu lassen (vgl. Gell. 10, 17, 2; Plut. curios. 12). — Über Blendungsgesetze vgl. L. Kotelmann 283f; J. Preuß 320; R. Kretschmer 97f; Herdlitzka, Art. Talion: PW 4A, 2069f. Den Standpunkt der Talion vertreten für die Blendung jene ältesten griech. Gesetze, die mit den Namen unteritalischer Gesetzgeber, des Zaleukos aus Lokroi u. der dem 6. Jh. angehörenden historischen Persönlichkeit des Charondas (PW 3, 2180f), verbunden werden: Vollblendung des Täters bei Blendung eines Einäugigen (Diod. 12, 17); dieselbe Strafe auch bei Aristot. rhet. 1365b 17f u. Diog. Laert. 1, 57. Eine weitere Fassung des ius talionis in den 12 Tafeln besagt (Gell. 20, 1, 15): si membrum rupit, ni cum e pacto, talio esto, wobei auch die oculi unter den Gliedmaßen des Körpers ausdrücklich genannt werden. Vgl. auch Quintil. 297. J. Preuß 316 vertritt die Meinung, daß das bekannte Bibelwort *ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ* (Ex. 21, 24; Lev. 24, 20; Mt. 5, 38) in der jüd. Gesetzgebung niemals in diesem Sinne gehandhabt wurde u. stützt sich dabei auf verschiedene Talmudstellen (Bab. kam. 8, 1. 84a. 83b); dagegen L. Kotelmann 285f, der zu bedenken gibt, daß das ius talionis im Laufe der Zeiten allmählich milder gehandhabt wurde (Jos. ant. 4, 8, 35; Mt. 5, 38/41; Lc. 6, 29).

IV. Straf- u. Heilungswunder. Griech.-röm. u. jüd. Anschauungen über die Ursache der *Krankheit vereinigen sich in den Vorstellungen der Primitivmedizin, nach denen die Krankheit eine Schickung der Götter bzw. des Gottes ist, eine Vergeltung u. Strafe für menschliches Vergehen. In diesem Sinne wird auch die B. als ein Verschulden (Ael. n. h. 11, 31), als eine Schickung Gottes aufgefaßt (Ex. 4, 11; 2 Reg. 6, 18; Zach. 12, 4), als Strafe angedroht (Dtn. 28, 28/29) oder plötzlich vollzogen. Dieser Straferblindung folgt vielfach in der griech.-röm. sowie christl. Areta-

logie nach Versöhnung der Gottheit die Entblindung als Heilungswunder (O. Weinreich 147. 189). Ein weitverbreiteter Typ von Straferblindung ist jener infolge unerlaubten Anblicks einer Gottheit, oft mit dem Hinweis auf das Talionsgesetz verbunden (O. Weinreich 57; S. Eitrem, Zu Philostrats Heroikos: SymbOsl 8 [1929] 27; S. Seligmann, Die Zauberkraft des Auges [1922] 292). Hierher gehören die Mythen von der Straferblindung des Teiresias durch *Athena (Apollod. 3, 6, 7, 3); ferner die Sagen von der Errettung des Palladion u. der Erblindung seiner Retter, des Ilos u. des Antylos (PsPlut. parall. 17), die von Athena wieder entblindet wurden, während dies für den straferblindeten Pontifex L. Metellus (Sen. contr. 4,2; Plin. n. h. 7, 141; Juven. sat. 6, 265) nicht berichtet wird (O. Weinreich 147; S. Eitrem aO. 27_2); sodann die Blendung des Chersoniten Xeinis durch das Phasma des Protesilaos (Philostr. her. 132; vgl. S. Eitrem aO. 27; F. Pfister, Reliquienkult = RGVV 5/2 [1912] 518_{154}); weiter die B. des Anglers heiliger Fische (Mart. epigr. 4,30,8; dazu O. Weinreich, Studien zu Martial [1928] 147; F. J. Dölger, Die Kaiservergötterung bei Martial u. ,die heiligen Fische Domitians': ACh 1 [1929] 166f); endlich die Bestrafung von männlichen Besuchern des Festes der Bona Dea (Cic. dom. 105). — Eine andersartige u. reiche Motivik zur Straferblindung ist in den verschiedenen Versionen über die blinden Seher Teiresias (Fr. Schwenn: PW 5 A, 129f) u. Phineus (K. Ziegler: PW 20, 215f) entwickelt, ferner in den Sagen vom freventlichen Wettkampf des Sängers Thamyris mit den Musen (V. Gebhard, Art. Thamyris: PW 5 A, 1236f), von Lykurg, der den *Dionysos ins Meer getrieben (Il. 6, 130f; Diod. 3, 65), u. von Stesichoros, der Helena mit seinem Gedicht kränkte u. nach Dichtung der Palinodie von ihr entblindet wurde (Schmid-Stählin 1, 471). Die Verbindung von Straf- u. Heilungswunder begegnet auch in dem Bericht Herod. 2, 111 über die Erblindung des ägypt. Königs Pheron (Speer im Übermut in den hochgehenden Nil geworfen) u. seine Entblindung durch Abwaschung der Augen mit dem *Harn einer treuen Ehefrau (O. Weinreich 189f; M. Piper, Art. Pheron: PW 19, 2053f); in Wundern in Isistempeln (Ovid. ex Ponto 1, 1, 51f); in den epidaurischen Iamata an Aischines, einem nicht benannten Blinden u. an dem thasischen Hermon (W 11. 55. 22 bei R. Herzog; O. Weinreich 190; beim letztgenannten Heilungswunder dreifaches Mirakel: Blindenheilung durch *Asklepios, Straferblindung wegen nicht abgestatteten Dankes, neuerliche Entblindung). — Die Blindenheilung erfolgt in Epidauros wie andere Heilungen in der *Inkubation. Die Heilhandlung wird detailliert u. realistisch geschildert: Asklepios selbst vollzieht sie durch Einträufeln von Heilmitteln in die Augen (R. Herzog W 4. 9; Edelstein T. 423, 4, 9; O. Weinreich 87), durch Herausziehen einer Lanzenspitze (R. Herzog W 32; Edelstein T. 423, 32) oder mittelbar durch den heiligen *Hund (R. Herzog W 20; Edelstein T. 423, 20), ähnlich wie die des blinden Plutos durch Lecken der dem Gott heiligen *Schlangen erfolgt (Aristoph. Plut. 732f; O. Weinreich 99f). Während in den epidaurischen Wunderberichten sofortige Heilung durch den Gott die Regel ist (O. Weinreich 110), erfolgt diese in den Asklepiostempeln der Kaiserzeit erst nach Anwendung der im Heiltraum empfohlenen Mittel, wie dies die Heilung des blinden Soldaten Valerius Aper bezeugt (Ditt. Syll. 3, 1173; Edelstein T. 438). Heilung durch Handauflegung ist zwar in den epidaurischen Wunderberichten für Asklepios nur einmal bezeugt (R. Herzog W 31; Edelstein T. 423, 31), dafür aber um so häufiger in den erhaltenen Reliefs u. Relieffragmenten dargestellt (U. Hausmann, Kunst u. Heiltum [1948] 43). — Die Blindenheilung kann ferner durch mannigfach abgewandelte Formen direkter u. indirekter Berührung der wundermächtigen Person oder des wundermächtigen Gegenstandes stattfinden: durch Küssen (Hist. Aug. v. Hadr. 25), durch Berühren des wunderkräftigen Altars mit der Hand u. Auflegung dieser Hand auf die Augen (Ditt. Syll. 3, 1173; Edelstein T. 438). — Nach weitverbreiteten volkstümlichen Vorstellungen gilt der *Speichel als mit besonderer Heilkraft begabt (S. Seligmann, Der böse Blick 1 [1910] 293f; E. Stemplinger, Antike u. moderne Volksmedizin [1925] 55; J. Preuß 320), vor allem derjenige von Erstgeborenen (B. bathr. 12b) u. Fürsten: durch Anspucken heilt *Vespasian einen Blinden (Tac. h. 4, 81; Sueton. Vesp. 7; Dio Cass. 4, 92; dazu O. Weinreich 66_2).

V. Stellung des Blinden. Das Los des Blinden galt den alten Kulturvölkern als außerordentlich beklagenswert, die Erblindung als größtes Leid (Midr. Tehill. zu Ps. 146, 8), Tobias wird deshalb bejammert (Tob. 7, 7); Blinde werden den Toten gleichgesetzt (Nedar. 64b; Jes. 59, 10); für Oidipos wäre es besser, tot zu sein als blind zu leben (Soph. Oed. rex 1368). Blinde, in ihrer Hilflosigkeit auf Bettel angewiesen, werden oft gemeinsam mit Lahmen genannt (Luc. dom. 28; Apollod. 1, 4, 3; 2 Sam. 5, 6. 8; Job 29, 15). Ein Stab dient dem Blinden

zur Fortbewegung (Soph. Oed. rex. 455; B. kam. 31b); Blinde werden von einem Hund (Martial. 14, 81) oder einem Führer geleitet (Cic. disp. Tusc. 5, 39). Als Beschäftigung blinder Gefangener wird Jdc. 16, 21 für Samson das Mahlen genannt, während den blinden Sklaven der Skythen die Milchverarbeitung oblag. Späterblindete in sozial gehobener Stellung, namentlich Philosophen u. Gelehrte (Demokrit, Anaxagoras, Antipatros v. Kyrene, Asklepiades aus Phlius, Diodotus, der Grammatiker Oppius Chares, der Rechtsgelehrte Caius Drusus), haben nach Cic. disp. Tusc. 5, 38f auch nach der Erblindung ihren Beruf weiter ausgeübt, ebenso wie die Staatsmänner Gn. Aufidius, Appius Claudius Caecus u. der korinthische Feldherr u. Staatsmann Timoleon (C. Nep. 20, 4). Eine besondere Verbindung besteht zwischen B. u. der meist als Kompensation verliehenen Gabe der Weissagung oder des Dichtens, wie sie in den Mythen vom thebanischen Seher Teiresias (Apollod. 3, 6, 7), vom blinden Seher der Argonautensage Phineus, vom blindgeborenen messenischen Seher Ophioneus (Paus. 4, 12) vorliegt. In der Odyssee 8, 63f ist der so weit verbreitete Typus des blinden Sängers (R. Kretschmer 67f; A. Esser 100) durch Demodokos vertreten; Homer selbst wird nach Hymn. Ap. Del. 172 als blind vorgestellt (Schmid-Stählin 1, 60_3), ebenso Thamyris (ebd. 53), Stesichoros (ebd. 471) u. der blindgeborene Dichter Xenokritos (Heracl. Pont. fr. 29).

VI. Der Blinde im Recht. Vgl. J. Preuß 318f; L. Kotelmann 309f; R. Kretschmer 75f. In altjüd. Gesetzgebung werden frühzeitig Maßnahmen zum Schutze des Blinden ergriffen: es ist verboten, ihn auf seinem Wege zu hindern (Lev. 19, 14) oder irrezuführen (Dtn. 27, 18); die gleichen Vorschriften bei den Römern (Ovid. trist. 5, 6, 31) u. bei den Indern (A. Esser 115). Auch im talmudischen Recht gibt es mildernde Vorschriften für das religiöse Zeremoniell (Megill. 24a; anders B. kam. 31a. 83b; Chagig. 2a) u. bei unabsichtlicher Tötung eines anderen (Makk. 2, 3) sowie strenge Ahndung der Ehrenkränkung eines Blinden (B. kam. 8, 1). Nicht zugelassen wurden Blinde zum Priesteramt (Lev. 21, 18), im Richteramt (Nidd. 4, 6); es gab Einschränkungen für sie bei Zeugenleistung (Sanh. 34b; Nidd. 49b), bei Anklagen (Sanh. 8, 4, 71a; Sota 27a). Im röm. Recht genießt der Blinde innerhalb des Bereiches der cura debilium besondere Nachsicht (Dig. 29, 5, 3, 9), Befreiung von den persönlichen Lasten (Cod. Just. 10, 50 [51], 1); der Blinde kann im Gegensatz zu den Tauben u. Stummen (Dig. 26, 1, 1, 2/3) die Vormundschaft ausüben (ebd. 26, 8, 16). Im röm. Erbrecht ist Testierfähigkeit des Blinden anerkannt (Paul. sent. rec. 3, 4a, 4), öffentliches Testament ausdrücklich vorgesehen (Cod. J. 6, 22, 8). Im Gerichtsverfahren kann ein Blinder nicht auftreten, darf sich um Staatsämter nicht bewerben, wohl aber solche weiter führen (Dig. 3, 1, 5).

VII. Bildersprache. Sehr häufig wird das Bild der B. auf verschiedene geistige u. seelische Zustände angewendet. Besonders gern wird der Zustand der Unwissenheit (ἄγνοια) mit der B. verglichen, so schon von Parmenides (Diels 28 B 6, 7), Demokrit (id. 68 B 175), Pindar (Nem. 7, 23), besonders aber von Platon, wenn das Wahre, Gute, Schöne, das Nützliche nicht erkannt werden kann (pol. 6, 506C; 7, 518C; Phaedr. 270E; Gorg. 479B); von solch geistiger B. sprechen auch Liv. 44, 6, 17; Cic. dom. 105; Sen. ep. 119, 8; benef. 4, 2, 3. Liebe (Plat. leg. 371E; Hor. serm. 1, 3, 38; Lucr. 4, 1153; Prop. 2, 14, 13), Leidenschaft (Cic. disp. Tusc. 1, 72), avaritia (Cod. Just. 11, 11, 3) u. furor (Cic. disp. Tusc. 3, 11; dom. 129) werden mit dem Bilde der B. verbunden. Im bibl. Schrifttum ist häufig die Rede von den durch Bestechlichkeit verblendeten Augen (Ex. 23, 8; Dtn. 16, 19; Sir. 20, 29) gebraucht. Schlechtigkeit (Sap. 2, 21), Ungehorsam (Dtn. 28, 29), häufig auch der Zustand der Schuldhaftigkeit u. Sünde (Jes. 59, 10) u. der des Unglaubens werden mit B. verglichen (Jes. 6, 9/10).

VIII. B. in der Kunst. Die älteste Blindendarstellung ist wohl eine Gruppe von sieben blinden Musikanten im Grabmal des Königs Amenophis IV in Tel el Amarna aus der Zeit der 18. Dynastie sowie der blinde Harfner im Grabe Ramses III in Theben zur Zeit der 20. Dynastie (R. Greef, Blindendarstellungen im alten Ägypten: Klin. Monatsblätter f. Augenheilk. 90 [1933] 82/5). Meist wird bei der Darstellung das geschlossene Auge zur Kennzeichnung der B. gewählt (W. Feilchenfeld, Darstellung des Auges i. d. Skulptur: Klin. Monatsblätter f. Augenheilk. 96 [1936] 387), wie es die en face-Darstellungen für den blinden Phineus auf der Würzburger Schale (E. Langlotz, Griech. Vasen [1932] Tf. 27 Nr. 164 = Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei [1904] Tf. 41) u. der Amphora in Ruvo (ebd. Tf. 60), für den blinden Teiresias auf dem Krater in Paris u. in der Skulptur der Epimenidestypus (um 460 vC.) für den blinden Homer darbieten (R. u. E. Boehringer, Homer 1 [1939] 19f; T. 1/16), während

der hellenistische Blindentypus (aO. 73f; T. 45/102) einen blicklosen Greisenkopf mit zusammengezogenen Lidern zeigt. Zur Darstellung des Blinden auf der antiken Bühne s. Poll. onom. 4, 141 über Masken des Phineus u. Thamyris (zur letzteren A. Lesky, Die Maske des Thamyris: AnzW 1951, 101/10). Die Darstellung eines rechten geblendeten Auges findet sich bei einem Kentaurenkopf auf der Südmetope 9 des Parthenon (G. Rodenwaldt, Köpfe von den Südmetopen des Parthenon [1948] Tf. 5), des Blendungsvorganges durch Ausdrücken der Augen im Pankrateion bei E. Curtius, Olympia (1935) 209. Bei dem späten Relief aus Philipopel (AnnInst 1861, Taf. S) handelt es sich bei der weihenden Frau vermutlich um eine Blinde (O. Walter, Ein Totenmahlrelief aus Samos: Studies pres. to D. M. Robinson [St. Louis 1951] 601). Nachbildungen von Augen wurden verschiedenen Göttern von den Genesenen dediziert, so an Demeter das Weihrelief des Eukrates aus Eleusis im Nationalmuseum Athen (EphArch 1892, 113 Taf. 5; AM 20 [1895] 360f), an Zeus Hypsistos Augenvota aus der röm. Kaiserzeit (Katalog der ant. Skulpturen der staatl. Mus. zu Berlin [1922] nr. 720); weitere Reliefs mit Augennachbildungen im Nationalmuseum Athen 3046 (Svoronos CLVIII nr. 2544 B) u. im Epigraphikon EM 2777 (Svoronos CCXXV 4). Auch unter den alt-italischen Weihgaben finden sich einzelne Augen (L. Stieda, Anatom.-arch. Studien [1901] 71).— Aus dem atl. Schrifttum hat am häufigsten die Heilungsgeschichte des Tobias den Künstlern aller Zeiten zum Vorwurf gedient; von Rembrandt wird sie als Staroperation dargestellt (R. Greef, Rembrandts Darstellungen der Tobiasheilung [1907]; O. Rosenthal, Wunderheilungen u. ärztliche Schutzpatrone [1925] Tf. 58. 9).

B. Christlich. Stellen zur Begriffsbestimmung aus dem christl. Schrifttum wurden zusammen mit den nichtchristl. behandelt. Medizinisch wurde die plötzlich auftretende, drei Tage währende Erblindung des Apostels Paulus (Act. 9, 8; vgl. 22, 6; 26, 12f) u. a. als ägyptische Augenkrankheit, als Augenmigräne, am häufigsten aber als Symptom von Epilepsie oder Hysterie gedeutet (die verschiedenen Ansichten mit Lit. bei F. Fenner 33f; F. R. Montgomery, St. Pauls malady: Church Quart. Rev. 107 [1929] 214). Zur Massenblendung gefangener Christen kam es während der Christenverfolgungen unter Diokletian (R. Kretschmer 114), wobei man mit ungelöschtem Kalk u. Essig die Augen verätzte. Das christl. Motiv zur Selbstblendung, wie es in den Legenden um die hll. Brigit von Kildare (A. Esser, Asketische Selbstblendung: Klin. Monatsblätter f. Augenheilk. 101 [1938] 580f) u. Lucia (R. Greef, Santa Lucia, die Schutzheilige, Helferin u. Retterin der Augenkranken u. Blinden: Klin. Monatsblätter f. Augenheilk. 100 [1938] 97/100) seine Verzweigung gefunden hat, wurzelt in der Ethik des Urchristentums (Mt. 18, 9; 5, 29; Mc. 9, 47): Vermeidung der Versuchungsgefahr durch Vernichtung des Augenlichtes. Dieses Askesemotiv (*Askese) der Selbstblendung findet sich nach A. Esser aO. ebenso im indischen Kulturkreis; über das Prioritätsverhältnis vgl. E. Müller: ARW 3 (1900) 233; über die Bedeutung u. Verbreitung dieses Motivs in der Weltliteratur W. Schmidt, Der Blinde i. d. schönen Lit.: Freie Wohlfahrtspflege 4 (1930) 11f. Der altjüdischen, in Vorstellungen der Primitivmedizin verankerten Ansicht, B. sei eine Strafe für Verschulden, die sich in der Frage der Jünger an Jesus (Joh. 9, 2) kundgibt, u. auch noch in der christl. Aretalogie nachwirkt (Sophron. s. Cyri et Ioann. mir.: PG 87, 3, 3537 Df), tritt Jesus entgegen, indem er die B. vielmehr als ein Mittel zur Ausführung des göttlichen Heilplanes bezeichnet. B. als Strafwunder fehlt somit in den Evangelien gänzlich, in der Apg. (13, 11; dazu O. Weinreich 57) wird Straferblindung mittels der blendenden Hand Gottes durch Paulus für den Zauberer Elymas berichtet. Verbindungen von Straf- u. Heilungswunder bei B. finden sich ähnlich wie in den epidaurischen Iamata (Weinreich 190) auch in der christl. Aretalogie (dreifaches Wunder bei Sophron.: PG 87, 3, 3565f; andere christl. Wunder in den Act. Phil. 17. 22; bei Paulinus: PL 61, 1009; Gregor. Tur. virt. S. Mart. 2; virt. Jul. 10). In den Blindenheilungen Jesu u. seiner Apostel (J. Behm 9f; K. Knur 25f; F. Fenner 69f. 90 mit reicher Lit.; W. Ebstein 81f) herrscht eine in dem Brauch- u. Glaubensgut aller Völker u. Zeiten verbreitete Form der Heilung durch Berührung (ἅπτεσθαι), die *Handauflegung, vor. Sie tritt als sichtbarliche Heilhandlung zu dem *Glauben (πίστις) als der Grundvoraussetzung der Heilung im NT hinzu (Mt. 9, 28; Mc. 10, 52; Lc. 18, 42). Berührung der Augen durch die heilende Hand Jesu, seiner Jünger oder später durch die der Märtyrer wird bei genauer Schilderung des Heilungsverlaufes hervorgehoben (Mt. 9, 29; 20, 24; Mc. 8, 25; Joh. 9, 6; Act. Andr. et Matth. 21 [AAA 2, 1, 93]; Act. Petr. 21 [Hennecke 410]; Sophron. s. Cyri et Ioann. mir. 69 [PG 87, 3, 3659f]); einfache Handauflegung ohne Bezeichnung des Körper-

teils wird bezeugt für den ersten Akt der Blindenheilung Mc. 8, 23, für die Heilung des Saulus (Act. 9, 17) sowie die der blinden Witwe durch Petrus (Act. Petr. 20 [AAA 1, 66]) beschrieben; dagegen fehlen nähere Angaben über die Art der Heilhandlung bei Massenheilungen von Blinden (Mt. 11, 5; 15, 30; 21, 14; Lc. 7, 21; Act. Petr. et Andr. 12 [AAA 2, 1, 122]). Blindenheilungen durch verschiedene Formen indirekter Berührung, durch Berühren der Reliquien von Märtyrern, durch bloße Berührung des Reliquienbehälters, des Bodens bzw. des Vorhanges des hl. Ortes finden sich in der späteren christl. Lit. sehr häufig (E. Lucius 299; O. Weinreich 64). Vermittels des Speichels heilt Jesus den Blinden von Bethsaida (Mc. 8, 22/26; F. Jakoby, Zur Heilung des Bl. v. Bethsaida: ZNW [1909] 18f), während er die Augen des von Geburt Blinden (Joh. 9, 1f) mit einem Brei aus Speichel u. Erde bestreicht u. Waschung im Teiche Siloë aufträgt. Dieses Heilungswunder ebenso wie die Blindenheilungen Mt. 9, 27f; Mc. 8, 22f; 10, 46f sucht F. Fenner 69f, zT. auch H. Seng, Die Heilungen Jesu in mediz. Beleuchtung: Arzt u. Seelsorger 4 (1926) 19 als durch Suggestion bewirkte Heilungen hysterischer B.-Fälle zu erklären, für die W. Ebstein 82f modernes Parallelmaterial bietet. Gewichtige Gründe gegen diese Erklärungsart führt K. Knur 25f an, der 72 die Heilungen durch Jesus als Zeugnisse seiner messianischen Sendung ansieht ebenso wie R. Wikenhauser, Art. Wunder: LThK 10, 980f. Zur Wunderkritik vgl. ferner Art. Wunder: BRL 2, 1039f; Oepke, Art. ἰάομαι: ThWb 3, 211f, der auch auf den Unterschied zwischen den Heilungen durch Jesus und denen durch Asklepios eingeht. — Blinde Bettler werden in den Evangelien häufig an öffentlichen Orten, vor oder in Tempeln (Mt. 21, 14), an Straßen (Lc. 14, 21; 18, 35), oft mit Lahmen zusammen (Mt. 11, 5; 15, 30; Lc. 14, 13. 21) genannt. Die christl. Fürsorge bezog diese blinden Bettler entsprechend dem beispielgebenden Auftrag Jesu (Lc. 14, 21; Mt. 22, 9) schon frühzeitig in ihr Wirken ein. In den Gemeinden des Urchristentums war die Fürsorge für die Blinden dem Diakonat anvertraut, die Blinden selbst wurden zu Agapen geladen, von begüterten Christen beherbergt, mit Gaben beteilt. Wiederholt ermahnen die Kirchenväter zur Barmherzigkeit gegen die Blinden. — Das Bild der B. wird u. a. mit folgenden seelischen bzw. geistigen Verfassungen verbunden: Leidenschaft (Ambr. Cain et Ab. 2, 416), arrogantia (Hier. ep. 96, 19), furor (Aug. civ. D. 1, 15), insania (Arnob. 7, 29), dementia (Aug. civ. D. 1, 15; Arnob. 7, 29), Vergehen u. Unwissenheit vor der Taufe (Tert. bapt. 1; pud. 7, 11; dazu F. J. Dölger, Die Sünde in B. u. Unwissenheit: ACh 2 [1930] 222/9). Sehr häufig werden die Ungläubigen bzw. der Unglaube mit Blinden bzw. B. verglichen (Joh. 12, 40; 2 Cor. 4, 4; vgl. Mt. 13, 14/17; Mc. 4, 12; Lc. 8, 10; Act. 28, 26f; patristisches Stellenmaterial bei P. Wilpert, Art. Auge: RAC 1, 967). Als blind wird der bezeichnet, dem die christl. Tugenden fehlen (2 Petr. 1, 9), der seinen Bruder haßt (1 Joh. 11) ebenso wie der laue Christ (Apc. 3, 4). Die Metapher vom blinden bzw. verblendeten Führer wird Mt. 23, 16. 24; 15, 14; Lc. 6, 39 von den Pharisäern gebraucht, die Joh. 9, 40f eine diesbezügliche Frage an Jesus richten; vom Führer der Blinden Rom. 2, 19. Zu den in der altchristl. Kunst (Sarkophagplastik, Kleinkunst, Malerei) häufig dargestellten Blindenheilungen durch Jesus gibt H. Feldbusch, Art. Blindenheilung: RDK 2 (1948) 909f eine gute Übersicht; dazu weiteres Material bei Kaufmann, Arch. 350f; DACL 1, 2 3230/4. Bei den Ausgrabungen unter der Confessio von St. Peter in Rom kam ein goldenes Votivtäfelchen, auf dem zwei Augen dargestellt sind, zutage (Esplorazioni sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano 1 [C. del Vat. 1951] 199 Fig. 151).

J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum (1911). – W. Ebstein, Die Medizin im AT (1901); Die Medizin im NT u. im Talmud (1903). – E. u. L. Edelstein, Asclepius (Baltim. 1945). – A. Esser, Das Antlitz der B. in der Antike (1939). – Fr. Fenner, Die Krankheit im NT (1930). – M. Friedmann, Der Blinde in dem bibl. u. rabbinischen Schrifttum (1873). – S. Herrlich, Antike Wunderkuren (1911). – R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros (1931). – E. Kalt, Art. Blindheit: BRL 1 (1938) 275f. – K. Knur, Christus medicus (1905). – L. Kotelmann, Die Ophthalmologie bei den alten Hebräern (1910). – R. Kretschmer, Geschichte des Blindenwesens (1925). – E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults (1904). – J. Preuss, Bibl.-talm. u. d. Medizin (1923). – O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 (1909). *E. Lesky.*

Blitz s. Gewitter.

Blume (Blüte).

Da die antiken Ausdrücke ἄνθος u. flos sowohl Blume wie Blüte bedeuten, wird in diesem Artikel zweckmäßig von beiden zugleich gehandelt. Das bedeutet, daß im Nachstehen-

den wenigstens grundsätzlich nicht nur von den B. im heutigen landläufigen Sinne gesprochen wird, sondern von allen blühenden Gewächsen, welche das Altertum in den Kreis der ἄνθεα u. flores bzw. coronamenta einbezog. Die Entwicklungsgeschichte der Flora in den für die Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum in Frage kommenden Ländern des Mittelmeergebietes ist noch nicht völlig geklärt. Umfassendere Bestandsaufnahmen der Blumengewächse aus dem Altertum finden sich bei folgenden Autoren: Theophr. h. pl. 6; Nicand.: Athen. 15, 683; Geopon. 11; Colum. 10; Plin. n. h. 21 (ein übersichtliches Referat über diese u. andere Texte erstattet Olck 787/826). Die in den antiken Texten am häufigsten genannten Blumennamen sind die folgenden: *ῥόδον, ῥοδωνιά*, rosa; *ἴον*, viola; *κρίνον*, lilium; *νάρκισσος, λείριον*, narcissus; *κρόκος*, crocus; *μυρρίνη, μύρτος*, myrtus; *ὑάκινθος*, hyacinthus; *ἶρις*, iris; *ἀσφόδελος*, asphodelus (die ersten sechs kommen auch bei Clemens Al. vor). Die Identifizierung der in den antiken Texten genannten Blumen u. Blüten ist nicht leicht u. vielfach noch Gegenstand der wissenschaftlichen Erörterung (vgl. Olck aO. sowie den Index zur Theophrast-Ausgabe von A. Hort). Es genügt hier, darauf hinzuweisen, daß mit *ἴον* u. viola meist nicht unser Veilchen, sondern die Levkoje u. der Goldlack gemeint ist, u. daß unter *κρίνον* nicht ohne weiteres unsere Lilie (lilium) zu verstehen ist, sondern manchmal die ägypt. Lotosblume (Herodot.) oder eine Anemonenart (zB. in Palästina; vgl. Fonck 63f). Unmöglich ist es, in einem Lexikonartikel das Thema zu erschöpfen; wir müssen uns damit begnügen, auf die Haupttatsachen hinzuweisen u. sie mit ausgewählten Nachweisen zu belegen. Näheres über die einzelnen Blumen findet man unter den betreffenden Stichwörtern; vgl. auch *Botanik.

A. Nichtchristlich. I. Natur u. Alltag. Im Altertum hat man wohl von jeher, wenn auch in wechselnder Stärke (vgl. zB. Olck 770/3; U. v. Wilamowitz, Glaube der Helenen 1 [1931] 291), die B. wegen ihrer Farbe, ihrer zarten Form u. ihres Duftes geliebt u. als eine besondere Zierde der Landschaft, des Gartens u. des Heims empfunden, sowie im gepflückten Zustand auf mannigfache Weise als Schmuck verwendet. Wie ein gebildeter Römer der klassischen Zeit die B. als Gipfelleistung der Natur zu würdigen wußte, ergibt sich aus Plin. n. h. 21, 1f: in den B. zeige die Natur ihre Malkunst, ihren verschwenderischen Reichtum, ihre Fruchtbarkeit u. ihre Freude am Spiel. Derselbe Plin. meint 21, 45, wenn die Luxusindustrie Duftöle u. Kleiderstoffe herstelle, mache sie den Versuch, die Natur zu besiegen, die in Duft u. Farbe der B. Ideales schaffe. Auf der anderen Seite zeigt sich Plin. durch die Tatsache berührt, daß gerade diesen vollkommenen Geschöpfen nur eine kurze Lebensdauer beschieden sei; als Eintagsgeschöpfe der Natur seien sie ein besonders nachdrücklicher Hinweis auf die Hinfälligkeit aller Dinge (21,2; unten A V). Beobachtungen über den Duft der B. finden sich gesammelt bei Plin. n. h. 21, 35/9. — In Ägypten, dem an B. besonders reichen (Athen. 5, 196 d/e), hat man gepflückte B. in Vasen in den Wohnungen aufgestellt (A. Wiedemann, Das alte Ägypten [1920] 99). Der König u. seine Damen sind beim Gastmahl mit B. geschmückt (ebd. 97). Die starke Verwendung der Lotosblume in der ornamentalen Kunst Ägyptens läßt darauf schließen, daß sich die Liebe des Volkes von jeher besonders auf sie konzentrierte (H. Th. Bossert, Geschichte des Kunstgewerbes [1930] 51. 57. 97; Steier: PW 13, 1522/6). Im Symposionszelt des Ptolemaios II ist der Boden mit B. bestreut (F. Studniczka, Das Symposion Ptolem. II [1910] 71; F. v. Lorenz: RM 52 [1937] 218). — Kennzeichnend für die Rolle der gepflückten B. im täglichen Leben des gepflegten Menschen der hellenistischen Welt ist das Romanfragment des Klearchos v. Soloi (Athen. 11, 553e/554c vgl. Rohde, Roman 61). Klearchos stellt die Frage, warum man B. u. Äpfel in den Händen trage. Etwa um anzuzeigen, daß man Sinn für Schönheit habe? Um Anlaß zur Anknüpfung von Beziehungen zu bieten? Oder um durch den ständigen Anblick der B. die Sehnsucht nach der Schönheit des Geliebten zu beschwichtigen? Oder um die eigene Anmut durch die B. in der Hand zu steigern? Oder ganz allgemein aus Liebe zum Schönen? Oder weil die, die sich selbst für schön halten, eine natürliche Hinneigung zu den B. u. zum Blumenpflücken besitzen? — Ein hübscher Beleg für die Liebe des schlichten Volkes zu den B. ist der Tanz *ἄνθεμα*, bei dem die Mimik des Blumenpflückens das Tanzlied begleitete: *ποῦ μοι τὰ ῥόδα, ποῦ μοι τὰ ἴα, ποῦ μοι τὰ καλὰ σέλινα; ταδὶ τὰ ῥόδα, ταδὶ τὰ ἴα, ταδὶ τὰ καλὰ σέλινα* (Athen. 14, 629 E; Anth. Lyr. Gr. 2, 203 nr. 36 D.). — Blumentöpfe bezeugt für die römische Welt Juvenal. 3, 271ff (vgl. Plin. n. h. 19, 59; Martial. 11, 18, 2; R. Herbig, Fensterstudien: RM 44 [1929] 280f). Sie wurden aus Ton, aber auch aus Blei hergestellt (Dig. 33, 7, 26pr.). Über die sog. Adonisgärtchen vgl. oben Bd. 1, 95. — Der

Mensch der klassischen u. späten Antike, selbst der nüchterne Römer, brauchte die Farbigkeit u. den berauschenden Duft der B., um sich in gehobene Stimmung zu versetzen u. seiner Lebensfreude Ausdruck zu geben; daher die reichliche Verwendung von gestreuten B. u. von Blumenkränzen beim Trinkgelage (vgl. *Kranz; hier Erörterung der ursprünglichen Idee des Kranzgebrauches); daher auch die ebenso reichliche Verwendung der aus B. gewonnenen Duftöle (A. Schmidt: PW Suppl. 5, 175f; daß die Duftsubstanzen der B. daneben auch in trockener Form als Puder u. Räucherstoff gebraucht wurden, erfährt man zB. aus Clem. Al. paed. 2, 64, 4f; vgl. Schmidt aO. 177). Tüchtige Haushälter sahen mit Cato die hierin liegenden ökonomischen Möglichkeiten u. bepflanzten ihre Vorstadtgärten mit den B., die für den Verkauf in Betracht kamen, insbesondere also mit Kranzblumen (Plin. n. h. 21, 7; Blümner, Röm. Priv. 84). Daß Läden zum Verkauf von B. und Blumengewinden im Stadtbild des antiken Roms eine geläufige Erscheinung waren, ergibt sich aus Sarkophagdarstellungen (O. Jahn: AbhL 1870, 317; vgl. Wilpert, Mal. Taf. 32, 1; Mart. 6, 80, 8). Die Treibhauskultur war bereits so weit entwikkelt, daß auch im Winter frische B. zur Verfügung standen (Olck 786f. 808. 816). Der Bauer fernab von der Stadt war im allgemeinen wenig geneigt, den B. besondere Aufmerksamkeit zu schenken; Vergil mahnt, sie um der Bienen willen nicht zu vergessen (georg. 4, 30/2). Daß in den auf persische Vorbilder zurückgehenden Luxusparks der Großen (*παράδεισοι*, horti) wenigstens in der Spätzeit neben den Baumgruppen u. Baumreihen die Blumenbeete nicht fehlten, ergibt sich aus Geopon. 10, 1; Long. 4, 2; Achill. Tat. 1, 15. Daß auch in den Hainen der großen Heiligtümer B. anzutreffen waren, ersieht man zB. aus Strabo 8, 343. Die Blumenanlagen sachkundig zu betreuen, war Sache des Kunstgärtners, des topiarius (Olck 827; zum Ganzen *Garten). Zum spätantiken Blumenluxus vgl. Friedländer, Sitt. 2, 291. 348f; über die sehr entwickelte Industrie der Duftöle (*μύρα*, unguenta) sowie über den Duftölhandel vgl. A. Schmidt: PW Suppl. 5, 176/82. — Der Sieger im Wettkampf wurde in alter Zeit mit B. u. Blättern beworfen (vgl. zB. Clem. Al. paed. 2, 72, 1); beim Triumph des Germanicus warf die Bevölkerung so viele B., daß die Straße davon bedeckt war (Ovid. trist. 4, 2, 50; vgl. ep. ex P. 2, 1, 36; am. 1, 2, 40); Julianus wird von Volk u. Militär mit Fackeln u. Akklamationen, aber auch mit B. nach Sirmium eingeholt (Amm. 21, 10, 1). In diesen Fällen handelt es sich um die Beifallsäußerung der ,Phyllobolia' (A. Hug: PW 20, 1, 1025).

II. Mythos. Der antike Mensch dachte sich wie die Sterne, die Gewässer u. die Bäume auch die B. beseelt (*Beseelung). Von daher sind wohl die Darstellungen von B. zu deuten, aus deren Blüte ein Eros oder ein anderes menschengestaltiges Wesen herauswächst (Sammlung von Denkmälern: E. Bielefeld: ArchAnz 1950/1, 47/73). Die Vorstellung von der Beseelung der B. wird aber auch die Voraussetzung sein für gewisse ätiologische Mythen; so wird zB. die Hyazinthe auf den Tod des Apollo-Lieblings Hyakinthos, die Narzisse auf die Entrückung des Jünglings Narkissos zurückgeführt (Paus. 9, 1, 31, 6; Ovid. met. 3, 509; weiteres Eitrem: PW 16, 1723/33, bes. 1726, wo Eitrem die Nymphen zusammenstellt, welche den gleichen Namen tragen wie eine B.). Aber es gibt auch noch andere Wurzeln der Zuordnung von göttlichen Wesen u. B. Wie schon Arnob. 5, 14 (vgl. 4, 186) bemerkt hat, führt der Mythos rote B. gern auf die Wunden göttlicher Gestalten zurück, wie die Viole auf die Blutstropfen des Attis (Dölger, Ichth. 2, 133_2), die rote Rose oder die Anemone auf das Blut des Adonis (Geop. 11, 17; Ovid. met. 10, 738f). Dionysos trägt den Beinamen Anthios, weil er der Gott der Vegetation ist (Olck 770; Nilsson, Rel. 1, 545/57). Wenn Hera die Lilien heilig sind, dann wohl deshalb, weil diese Göttin die Helferin der Frauen ist u. die Lilien zur Heilung von Frauenkrankheiten dienen (Roscher, Lex. 1, 2090). Wenn Demeter u. Persephone der *Asphodelos u. der Narzisse zugeordnet werden, dann gewiß deswegen, weil Persephone u. ihre Mutter Unterweltsgöttin waren, Asphodelos u. Narzisse aber als Totenblumen galten (oben Bd. 1, 113; Eitrem: PW 16, 1727). Aphrodite, in Knossos als Antheia verehrt, hat Beziehungen zu den B. überhaupt, insbesondere aber zu Lilien, Mohn, Rosen u. Anemonen (Dümmler: PW 1, 2768), gewiß, weil die B. zur Schönheit u. zum Liebesleben gehören (vgl. die Schilderung des Liebeslagers des Zeus u. der Hera Il. 14, 347, der eine bedeutende Nachwirkung in der Dichtung beschieden war). Die Horen sind als Göttinnen der himmlischen Gewässer u. der Jahreszeiten in besonderer Weise ,Blumenspenderinnen' (Stengel: PW 3, 2100/37); ähnliches gilt von den Chariten (Escher: PW 3, 2161). Von dem altlydischen Heros Tylos berichtet die Sage, daß er, von einer Schlange getötet, durch ein Heilkraut, das bei Nonn. Dion. 25, 527 den Namen ,Zeusblume' trägt, ins Leben zurückgerufen

wird (Preisendanz: Roscher, Lex. 5, 1404f; über die Blume, eine Nelkenart, vgl. PW 5, 1082f). In einer römischen Fortbildung griech. Mythologeme wird die jungfräuliche Geburt des Mars auf die Schwängerung seiner Mutter Juno durch den Duft einer B. zurückgeführt (Wissowa, Rel. 147_4). Die römische Religion kennt in Flora eine Göttin der Pflanzenblüte (ebd. 197f). — Wenn auch die Vorstellungen vom Aufenthalt der Seligen vielfach wechselten u. in den Köpfen der philosophisch Gebildeten wohl meist einen abstrakten Charakter hatten (F. Cumont, Lux perp. [Paris 1949] 142/88), wird bei der breiten Masse doch trotz aller Differenzierungen im einzelnen (Insel der Seligen, Elysium, Hades usw.) die Überzeugung sich behauptet haben, daß den Verstorbenen im Jenseits ein Garten als Aufenthaltsort bestimmt ist, zu dem natürlich auch B. gehören (vgl. Olck 769; A. Dieterich, Nekyia[2] [1913] 19/34; vgl. die Paradiesesdarstellung in der Gruft der Vibia: Wilpert, Mal. Taf. 132f). Die Formulierung des römischen Grabepigramms des 3. Jhs. nC., nach der die Seligen ‚unter zarten Blumen' weilen, dürfte der allgemeinen volkstümlichen Auffassung entsprechen (Kaibel nr. 649, 4).

III. Kult. Blumen werden als Schmuck der Tempel u. Altäre, Götter- u. Heroenstatuen, Opferpriester u. Opfertiere, sowie der Mysten verwendet u. den Göttern als Spenden dargebracht. Und zwar, wie es scheint, in der Regel in Kranz- oder Guirlandenform; nur in Ägypten hat man, wenigstens für die Blumenspenden an die Götter, die Straußform bevorzugt (Bonnet 120/1). Einen Überblick über die Verhältnisse in Griechenland u. Rom ermöglicht Baus 2/28. Hier seien nur einige bezeichnende Einzelheiten, die nicht unter das Thema Kranz fallen, angeführt. Das athenische Fest der Anthesteria, das in die Mitte des Monats Februar fiel, war, wie schon der Name verrät, vor allem ein Fest der ersten Blüte (L. Deubner, Att. Feste [1932] 114f; Nilsson, Rel. 1, 551). Ähnliche Bedeutung hatte in Rom das Fest des 1. März; mit B. geschmückt u. Blumen bringend zogen die Matronen an diesem Tage zu Iuno Lucina (Ovid. fast. 3, 253). Mehr der Blüte der Nutzpflanzen als der der B. galt das römische Fest der Floralia, das Ende April oder Anfang Mai stattfand (Wissowa, Rel. 197f). Bei Prozessionen war es üblich, die Straße mit B. zu bestreuen (Apul. met. 11, 9). — Besonders stark bezeugt ist die Verwendung der B. im Totenkult. Die Leiche war bei Aufbahrung u. Leichenzug mit einem Kranz aus B. der Jahreszeit geschmückt (oben Sp. 203. 206; vgl. noch Clem. Al. paed. 2, 73, 1). Ebenso war das Grab mit B. dekoriert (*Grab) u. nicht selten von einem Garten mit Bäumen u. B. umgeben (Dessau nr. 8341f. 8345f. 8352. 8379; nach der letztgenannten Stelle sind 3 topiarii zur Unterhaltung des dort erwähnten Gartens erforderlich); dieser Grabgarten hieß cepotaphium (Dessau nr. 8347; vgl. C. Schneider: ARW 36 [1937/40] 328). Die Grabschriften spielen zuweilen auf die B. an, die auf die Grabhügel gepflanzt waren (Kaibel nr. 547f. 569) oder den Grabstein bzw. den Grabaltar zieren (zB. Dessau nr. 8369. 8371, 8374; vgl. Lucian. luct. 19); die doch wohl heidn. Grabschrift ILCV 296 aus Steinamanger bittet, Rosen u. Lilien, die ‚den Seligen zustehen', zu pflücken u. auf das Grab zu legen. Wenn die Mordstätte, an der der populäre Tänzer Paris den Häschern Domitians zum Opfer fiel, von seinen Verehrern mit B. u. Duftgefäßen bedacht wurde (Cass. D. 67, 3, 1), ist gewiß eine Äußerung des Totenkultes darin zu sehen. Einige Totengedächtnistage heißen geradezu nach den B., mit denen man die Toten an diesen Tagen beschenkte: Rosalia u. Violaria (Wissowa, Rel. 434_3; vgl. Dessau nr. 7258. 7267. 8366. 8370).

IV. Kunst. Die Rolle der B. in der Kunst der Antike ist noch nicht überschbar. Blumenmotive verwenden Wandmalerei, Reliefplastik, Toreutik, Mosaikkunst u. Weberei (vgl. zB. A. Evans, The Palace of Minos at Knossos [London 1921/1935] passim; L. Curtius, Die Wandmalerei Pompejis [1929] Reg.; F. Wirth, Röm. Wandmalerei: RM 44 [1929] 128; R. Herbig, Fensterstudien an antiken Wohnbauten in Italien: RM 44 [1929] 280f; H. Th. Bossert, Geschichte des Kunstgewerbes [1928/35] passim; H. Nachod, Die Silberschale aus Tarent in Bari: RM 33 [1918] 111. 124; W. Altmann, Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit [1905] 261; F. v. Lorentz: RM 52 [1937] 206f; Watzinger, Denkm. 1, 92/5). Einige Städte benutzen B. als Embleme, so Rhodos die Rose (‚redendes Wappen'; A. Cahn, Versteiger.-Katalog 61 [1928] Taf. 5, 147f; vgl. PW Suppl. 5, 740) u. Dura die Kapernblüte (F. Cumont, Fouilles de Doura [Paris 1926] Atl. pl. 50). — Ein Krater oder Korb mit B., in der Regel von Horen oder Eroten getragen, muß auf den Sarkophagen den Frühling repräsentieren; ein umgestürzter Blumenkorb erscheint bedeutungsvoll auf den Darstellungen des Raubes der Kore (Matz-Duhn, Bildw., Reg. s. v. Jahreszeiten u. Kora). Auf einer Stele in Sardes aus dem 1. Jh. vC. ist eine B. dargestellt, die, wie das beigeschriebene Epigramm lehrt,

auf das jugendliche Alter der Verstorbenen hinweisen soll (F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funér. [Paris 1942] 26f. 30).

V. Literatur u. Bildersprache. Man hat beobachtet, daß die rhetorische Kunst des Altertums bei der Schilderung der Ideallandschaft (des ‚locus amoenus‘) oder bei der Schilderung eines Straußes oder Kranzes sich mit verhältnismäßig geringen Schwankungen an die gleiche Reihe von B. hält; der einzelne Dichter stützt sich also weniger auf die eigenen Beobachtungen als auf die literarische Tradition (E. Pfeiffer, Virgils Bukolika [1933] 33; E. R. Curtius, Europ. Literatur u. lat. Mittelalter [1949] 192. 198. 202/7). Im Vordergrund stehen Rosen u. Violen; dann folgen der Bedeutung nach Lilien, Hyazinthen, Narzissen u. Krokus. Ungewöhnlich reichhaltig ist die Blumenreihe bei Ovid. fast. 4, 429/44; hier werden genannt Caltha (Calendula?), Viola, Mohn, Hyazinthe, Amarant, Thymian, Rosmarin, Melilotus, Rose, Krokus u. Lilien. Tiberian, ein begabter Dichter der Konstantinischen Zeit, kommt mit Krokus, Lilie, Veilchen u. Rose aus (Buecheler nr. 809). — Zur poetischen Bildrede hat die Blumenwelt fast unübersehbar viele Beiträge geliefert. Man spricht von der ‚Blüte der Jugend‘ (Il. 13, 484 usw.); von der ‚Blüte der Seele‘, die aus dem Körper hervorleuchte (Max. Tyr. diss. 25, 2); von der ‚Blüte der Scham‘, die das Gesicht von Knaben, Mädchen u. Frauen mit Röte übergießt (Clearch.: Athen. 13, 564b); von der ‚Blüte des Senats‘ (Cass. D. 63, 22, 3), der ‚Blüte der Bürgerschaft‘, der ‚Blüte der Mannschaft‘ (ebd. 46, 33, 6; Aeschyl. Pers. 59, 889); von der ‚Blüte des Lebens‘ (Kaibel nr. 663, 8), der ‚Blüte des Feuers‘ (Aeschyl. Prom. 7), der ‚Blüte des Gymnasiums‘ (Catull. 63 64,). Unter ἄνθος u. flos wird auch der erste Flaum des Jünglings verstanden (so noch Clem. Al. paed. 3, 15, 2). Von der Hochschätzung der ‚Blume der Jungfernschaft‘ spricht u. a. Catull. 62, 39/47. Die Liebesfreuden werden schon bei Pind. Nem. 7, 53, ‚durch die Blume‘ ausgedrückt u. dann immer wieder. Catull. 11, 17f sagt, daß es seiner Liebe ergangen sei, wie der B. am Wiesenrain, die vom vorübergehenden Pflug gestreift wird. Theocr. 9, 34f äußert: ‚nimmer sind die Bienen den Blumen so teuer wie mir die Musen‘. Schon Pind. Ol. 9, 48 spricht von den ‚Blumen neuer Hymnen‘. Die Literaten bezeichneten in der Folge ihre Sammlungen von Lesefrüchten gern als ‚Blütenlese‘ (dazu kritisch Plin. n. h. 21, 13). — Das AT benutzt die B. gern, um die Hinfälligkeit alles Irdischen, insbesondere des menschlichen Lebens, zu kennzeichnen (Job 14, 1f; Is. 40, 6/8; Ps. 102 [103], 15). Aber das AT zieht die B. auch gern heran, wenn es gilt, die göttliche Weisheit zu rühmen (Sir. 24, 14/7), die Vorzüge der Frommen zu schildern (ebd. 39, 13f; 50, 8; Os. 14, 6), Bräutigam u. Braut die beiderseitigen Vorzüge preisen zu lassen (Cant. 2, 1f. 16; 4, 5; 5, 13; 6, 2f; 7, 3), ein wider alle Hoffnung eintretendes glückliches Ereignis zu veranschaulichen (Is. 11, 1 LXX u. V.) oder die zügellose Genußsucht der Gottlosen zu kennzeichnen (Sap. 2, 7f).

VI. Magie. Schon die Antike kannte das Blumenorakel, bei dem man die Blütenblätter einer B. auszupfte oder größere Blütenblätter in der Hand zerschlug (‚Klatschmohn‘; vgl. Rohde, Rom. 173_3). ‚Blumen der Jahreszeit‘ sind ein beliebtes Element magischer Prozeduren. So sind bei einem Liebeszwangzauber außer der Bleitafel mit der Zauberformel die gerade blühenden B. am Grab eines Aoros oder *Biaiothanatos niederzulegen (PGM IV 335). Nach einem anderen Ritual ist der Altartisch für den Parhedros mit B. zu schmücken (ebd. IV 1862. 2189; vgl. ferner XIII 24. 134. 227. 354. 373. 433. 693).

B. Christlich. I. Grundsätzliches. Unter den Äußerungen einer traditions- u. lebensfeindlichen Gesinnung, die der Heide Caecilius bei Minuc. Felix den Christen vorhält, befindet sich auch diese: ‚Ihr bekränzt nicht mit Blumen euer Haupt, gönnt dem Leib keine wohlriechenden Öle, spart vielmehr die Salben auf für die Leichen, versagt aber die Kränze sogar den Gräbern‘ (12, 6). Hierauf läßt Minuc. Felix den Christen Octavius folgendes entgegnen (38, 2/4): ‚Wer möchte daran zweifeln, daß wir den Blumen hold sind! Wir pflücken ja die Frühlingsrose u. die Lilie u. was es sonst an Blumen mit einschmeichelnder Farbe u. einschmeichelndem Duft gibt. Wir bedienen uns ihrer, indem wir sie als weiche Streu oder einzeln verwenden oder sie in geflochtenem Zustand um unseren Hals legen (his enim et sparsis utimur mollibus ac solutis et sertis colla complectimur). Allerdings, das Haupt bekränzen wir nicht. Entschuldigt: wir pflegen den Duft der Blumen durch die Nasenlöcher einzuziehen, ihn aber nicht durch Hinterkopf u. Haare in uns aufzunehmen. Auch die Toten bekränzen wir nicht. Ich muß mich in diesem Punkte vielmehr über euch wundern, daß ihr den Entseelten mit einem Kranz bedenkt... Denn wenn der betreffende selig ist (beatus), hat er die Blumen nicht mehr nötig; geht es ihm im Jenseits elend (miser), dann machen sie

ihm keine Freude. Wir dagegen richten unsere Leichenbegängnisse mit der gleichen Ruhe her, mit der wir leben, u. winden nicht einen welkenden Kranz, sondern erwarten von Gott einen lebendigen aus ewigen Blumen (aeternis floribus vividam).' — Noch eingehender befaßt sich mit dem Problem Tertullian in De corona. Er stellt fest, daß es bei den Christen von jeher Grundsatz ist, das Haupt nicht zu bekränzen (2). Der Christ habe sich an diesen Grundsatz zunächst schon deswegen zu halten, weil er in allem der Tradition zu folgen habe (4). Aber es gebe auch noch andere Gründe. Die Bekränzung des Hauptes sei zunächst naturwidrig. ‚Welches ist denn der Nutzen, den man von den Blumen hat? .. Ihr Duft, antwortest du, oder ihre Farbe oder beides zugleich. Welches sind nun aber die Sinne, die dem Duft u. der Farbe zugeordnet sind? Ich denke doch, das Gesicht u. der Geruchssinn. Welche Körperteile sind diesen Sinnen zugewiesen? Augen u. Nase, wenn ich nicht irre. Mache also Gebrauch von den Blumen mittels des Gesichtes u. des Geruchssinnes, also der Sinne, die etwas von ihnen haben können ... Das sollen dir also die Blumen sein, ob sie nun aneinandergereiht u. verflochten sind an Faden oder Binsen oder ob sie ungebunden u. lose sind: eine Sache zum Ansehen u. zum Riechen . . . Stecke sie dir aber auch an den Busen, wenn das so elegant ist, streue sie dir auf das Bett, wenn es sich so weich darauf liegt, vertraue sie auch deinem Becher an, wenn das so unschädlich ist, kurz, genieße sie auf alle Arten, die deinen Sinnen zugänglich sind! Aber auf dem Kopfe? Was hat man da für einen Genuß von den Blumen (5)?' Aber der entscheidende Grund für die Ablehnung des Kranzes sei dieser: ‚Der Brauch, den Kopf zu bekränzen, ist von denen eingeführt u. in der Folge zu deren Verehrung angewendet worden, welche die heidnische Welt für Götter hält' (7). — Ungefähr gleichzeitig spricht sich auch Clemens Alex. über die B. aus (paed. 2, 70/76). ‚Es ist schön, sich zur Frühlingszeit auf taubenetzten, weichen Matten aufzuhalten, auf denen bunte Blumen emporsprießen, u. sich an dem natürlichen u. reinen Duft den Bienen gleich zu erquicken' (70, 1). Aber die Bekränzung des Hauptes sei abzulehnen. Ein erster Grund ist für Clem. dieser: ‚Es ist nicht angemessen, die junge Flur ihrer Blüten zu berauben u. mit Rosenkelchen, Veilchen, Lilien u. anderen Blumen das Haar bei nächtlichem Umherschwärmen zu bedecken' (70, 2). Außerdem seien die Kränze dem Kopf nicht zuträglich (70, 2f; vgl. 71 mit interessanten Ausführungen über die Wirkungen einzelner B. auf den menschlichen Organismus). Ferner kämen die Bekränzten um den Genuß, den die B. zu bieten haben; sie könnten sich ja weder mit den Augen noch mit der Nase daran weiden (70, 4f). Der entscheidende Grund für die Ablehnung des Kranzes aber ist dieser: der Kranz ist den Götzen geweiht (72,2). Clem. schließt folgendermaßen: ‚Wir könnten noch lange reden, um nachzuweisen, daß die Blumen u. die Wohlgerüche für die notwendigen Hilfen, nicht für übermäßiges Schwelgen geschaffen sind. Wenn wir aber doch etwa ein Zugeständnis machen sollen: es ist genug, wenn man den Geruch der Blumen genießt, bekränzen soll man sich nicht' (76, 5). — Die drei christlichen Zeitgenossen zeigen in ihren Ausführungen über Kranz u. B. auffällige Übereinstimmungen. Man wird, da Ausschreiben des einen vom anderen wenigstens bei Tert. u. Clem. kaum in Betracht kommt, an die Benutzung einer gemeinsamen Vorlage, die ihrerseits vielleicht wieder stoische Argumentationen benutzt hat, denken müssen. Die Grundsätze, die alle drei Autoren übereinstimmend vertreten, sind die folgenden: 1) Die bei zahllosen Gelegenheiten in der heidnischen Welt übliche Bekränzung des Hauptes ist christlicherseits abzulehnen. 2) Diese Ablehnung ist eine totale; sie erstreckt sich auch auf die Bekränzung der Leichen. 3) Der entscheidende Grund der Ablehnung ist: die Kopfbekränzung hat götzendienerischen Sinn (diese Begründung scheint auf den ersten Blick bei Minuc. zu fehlen, ist aber schon 38, 1 vorweggenommen). 4) Alle anderen Verwendungen der B. sind statthaft (wenn auch wenigstens bei Tert. u. Clem. eine persönliche Abneigung gegen weitgehenden Blumengebrauch oder gar gegen das Blumenpflücken festzustellen ist). — Die christl. Gemeinden haben diese Strenge nicht bis zum Ende der Antike beibehalten. Aus Joh. Chrys. in Tim. h. 9, 2 erfährt man, daß die Bekränzung des Brautpaares bei der christl. Hochzeitsfeier damals schon allgemeine Sitte war. Wenn für den Mönch Merulus der weiße Kranz, den er im Traum auf sein Haupt niedersteigen sieht, das wunderbare Vorzeichen seines bevorstehenden Todes ist (Greg. M. dial. 4, 47), so muß inzwischen wohl auch der Totenkranz auf christlicher Seite üblich geworden sein.

II. Einzelheiten. a. Bildersprache. Jesus weist auf die Schönheit der so vergänglichen Feldblumen, insbesondere der ‚Lilien' hin, um seine Zuhörer davon zu überzeugen, daß der Mensch sich auf Gottes Fürsorge verlassen dürfe

(Lc. 12, 27f). Für Clem. Al. sind Schriftdeutungen ‚Blüten', Ausschweifungen ‚Eintagsblüten' (paed. 2, 14, 2; protr. 11, 117, 5); der ‚buntblumige' Rock, den Jesus trug, sei ein Hinweis auf die ‚B. der Weisheit' (paed. 2, 113, 3; in der apokr. Literatur des NT ist Buntheit des Kleides Jesu m. W. bisher nicht nachgewiesen); Schamhaftigkeit ist die ‚blumenhafteste' Farbe (paed. 3, 64, 1); die Kinder sind die ‚B. der Ehe', vom göttlichen Gärtner von den Fluren des Fleisches gepflückt (ebd. 2, 71, 2); ein zerknirschtes Herz ist für Gott Kranz, Rauchopfer, Duftspende u. Blumenangebinde (ebd. 3, 90, 4); Pantainos war eine Biene, die aus den B. der prophetischen u. apostolischen Wiesen Honig zog (strom. 1, 11, 2). Tert. fragt: ‚Was hast du mit der todgeweihten B. zu schaffen? Du hast ja die B. aus dem Reis Jesse ..., die unversehrte, unverwelkliche, ewige B.' (cor. 15). Cypr. sieht in den virgines sacrae die ‚Blüten unter den Gewächsen der Kirche' (hab. virg. 3). Ambr. möchte die Jesusworte Lc. 12, 27f in einem tieferen Sinn auf die Engel beziehen, die ‚Blüten dieser Schöpfung'; der Christ dürfe hoffen, eines Tages im Himmel wie sie ‚gekleidet' zu sein (exp. in Lc. 7, 126); die Stelle Cant. 2, 1 wird als Aussage Christi verstanden, der Einfachheit, Demut, Zerknirschung liebe (virginit. 51); gutriechende Dinge nenne man gerne ‚Blumen' (hex. 5, 2, 6). Eine gefallene virgo sacra apostrophiert PsAmbr. mit den Worten: eras virgo in paradiso Dei, utique inter flores ecclesiae (laps. virg. 6). Hieron. spricht von den ‚B. der Hl. Schrift' von denen Laeta täglich ein gewisses Pensum pflücken solle (ep. 107, 9); in einem Nachruf gebraucht er die Wendung: epitaphii huis flores spargere (ep. 60, 1, 2); ein junges Mädchen soll nicht unbehütet in die Öffentlichkeit gehen, denn: cito flores pereunt, cito violas et lilium et crocum pestilens aura corrumpit (ep. 108, 9). Greg. Naz. sagt einmal: Schnee gehört zum Winter, das weiße Haar zum Greis, die Blume zum Frühling; aber es gibt keine Regel ohne Ausnahme (carm. 1, 2, 1, 700/4 [PG 37, 575]). Die Passio ss. Dativi etc. nennt die Martyrin Victoria ‚flos virginum' (StT 65, 63, 6 Franchi). Boeth. formuliert: ‚das Jahr schmückt das Antlitz der Erde mit B.' (cons. 2, 2). Von der ‚Blüte der Jugend' reden zB. die Grabschriften ILCV 1676, 7; 4341, 3; 4754, 1; von der ‚Blüte des Körpers' spricht ILCV 4809. — Hierher gehören auch die Schilderungen des Paradieses. Wichtig ist besonders Pass. Perpet. 11: ‚Indem wir so von den vier Engeln getragen wurden, öffnete sich uns ein weiter Raum wie ein Lustgarten; darin waren Rosenbäume u. Blumen aller Art.' Vgl. ferner Apc. Petri 14f; Carm. ad Flav. 190/212; Claud. Mar. Vict. aleth 1, 234 (CSEL 16, 1, 372); ILCV 316, 6; oben Sp. 451. Zur Idyllisierung der Paradiesesvorstellungen im 3. Jh. vgl. F. van der Meer, Majestas domini (Rom 1938) 34.

b. Kult, Kunst. Die Christen bringen im 3. Jh. u. später neben anderen Naturaloblationen auch Blumen zum Altar; das ergibt sich aus Hippol. trad. ap. 28, 7 (55 Dix; 115 Hauler), aber auch aus dem Mosaik der Basilika von Aquileja (La basilica di Aquileia [Bologna 1933] tav. 29; 41, 1. 4; 41, 3; dazu H. Lietzmann: ZNW 21 [1921] 249/252). Aug. civ. D. 22, 8, 14 erzählt von einer Bekehrung, die durch die Wunderkraft der so geopferten u. geweihten B. bewirkt wurde (CSEL 40,2 605f). Ähnliche Wunderkraft rühmt er B. nach, die auf Märtyrerreliquien niedergelegt waren (ebd. 22, 8, 11, [604f]). — Blumen werden zum Schmuck der christlichen Gotteshäuser u. Märtyrerkapellen, ihrer Türen, Wände u. Altäre verwendet (Hier. ep. 60, 12, 4; Paulin. Nol. 14, 108/15; Prud. perist. 3, 201/10; Greg. Tur. glor. conf. 50; Venant. Fortun. carm. 8, 12). — Wie die Heiden so legen auch die Christen ihre Gräber oft in Gärten vor der Stadt an; daher erscheinen auf Grabschriften Ortsangaben wie zB. ‚in horto Metrodori' (CIL 3, 220). Für den Schmuck der Gräber waren wie bei den Heiden viele B. erforderlich; vgl. Prudent. cathem. 10, 169/72: Nos tecta fovebimus ossa violis et fronde frequenti. Daher wird verständlich, daß Constantinus für das Coemeterium Balbinae in Rom einen fundus rosarius stiftet (G. B. De Rossi: Bull 1867, 4). Eine gewisse Reserve gegenüber der verschwenderischen Ausstattung der Gräber mit B. äußert Ambr. obit. Valent. 56: ‚non ego floribus tumulum eius aspergam, sed spiritum eius Christi odore perfundam. Spargant alii plenis lilia calathis, nobis lilium est Christus.' Ähnlich Hieron. ep. 66, 5, 3: ‚ceteri mariti super tumulos coniugum spargunt violas, rosas, lilia, floresque purpureos et dolorem pectoris his officiis consolantur.' Über den gemalten Blumenschmuck der christlichen Zömeterien vgl. Leclercq 1694f; über Blumendarstellungen auf den Mosaiken Berchem-Clouzot XXXV. Blumen als Attribute von Heiligen kommen innerhalb des christl. Altertums m. W. noch nicht vor. Die Rose, die Serena auf dem Stilicho-Diptychon graziös in der Rechten hält, ist wohl nicht allein Hinweis auf die hohe Würde der Dame (Rose als kaiserliche Blume), sondern zugleich modisches Zubehör im Sinne des oben Sp. 448 angeführten Klearchostextes (Delbrueck, Dipt. Taf. 63; Volbach, Elfenb. nr. 63).

c. Magie. Die christl. Magie bedient sich bei ihren Praktiken ebenso wie die heidnische der B. der Jahreszeit. Vgl. zB. PGM 13, 1013, Kropp 47, 16, 14.

d. Isidor. Isidor äußert sich über die B. folgendermaßen: ,Flores nominati quod cito defluant de arboribus, quasi fluores, quod cito solvantur. In his duplex gratia: coloris et odoris. Austro enim flores solvuntur, Zephyro fiunt (or. 17, 6, 21).

K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum (1940). – Blümner, Röm. Priv. 84/9. – H. Bonnet, Reallexikon der ägypt. Religionsgeschichte (1952) 120f. – L. Fonck, Streifzüge durch die bibl. Flora (1900). – H. Haag, Bibellexikon (Einsiedeln 1952) 249. – G. Lafaye, Art. Hortus: DS 3, 1 276/93. – H. Leclercq, Art. Fleurs: DACL 5, 2, 1693/99. – F. Olck, Art. Gartenbau: PW 7, 768/841. *Th. Klauser.*

Blut.

A. Nichtchristlich. Der primitiven Anschauung gilt das B., dessen Verlust den Tod des Menschen zur Folge hat, neben dem Atem als Hauptträger des Orenda, der Lebens- u. Seelenkraft, bzw. als mit dieser Kraft identisch. Für die Etymologie von αἷμα, das man definieren kann als ,ein Ding, dem die Kraft, Scheu u. Ehrfurcht zu erwecken, latent innewohnt', s. Porzig: Indogerm. Forschungen 42 (1924) 258; der Plural αἵματα ist ,orendistisch' zu erklären (Havers: Festschrift Kretschmer [1926] 39ff). Bei den vielfachen aus dieser Ansicht hervorgehenden Verwendungsweisen des Blutes in Kult u. Aberglauben unterscheidet man am besten nach Fr. Pfisters Einteilung der Kulthandlungen (Rel. 180f; auf das B. bezogen: DLZ 51, 2402) vier Momente: a) die euergetische, stärkende Verwendung des B.; b) die kathartisch-apotropäische, wonach entweder das vorhandene Böse fortgeschafft oder künftigem Übel vorgebeugt wird; c) die sakramentale, wonach man entweder durch Aufnahme des B. die eigene Kraft zu erhöhen sucht oder sich mit anderen Kräften (mit der Gottheit oder mit anderen Menschen) vereint; d) die analogische, die zu magischen Zwangshandlungen führt. Nicht zu übersehen ist, daß die Einteilung nicht immer glatt durchführbar ist, weil bei der Entstehung eines Kultbrauchs oder einer Vorstellung mehrere Momente mitgewirkt haben können u. weil in manchen Fällen der ursprüngliche Sinn einer Handlung stark umstritten ist.

I. Griechen. 1. Volksglaube, Kult u. Aberglaube. Wenn man auch den homerischen Begriff des θυμός, d. i. der Lebenskraft, die beim Tode untergeht, nicht geradezu mit Th. Gomperz (Griech. Denker 1² [1903] 200) u. Rüsche 22/56 als ,Blutrauchseele' fassen möchte, so ist doch die starke Verbundenheit von B. u. Lebenskraft für das Epos unbezweifelbar, weshalb denn auch der Bluttrunk den Schatten im Hades den θυμός wiedergibt (s. u. Sp. 461; vgl. auch Hom. hymn. Apoll. 361f: λεῖπε δὲ θυμὸν / φοινὸν ἀποπνείουσ' ὃ δ' ἐπηύξατο Φοῖβος 'Απόλλων; s. Pfister, Rel. 140f u. die Lit.-Übersicht ebd. 141f; weiteres *Seele). Besonders in der Tragödie findet sich die Ansicht vertreten, daß in dem B. des Ermordeten die zürnende Seele haust (ausführliche Besprechung Rüsche 86/111). Diese Vorstellung liegt der Praxis der Mordsühne (s. u. Sp. 463) zugrunde, sowie den Trennungsriten, die die Zerstörung der Kraft des Ermordeten bezwecken, wie etwa dem μασχαλισμός, wobei man die ἐξάργματα, d. h. die äußersten Enden der Körperglieder abschneidet, sie zu einer Kette aufreiht u. diese dem Ermordeten um den Hals hängt (Hauptstellen: Aeschyl. choëph. 439; Soph. El. 445; Phot. u. Suid. s. v. μασχαλίσματα; s. Rohde, Psyche 1⁹/¹⁰, 322/6; Rüsche 101f; Pettazzoni: StMStR 1 [1925] 218ff; 2 [1926] 278ff). In denselben Kreis gehört das Abwischen des Mordblutes am Haupte des Erschlagenen (Anspielung Od. 19, 92: μέγα ἔργον, ὃ σῇ κεφαλῇ ἀναμάξεις; s. Eustath. zSt.; Herod. 1. 155; Soph. El. 446; Rohde, Psyche 1⁹/¹⁰, 326; Rüsche 101f). So leckt Jason (Apoll. Rhod. 4, 477/9) dreimal B. von der Wunde des getöteten Apsyrtus ab u. speit es dreimal aus (ebd. auch μασχαλισμός u. das ἀναμάσσειν; weiteres hierzu Eitrem 418).

a. Euergetische Verwendung. Diese Bedeutung hat das B. vor allem beim *Opfer, wie am deutlichsten am Blutopfer an die Toten zu erkennen ist (Eitrem 416ff, der aber den Totenkult, aus dem er fälschlich, vgl. PhW 1920, 645/53, den ganzen Opferritus überhaupt herleitet, zu ausschließlich als Ursache auch für die kultische Verwendung des B. annimmt). Die Entwicklung ist vermutlich mit Eitrem 421 so zu denken, daß erst das B. auf den Toten selbst gegossen wurde (wie denn Patroklos Il. 23, 34 ,geradezu in geronnenem B. eingebettet' liegt), sodann auf den Scheiterhaufen u. schließlich in das Grab oder auf den Grabhügel. Es handelt sich bei diesem Blutopfer (αἱμακουρία) zunächst um ein Wiedervermitteln der verlorenen Lebenskraft; besonders deutlich Eur. Hecabe 536f, wo Neoptolemos bei der Opferung der

Polyxena zu dem Schatten des Achilles spricht: ἐλθὲ δ' ὡς πίῃς μέλαν / κόρης ἀκραιφνές αἷμ', ὅ σοι δωρούμεθα, u. beim Bluttrunk der Schatten Od. 11, wodurch diese für einige Zeit den θυμός wiedererlangen (nach M. Nilsson, History of Greek Rel. [Oxf. 1925] 141 ist hier vom Blutopfer auszugehen, während die Wiedererlangung des θυμός als rationalistische Erklärung Homers hinzutritt). Denselben Sinn hatte ursprünglich das bei Trauerfällen geübte Kratzen u. Schlagen, bis das Blut floß, das sowohl Solon wie das Zwölftafelgesetz verboten (Plut. Sol. 21; Cic. leg. 2, 59; Pfister: PW 11, 2182). Von hier aus wird der Blutdurst der chthonischen Götter verständlich (Hekate heißt zB. αἱμοπότις; s. Eitrem 423f; Stengel, Opferbr. 24), besonders der Erinyen (Aesch. Agam. 1188/9; id. choëph. 577f; id. Eumen. 183f. 264; s. Gruppe, Mythol. 775_{10}), die ursprünglich die rachedurstigen Totenseelen selbst sind u. die auch das Blut des lebenden Mörders trinken (Aesch. Eumen. 264; Rüsche 76/8). Über das spätere Aufhören des Blutopfers an die Toten (schon im 5. Jh. ist die χοή das gebräuchliche Totenopfer; nur etwa an den Gräbern der für das Vaterland gestorbenen Helden bleibt das Blutopfer bestehen, zB. in Plataeae: Plut. Arist. 21) s. Stengel, Opferbr. 143; Eitrem 419. Das Vergießen von B. beim Eidopfer mag zT. aus dem für die chthonischen Götter bestimmten Blutopfer entstanden sein (nach Eitrem 422 wäre das die einzige Ursache; s. auch Stengel, Kultusalt. 136/8); daneben aber weisen viele Einzelheiten hier in die Richtung der sakramentalen Wirkung des B. (s. u. Sp. 465). Dagegen gehört hierher das Bestreichen der Altäre mit Blut (αἱμάσσειν τοὺς βωμούς; Gruppe, Mythol. 728_7; Nilsson 139; Stengel, Opferbr. 18f; Eitrem 434f; das gebotene Material bedarf genauerer Sichtung). Nach Eitrem handelt es sich auch hierbei um einen Rest des Totenkultus u. des Blutopfers am Grabe, wobei man, nachdem das Blutopfer auch für die Himmelsgötter gebräuchlich wurde, wenigstens das B. den Dämonen des Ortes überließ; Stengel nimmt kathartischen Sinn an (Versöhnung der μῆνις der Toten); für die Annahme euergetischer Wirkung tritt mit Recht Nilsson (vgl. PW 11, 2183) ein. Für die Himmelsgötter waren Blutspenden nie gebräuchlich (Stengel, Opferbr. 30; außer im Zauber: Opferung des B. einer weißen Taube an Aphrodite: PGM IV 2892ff); wenn Demeter diese erhielt, so galten sie ursprünglich der Ge (Stengel aO. 31). — Im Aberglauben finden sich manche Gebräuche, die aus der stärkenden Wirkung des B. zu erklären sind, so die Fruchtbarkeitserhöhung der Felder durch Sprengen von B. (Plin. n. h. 17, 266), besonders von Menstruationsblut (ebd. 28, 77; Geopon. 12, 8, 5; Pallad. re rust. 1, 35, 3; s. Wunderlich 11). Auch wenn das B. als Ingredienz von Zaubermitteln auftritt, handelt es sich um Krafterhöhung. So wird PGM IV 2878 bei einem Mondzauber ein Bild der Hekate angefertigt u. in das B. von *βιαιοθάνατοι getaucht. Oft wird mit B. geschrieben (PGM XII 145f wird eine Hermesfigur mit Wachtelblut gezeichnet) oder B. als wirksamste Ingredienz der Zaubertinte benutzt (Eitrem 448f; so werden PGM IV 2206/10 [vgl. 2145/8] Homerverse mit Myrrhe u. dem B. einer gewaltsam Verstorbenen auf ein Lorbeerblatt geschrieben; s. auch Dölger, Sol. sal.[2] 360). Ein Zauberring wird mit Natron u. Wasser abgewaschen u. sodann in das B. einer weiblichen βιαιοθάνατος eingetaucht (PGM IV 2884ff). — Als Hauptträger der Lebenskraft hat das B. indessen nicht nur krafterhöhende, sondern auch schädliche oder gar tödliche Wirkung. Das B. der Erschlagenen kann wahnsinnig machen (schon Il. 22, 70; weiteres s. Rüsche 88/93) oder töten, wie das, allerdings vergiftete, B. des Nessos den Herakles tötet. Wolfsblut macht verrückt (Cyranid. 2, 11, 2; s. weiter Eitrem 450/2). Die tödliche Wirkung des Stierblutes (Themistokles: Plut. v. Them. 31 u. ö.; Psammenitus: Herod. 3, 15) ist noch nicht befriedigend erklärt (Eitrem 451_1; Nilsson 513; W. R. Halliday, Greek divination [1913] 106; Wiedemann 68f; am wahrscheinlichsten H. Führer: RhMus NF 91 [1942] 193/9, nach dem es sich um ein Ordalgift handelt).

b. Kathartische Verwendung. Weit verbreitet ist auch die Verwendung des B. als Reinigungsmittel. Die Vorstellung der kathartischen Wirkung ist aus der euergetischen abzuleiten (s. Pfister: PW 11, 2148): die stärkende, heiligende Kraft des B. sichert denjenigen, der es erhält, u. befriedigt die bösen Dämonen, die es so unschädlich macht. Zunächst ist hier die Mordreinigung zu erwähnen, wobei ‚Blut durch Blut abgewaschen wird' (Eur. Iph. Taur. 1223f). Der zugrunde liegende Gedanke ist wohl dieser, daß die Seele des Ermordeten durch das bei der Reinigung vergossene B. eine dingliche Entschädigung (so Rüsche 106) für den eigenen Verlust an B. (Lebenskraft) erhält. Unrichtig hierzu Wunderlich 20f, die indessen zu Recht betont, daß B. nicht primär reinigend ist. Der bekannteste Fall ist die Reinigung des Orestes durch Apollo mit Ferkelblut in Delphi (Aesch. Eumen. 283). Ebenso reinigt Circe Jason u. Medea

(Apoll. Rhod. 4, 707ff); hier kommt die Fortschaffung der *λύματα* am Ende der Reinigung dazu; so betrachtet Aias die Fortwaschung des blutigen Schmutzes als Beendigung seines Wahnsinns (Soph. Ai. 655; vgl. dazu Il. 1, 313f u. Od. 22, 491ff). Beim lustrum condere handelt es sich ursprünglich um dasselbe (Deubner: ARW 16 [1913] 127/36). Unrichtig zur ganzen Frage Stengel, Opferbr. 28_1. Vgl. Eustath. in Od. 22, 481 (p. 797): ‚Daß es auch eine Reinigung durch Blut gab, zeigen die Erzählungen, so die von den Mördern, die in Blut gewaschen u. dadurch rein wurden' (s. weiter Eitrem 436f, der hier wieder vom Totenkult ausgeht). Auch nach einem gesetzlich gestatteten Mord war die Reinigung, die sich ja nur auf die Tatsache der Befleckung mit B. ohne Rücksicht auf ethische Motive bezog, unerläßlich (Rohde, Psyche $2^{9/10}$, 71f; Wächter 74; Schwenn 27; Stengel, Kult. 138ff). Hierbei sind auch die *ἐγχυτρίστιαι* zu erwähnen, die die *ἐναγεῖς* reinigten, indem sie das vergossene B. der Opfertiere auf sie ausgossen (Plat. Min. 315C; Etym. magn. 313, 41; Eitrem 437). Eine Reaktion gegen die Sitte findet sich bei Heraklitus (frg. B5 Diels): ‚Reinigung von Blutschuld suchen sie vergeblich, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte.' Um die kathartische, u. zwar die dämonenvertreibende Wirkung handelt es sich auch bei dem B., das man den Epileptikern (*Epilepsie) zu trinken gab (vgl. Hippocr. morb. sacr. 1, der diese Sitte verwirft; Aretaeus 1, 312 Kühn, der sich ebenfalls polemisch äußert; öfter bei röm. Schriftstellern: Cels. 3, 23; Plin. n. h. 28, 4; Min. Fel. 30, 5; Tert. apol. 9, 10). Man bestrich auch ihr Gesicht mit Menschenblut (Plin. n. h. 29, 34) oder benetzte ihren Mund damit (Alex. Trall. 1, 15 p. 559 Puschm., der ebd. auch eine kompliziertere Methode angibt). Wenn dabei in Rom besonders B. von Gladiatoren (d. h. von **βιαιοθάνατοι*) zur Verwendung kam, so mag dabei der Gedanke mitgewirkt haben, daß das B. dieser durch eine andere Ursache als Alter oder Krankheit aus dem Leben fortgerissenen Menschen besonders kräftig war (so wohl Plin. 28, 34; s. Wiedemann 59; weiteres hierzu aus anderen Kulturkreisen O. v. Hovorka-A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin 1 [1908] 85f; 2 [1909] 882; Strack 43ff; Wunderlich 8f); somit tritt hier neben der kathartischen Wirkung die stärkende auf. Auch B. von Tieren kam hier vielfach zur Verwendung, zB. von Wieseln (Cyranid. 2, 2, 8), Seehunden (ebd. 2, 21, 9), Schafen (Plin. n. h. 30, 88; weiteres Material Eitrem 442f) u. besonders von Schweinen (Orth: PW 2A, 812). Auch bei der Heilung des Wahnsinns, mit dem für die antike Anschauung die Epilepsie nahe verwandt ist, wird B. angewandt, zB. das B. des Maulwurfs (Plin. n. h. 30, 84; über Verwendung von Tierblut bei anderen Krankheiten s. Eitrem 443/6; Wunderlich 8). Im offiziellen griech. Kult ist Bestreichung mit B. von untergeordneter Bedeutung. Eitrem (439) führt nur einen auf Kyrene bezüglichen Brauch an (Ael. frg. 44 Hercher). Ob es sich bei der Geißelung der Knaben am Altar der Artemis Orthia zu Sparta (Pausan. 3, 16, 9 u. ö.) zunächst um einen kathartischen Ritus handelt, wie zB. Windisch meint, ist, weil der Sinn dieser Kulthandlung immer noch stark umstritten ist, nicht sicher zu sagen; nach der Vermutung von Schwenn (96/103) liegt hier eher eine sakramentale Handlung vor, nämlich der Vollzug eines Blutbundes mit der Göttin. Dagegen hat die Verwendung von B. bei der Einweihung in die eleusinischen Mysterien sicher kathartischen Sinn. Von hervorragender Bedeutung wird dagegen das B. als Reinigungsmittel in den späteren Mysterienreligionen; hier sind vor allem der ‚dies sanguinis' (24. III.) u. die Taurobolien u. Kriobolien der *Attismysterien (s. Hepding, Attis 158ff) sowie die Bluttaufe in den Kulten des *Mithras u. vielleicht auch der Bendis (s. P. Foucart: Mélanges Perrot [Par. 1902] 101) zu erwähnen. In den vielen auf Schwangerschaft, Geburt u. Hochzeit bezüglichen kathartischen Riten scheint das B. keine Verwendung gefunden zu haben. Im öffentlichen Leben findet sich die Reinigung durch B. zunächst in der attischen *ἐκκλησία*, wo am Anfang der Versammlung durch den *περιστίαρχος* B. im Kreise herumgespritzt wurde (Aristoph. Acharn. 43 mit den Schol.; Nilsson 95f; Eitrem 177); weiter in Fällen, wo die zu reinigende Menge durch die Glieder eines zerrissenen Tieres hindurchgeht, wie bei der Reinigung des böotischen Volkes (Plut. quaest. Rom. 111, 290D) u. des mazedonischen Heeres (Curt. 10, 9, 12; Liv. 40, 6 nach Polybius; s. Nilsson 92/7); vgl. auch Apollod. 3, 13, 7 u. Herod. 7, 39. Von der Reinigung eines Tempels mit B. ist in der Inschrift Ditt. Syll.² 587, 127ff die Rede. Besonders deutlich ist der Sinn dieser Handlung, wenn es sich um eine Stelle handelt, wo eine Leiche gelegen hat (ebd. 587, 120ff; weiteres s. Stengel, Kult. 145). Über B., apotropäisch gegen böses Wetter angewandt, s. W. Fiedler, Antiker Wetterzauber (1931) 80f.

c. Sakramentale Verwendung. Bei der Verwendung des B. seiner sakramentalen Wirkung

wegen sind drei Fälle zu unterscheiden (vgl. RGG[2] s. v. Mahlzeiten): 1. Erhöhung der eigenen Kraft durch Trinken von B.; auch hier handelt es sich zunächst um die stärkende Wirkung. In dieser Absicht trinkt man das B. des erschlagenen Feindes (Herodt. 4, 64: Skythen; Amm. Marc. 31, 16, 6). Besonders dient der Bluttrunk zur Gewinnung der Weissagungsgabe. So prophezeit die Priesterin des Apollo Deiradiotes zu Argos einmal im Monat nach vorherigem Bluttrinken (Pausan. 2, 24, 1). Ochsenblut tranken die Priesterinnen der Gaia Eurusternos zu Aigira in Achaia; nach Plin. n. h. 28, 147 zur Gewinnung mantischer Kräfte, was das ursprüngliche sein wird (Eitrem 453), während es sich nach Pausan. 7, 25, 13 um ein Ordal zur Feststellung ihrer Keuschheit handelt. Zu erwägen wäre, ob nicht auch das Bluttrinken des Tiresias (Od. 11), der ja nicht durch das B. seinen *θυμός* wiederzubekommen braucht, hierher gehört, zumal ebd. 147f betont wird, daß die Seelen, die vom B. getrunken haben, die Wahrheit sprechen; vgl. auch Philostr. her. 197 (195 Kayser): ‚am wenigsten lügen die Seelen bei Blut u. Opfergruben'. Nach Strabo weissagen die kimbrischen Priesterinnen aus B. (6, 294). — 2. Verbindung mit anderen Kräften vermittels des Blutes. Daraus erklärt sich das Blutbündnis. Da wird entweder B. buchstäblich ausgetauscht (zB. Herodt. 1, 74; 4, 70) oder von demselben Wesen herkommendes B. durch alle Teilhaber in irgendeiner Form aufgenommen, meistens durch Trinken in Wein (Herodt. 3, 11; besonders bei Verschwörungen; klassische Stelle Sallust. Catil. 22, 1; s. dazu F. J. Dölger, ACh 4 [1934] 207/10). Damit verwandt sind verschiedene beim Eidopfer gebräuchliche Handlungen; so die Gewohnheit, B. in einen Schild zu gießen, worin die Schwörenden die Hände eintauchen (Aeschyl. Sept. 42ff; Xen. anab. 2, 2, 9), oder der Plut. Publ. 4 mitgeteilte Ritus, wobei ein Mensch geschlachtet, sein B. gespendet u. seine Eingeweide durch die Mitschwörenden berührt werden (eine andere Möglichkeit der Erklärung s. unten d). Eine abgeleitete Form liegt vor, wenn man zu Andania (Ditt. Syll.[2] 736, 2) bei der Mysterienweihe die Einzuweihenden B. u. Wein in das Opferfeuer spenden läßt (Eitrem 422). — 3. Herstellung einer Kommunion zwischen Gott u. Mensch, die Grundlage des Speiseopfers; s. *Opfer.

d. Analogische Verwendung. Um Analogiehandlungen geht es, wenn beim Eidopfer eine magische Identifikation zwischen dem Schwörenden u. dem Opfertier stattfindet, wodurch dem Meineidigen dasselbe Los gesichert wird wie dem Opfertier (Il. 3, 299/301, wo der Wein natürlich die Stelle des Blutes vertritt; weiteres s. Eitrem 423). Vielleicht ist auch die Eintauchung der Hände in B. (s. unter c 2) so zu erklären; vgl. P. Groeneboom, Aeschylus' Zeven tegen Thebe [Groningen 1938] 91). Verwendung von B. im Analogiezauber, zB. im Regenzauber, scheint es in der Antike nicht zu geben.

2. Philosophie u. Medizin. Die Kernfrage ist hier das Verhältnis des Blutes zur Lebenskraft bzw. zur Seele, wofür Rüsche 112/307 das Wesentliche zusammengestellt hat. Zunächst sind hier Empedokles, Kritias u. die bei PsHippocr. nat. hom. 2 erwähnten unbekannten Ärzte zu nennen, die das B. als mit der Seele identisch betrachten (für Empedokles s. auch unten). Weiter sind in den betreffenden Theorien zunächst zwei Hauptlinien zu unterscheiden, die auf Anaximenes mit seiner Lehre von der Luft als der Seele des Weltalls u. des Menschen (a) u. auf Heraklit, für den das Feuer Urstoff u. Lebenssubstanz ist (b), zurückgehen. a) Nach Diogenes v. Apollonia nimmt das B. die in der Luft enthaltene Lebens- u. Seelenkraft in sich auf u. führt diese in den Adern durch den Körper (Rüsche 112/7). PsHippocr. morb. sacr. läßt das aus der Atemluft stammende Seelenpneuma mit dem B. die Adern durchströmen, wodurch das B. zum Seelenträger wird (Rüsche 117/24); gleichartig PsHippocr. *Περὶ φυσῶν*, wo indessen das B. selbst, nicht das Pneuma, Träger von Verstand u. Bewegung genannt wird (Rüsche 124/7). — b) Zur zweiten, an Heraklit anknüpfenden Reihe ist Empedokles insoweit zu rechnen, als er dem Element der Wärme im B. die größte Bedeutung beilegt (Rüsche 129/32). Sein Einfluß zeigt sich in der sizilischen Ärzteschule, die durch Philistion auf Platons Ausführungen im Timäus eingewirkt hat. Nach diesem beruht das Leben zunächst auf ‚Feuer' u. ‚Pneuma' (77A); das B. im Menschen ist ‚Quelle der Wärme' (79D). Dagegen scheint es nicht statthaft, mit Rüsche 155f für Plato schon eine Verdampfung des Blutes anzunehmen. Nahe damit verwandt sind die Ausführungen von PsHippocr. de corde, die zwischen den beiden Richtungen eine vermittelnde Stellung einnehmen (Rüsche 164/75). Nach der letztgenannten Schrift wird die organische Wärme, die die Lebens- u. Seelenkraft ausmacht, aber nicht aus dem B. stammt, durch die Atemluft sowohl temperiert wie ernährt. Dasselbe gilt in der Hauptsache für das jedenfalls aus pythagoreischen Kreisen stammende Fragment Diog. Laert.

8, 25/33 (ebd. 175/88; nach Rüsche ein Jungpythagoreer des 4. Jh.; s. die ausführliche Besprechung durch W. Wiersma: Mnemos 3, 10 [1941] 97/112). Hier wird 30 eine Nahrung der Seele durch das B. behauptet; ohne Grund nimmt Rüsche 185 auch hier an, daß der Blutdampf gemeint sei. Aristoteles kennt wahrscheinlich als erster (s. W. Wiersma, Die aristotelische Lehre vom Pneuma: Mnemos 3, 11 [1943] 102/7) ein innerorganisches, aus dem B. aufsteigendes Pneuma, das das Lebensfeuer ernährt, wodurch die seelische Verfassung durch den Zustand des B. beeinflußt wird (Rüsche 188/250). Diokles v. Karystos, der ebenfalls eine Pneumabildung aus der Verdampfung des B. kennt, folgt hier eher dem Peripatos (so Wiersma 102/3; für die Chronologie s. W. Jaeger, Diokles v. Karystus [1938] 1ff) als der sizilischen Ärzteschule (so M. Wellmann, Fragmente griech. Ärzte 1 [1901] 78; Rüsche 142/64). Auch nach der Stoa entsteigt dem B. eine warme Ausdunstung (*ἀναθυμίασις*), die den feurigen Bestandteil des Seelenpneumas liefert; aber erst bei der Geburt wird diese Ausdunstung durch Hinzutritt der kalten Luft zur *ψυχή* (Rüsche 250/75; s. *Beseelung). Auch hier wirkt, wenigstens nach der älteren Stoa, die Luft nur kühlend (Rüsche 264/7). Die von der Stoa beeinflußte pneumatische Ärzteschule nimmt ein den ganzen Körper durchziehendes Pneuma an, das, als Lebensprinzip betrachtet, *πνεῦμα ζωτικόν*, als Seelenkraft *πνεῦμα ψυχικόν* heißt, von dem Atempneuma zu unterscheiden ist u. sowohl durch die Reibung der Atemluft belebt u. temperiert, wie durch die Blutverdampfung ernährt wird (Rüsche 275/85). Die etwas komplizierteren Ausführungen des Galen, der ebenfalls stoisch orientiert ist, nehmen ebenso ein von der Atemluft zu unterscheidendes *πνεῦμα σύμφυτον* oder *ἔμφυτον* an, das durch das Atempneuma sowohl gekühlt wie ernährt wird, daneben auch aus der Blutverdunstung seine Nahrung zieht (Rüsche 285/302).

II. Rom. a. Euergetische Verwendung. Verschiedene Kultbräuche zeigen die Verwendung des B. mit Rücksicht auf seine stärkende Wirkung. Das deutlichste Beispiel ist die Bestreichung der Grenzsteine mit Lämmerblut an den Terminalia (23. Febr.; Ovid. fast. 2, 655; richtig hierzu Deubner bei Chantepie 2, 436; an Verbindung mit dem Totenkult denkt wieder Eitrem 430f). Um dasselbe handelt es sich bei der Opferung des Oktoberrosses; der Schwanz des am 15. X. getöteten Pferdes wurde im Laufe zur Regia gebracht, wo man das herausfließende B. auf den Herd träufeln ließ (Fest. p. 190 Linds.; Wissowa, Rel.[2] 145); das B. ist hier ,ein Heiltum, das dem königlichen Herde, dem wichtigsten der Gemeinde, segensreiche Kräfte vermitteln soll' (Deubner aO. 424). Der ursprünglich entsühnenden Wirkung der porta triumphalis mag die Vorstellung zugrunde gelegen haben, daß das siegreich zurückkehrende Heer u. im besonderen der imperator ,geladen sei mit dem Mana aus dem B. von Tausenden Erschlagenen' (H. Wagenvoort, Roman Dynamism [Oxf. 1947] 164; ebd. 167 die wahrscheinliche Hypothese, daß das Gesicht des Triumphators ursprünglich mit B. bestrichen war). An den Palilien wurde neben der Asche der an den Fordicidia aus trächtigen Kühen herausgenommenen Kälber u. außer Bohnenstroh auch das B. des Oktoberrosses zur Fruchtbarkeitserhöhung der Felder ausgeteilt (Eitrem 449). Um die euergetische Wirkung handelt es sich auch bei einer Anzahl abergläubischer Gebräuche, so bei der Bestreichung der Türpfosten mit einer Mischung von Hyänenblut u. Polenta gegen die ,magorum artes' (Plin. n. h. 28, 104) oder bei der Bespritzung der Hausmauern mit Hundeblut gegen Behexung (ebd. 30,82). Wer B. des Basilisken bei sich trägt, wird bei Behörden u. Göttern erhört u. ist selbst von jeder Behexung frei (ebd. 29, 66; s. auch *Amulett Sp. 405). Bei dem Brauch, feige Soldaten zur Ader zu lassen (Gell. 10,8), handelt es sich nach Wagenvoort 148, 2 um eine Bestrafung durch Verlust von Mana.

b. Kathartische Verwendung. Die Verwendung des Blutes zu kathartischen Zwecken hat für Rom nicht gleich große Bedeutung wie für Griechenland. Wenn bei den Lupercalien die Stirn der beiden Jünglinge mit einem blutigen Messer berührt u. sodann mit in Milch getränkter Wolle abgewischt wird (Plut. qu. Rom. 21), so handelt es sich hier nicht um eine ursprünglich römische Sitte, sondern um ein Eindringen hellenistischer Kathartik (Deubner: ARW 13 [1910] 481/508 u. bei Chantepie 2, 428). Bei der Teilung des Haares der röm. Bräute mit einem Speer, der in den Körper eines erschlagenen Gladiators gestochen war, scheint die Möglichkeit einer Stärkung durch die Berührung mit dem B. nicht ausgeschlossen (über die hasta caelibaris berichten Ovid. fast. 2, 559/60; Plut. qu. Rom. 87; Arnob. 2, 67; Fest. p. 55 Linds.; H. J. Rose, The Roman Questions of Plutarch [Oxf. 1934] 205 u. J. G. Frazer zu Ovid aO. haben apotropäischen Sinn angenommen: Beschützung der Braut gegen böse Geister, die im Haare anwesend gedacht wurden; s. auch Wagenvoort aO. 45_4).

Dagegen mag die Bestreichung mit Bohnensaft statt mit B. am 1. III. zu Ehren des Mars apotropäische Bedeutung haben (vgl. Joh. Lyd. mens. 4, 42 [99 Wünsch]; Eitrem 439f). Wenn ein Wahnsinniger sich mit einem Ferkelopfer entsühnen soll (Plaut. Menaechm. 292, 314), handelt es sich höchstwahrscheinlich um eine griechische Sitte (s. oben I 1b). Dasselbe ist wohl zu sagen von abergläubischen Gebräuchen mit kathartischem Sinn: man berührt gegen Ungeziefer im Garten die Pflanzen mit blutigen Zweigen (Plin. n. h. 19, 180; so wird nach Geop. 2, 42, 4 Unkraut vertrieben, indem man das Grundstück mit dem B. eines Hahnes besprengt). Für die krankheitvertreibende u. stärkende Wirkung des Gladiatorenblutes s. oben I 1b; das Material bei Dölger, Gladiatorenblut.

c. Sakramentale Verwendung. Das wenige, das über die sakramentale Verwendung des Blutes bei den Römern zu sagen ist (Blutbündnis), s. oben I 1c.

III. Altes Testament. Wie stark auch hier das B. als Hauptträger der Seelenkraft angesehen wird, erhellt aus Lev. 17, 11: ‚Des Fleisches Seele (bzw. Leben: nepheš) ist im B.', was so zu verstehen ist, daß die nepheš, die niedere Seele, die hauchartig ist u. sich im Innern des Körpers aus dem Atem bildet, sich dort auch mit dem B. verbindet (für den Begriff nepheš s. J. Schwab, Der Begriff der nepheš in den hl. Schriften des AT [1913]; M. Lichtenstein, Das Wort nepheš in der Bibel [1920]; Rüsche 309: ‚Prinzip der leiblich-animalischen Lebenskraft u. ihrer Triebe sowie des mit der Lebenskraft enger oder loser zusammenhängenden Affektlebens in den Regungen des Fühlens u. Wünschens, Begehrens u. Strebens'). Heißt es dagegen Lev. 17, 14 u. gleichartig Dtn. 12, 23, die nepheš sei das B. selbst, so ist das so zu verstehen, daß B. u. nepheš sich treffen in dem gemeinschaftlichen Begriff ‚Lebenskraftstoff' (Rüsche 327). Unter Einfluß dieser Ansicht steht Philo, der hier sonst weitgehend der griechischen Philosophie, zunächst der Stoa, folgt, wenn er das *ζωτικόν* im B. für die Substanz der *ἄλογος ψυχή* erklärt (Rüsche 364/401; schematische Darstellung ebd. 387). Die Überzeugung von der Heiligkeit des Blutes ist im AT fest gegründet. Daraus erklärt sich das Verbot des Blutgenusses (Lev. 3, 17; 7, 26f; 17, 10, 12. 14; Gen. 9, 4; Dtn. 12, 23) u. des Vergießens von Menschenblut, außer als Strafe für Mord (Gen. 9, 5/6); Schlachtungen dürfen nur an heiliger Stätte stattfinden (Lev. 17, 1ff); erst die Konzentration des Kultus durch Josua profaniert das Fortgießen des Blutes (Dtn. 12, 23). An einigen Stellen tritt das B. als personhafte Macht auf (vgl. das ‚Schreien des Blutes' Gen. 4, 10, wo der ‚orendistische' Plural [s. oben A, Anf.] zu beachten ist, so Lichtenstein 24; aus späterer Zeit vgl. 2 Macc. 8, 3). Damit in Verbindung mag die Gewohnheit stehen, das Totenblut zu verscharren (Rüsche 346/9). Am meisten wird im AT die reinigende Wirkung des Blutes betont. Hauptstelle Lev. 17, 11: ‚Ich habe es euch (das B.) für den Altar verliehen zur Entsühnung für euch selber, denn das Blut kraft der nepheš (darin) schafft Sühne'. Nach jüdischer Überlieferung führte Noa das Blutopfer ein (Jubil. 6, 2): ‚Und er sühnte die Erde u. nahm einen Ziegenbock u. sühnte mit seinem B. alle Sünde der Erde'. Belege aus dem Talmud bei Windisch. Vgl. ferner Philo spec. leg. 3, 150: ‚Blut wird durch Blut gereinigt'; die Reinigung des Heiligtums durch B. (Lev. 16, 16/9); die Heilung des Aussatzes durch B. (ebd. 14, 10; weiteres Bischoff; Schmitz 73f u. 112f). Um die stärkende Wirkung handelt es sich bei dem B., das bei der Priesterweihe verwendet wird (Ex. 29, 20ff), während bei der Bestreichung der Türpfosten mit B. nach der Passahvorschrift (Ex. 12, 7. 13. 22) das euergetische u. zugleich das apotropäische Moment in Betracht kommen. Wenn durch das Sprengen desselben Tierblutes auf Altar u. Volk der Bund zwischen Israel u. Jahwe geschlossen wird (Ex. 24, 4/8), so liegt die sakramentale Bedeutung auf der Hand. Bei der Selbstverstümmelung der Baalspriester (3 Reg. 18, 23ff) handelt es sich um einen analogischen Regenzauber. Im späteren Judentum findet sich die Ansicht, daß das B. der Märtyrer das wirksamste Sühnmittel sei (4 Macc. 6, 29: *καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα*; ebd. 17, 22; mehr bei Strack-B. 2, 279. 281).

B. Christlich. Öfters findet sich der Ausdruck ‚Fleisch u. Blut' (*σάρξ καὶ αἷμα*) zur Bezeichnung des Menschen als eines schwachen Erdenwesens im Gegensatz zu Gott (Mt. 16, 17; Gal. 1, 16; 1 Cor. 15, 50; Eph. 6, 12; Hebr. 2, 14; s. Behm 171; ausführlicher Rüsche 358/61). Dieser Wendung entspricht im Judentum, aber außer Sir. 14, 18 nicht im AT, bāśār wādām (Behm u. Rüsche aO.; Strack-B. 1, 731; Windisch). Joh. 1, 13: *ἐξ αἱμάτων ἐγεννήθησαν* deutet Behm 172 so, daß der Plural *αἵματα* zweierlei B., d. h. das B. von Vater u. Mutter bezeichne. Besser erscheint es aber, den Plural als ‚orendistisch' zu betrachten (s. oben A, Anf.) u. die Stelle nach Rüsche 362 mit Sap. 7, 1f zu verbinden: *ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σάρξ ... παγεὶς ἐν αἵματι ἐκ σπέρματος ἀνδρός* u. an Beeinflussung durch

die antike Anschauung zu denken, wonach das Menstrualblut den Stoff darstellt, aus dem der Embryo gebildet wird (zuerst bei Aristot., zB. gener. anim. 2, 4 [739b 20/6]; s. *Embryologie). — Von überragender Bedeutung ist für das NT die Vorstellung von der sühnenden Wirkung des Blutes Christi. Am besten deutet man nach Windisch 83 hier das B. als ‚das Leben, das Christus für die Menschen dahingegeben hat, u. damit die sühnende Gabe, die er dargebracht hat'. Eine Hauptstelle Mc. 14, 24 Par.: *τοῦτό ἐστι τό αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* (ob die Worte *τῆς... πολλῶν* ursprünglich sind, ist sehr unsicher; s. Klostermann zSt; vgl. auch Bousset, Kyrios 237). Hier liegt, ebenso wie Hebr. 9, 18ff, ein Gegenstück zur Besiegelung der alten Gottesordnung vom Sinai durch B. (Ex. 24, 6/8) vor. Eine weitere Hauptstelle ist 1 Cor. 11, 25: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.* Vgl. weiter Rom. 3, 25; 5, 9; Col. 1, 20; Eph. 1, 7; 2, 13; 1 Petr. 1, 2; 1, 19; 1 Joh. 1, 7; 5, 6; Apc. 1, 5; 5, 9; 7, 14; 12, 11; 19, 13; Hebr. 9, 12ff; 10, 19; 12, 24; 13, 20. Eine Besprechung der Stellen bei Behm 174 u. Windisch 83f. Nach Behm ist ‚B. Christi', ebenso wie ‚Kreuz', nur ein anderer, anschaulicherer Ausdruck für den Tod Christi in seiner Heilsbedeutung, ein ‚prägnantes Wortsymbol für das Heilswerk Christi'. In der Hauptsache gleichartig Schmitz, nach dem es sich ‚um ein plastisches Symbol für den Gekreuzigten handelt' u. nicht etwa um die Substanz des verklärten Blutes Christi (303/6 gegen Fiebig, Jesu Blut, nach dem es sich bei dem B. Christi ausschließlich um das Moment des kultischen Opfers handelt). Demgegenüber betont Windisch 84f mit Recht, daß ‚die Idee des Blutes Christi ihre ganze Kraft aus dem Opferglauben zieht' u. wenigstens in Hebr. ‚ganz realistisch erfaßt' ist, wo ‚die überragende kultische Wirkung des Christusblutes der rituellen Wirkung des Tierblutes entgegengesetzt wird' (ganz kurz zur Frage, aber richtig Rüsche 361). Die zahlreichen Erörterungen aus späterer Zeit entfernen sich nicht vom ntlichen Grundgedanken (einiges bei Windisch 84). — Während diese Lehre von der sühnenden Wirkung des Blutes Christi durchaus auf atlichen Vorstellungen beruht, tritt in einigen anderen christlichen Anschauungen u. Gebräuchen der Einfluß der griech.-röm. Antike zu Tage. Die Annahme der stärkenden u. heilenden Wirkung des Blutes der Märtyrer, besonders wieder bei der Epilepsie, geht nicht nur auf spätjüdische Anschauungen (s. oben A III), sondern auch auf die Überzeugung von der stärkenden Kraft des Blutes der *βιαιοθάνατοι, besonders der Gladiatoren, zurück (das Material bei Dölger, Gladiatorenblut; dazu ACh 4 [1934] 88/94). Auch dem B. Christi wurde diese heilende Wirkung zugeschrieben (Longinus-Legende; Dölger, ACh 4, 81/8; nicht zu vergessen ist dabei, daß auch Christus als *βιαιοθάνατος* galt). Cyrill. Alex. (glaph. in Exod. 2 [PG 69, 428 A]) stellt die Salbung mit dem eucharistischen Blute Christi, das den Körper gegen den Teufel beschützt, der atlichen Salbung der Türpfosten mit B. gegenüber. Ähnlich Jakob v. Batnae im ‚Gedicht über die Decke vor dem Antlitze des Moses' (BKV 6, 350f; ausführliche Besprechung bei Dölger, ACh 3 [1932] 242/4). So findet sich in einem Türsegen die ‚Blut-Christi'-Formel (PRainer 19889; vgl. Dölger, ACh 5 [1936] 248/51), ebenso in einem Amulettpapyrus (PRainer 19931; Dölger aO. 252/4). Eine Beschwörung ‚bei Leib u. B. Christi' steht auf einem Bleitäfelchen (J. Cozza-Luzi: RQS 1 [1887] 197/208; vgl. Dölger aO. 259/61). In den letztgenannten Fällen handelt es sich um die stärkende Wirkung des Blutes. Um die kathartische dagegen bei der Wertung des Martyriums als Bluttaufe, die sich seit Tert. (bapt. 12; scorp. 6) u. Pass. Perpet. findet (das Material Dölger, ACh 2 [1930] 117/41). In der Auseinandersetzung mit der antiken Religion betont die Apologetik wiederholt, daß die Dämonen sich mit dem Fettdunst u. dem B. der Opfer nähren (Tert. apol. 22, 6; Athenag. leg. 27; Orig. c. Cels. 8, 30; Basil. in Is. 10, 558 [PG 30, 532D] u. ö.; s. auch Geffcken, Apol. 220). — Die theoretischen Betrachtungen über das Verhältnis von B. u. Seele fügen den antiken Theorien nichts Neues zu. Clemens Alex. unterscheidet in der Seele ein *πνεῦμα φυσικόν* (*συμφυές, σαρκικόν, σωματικόν*), das im B. enthalten ist, u. ein höheres Pneuma, die *ψυχὴ λογική* (strom. 6, 16; Rüsche 402/12). Nicht weit davon entfernt sich die Anschauung des Origenes, der neben Seele u. Körper einen ‚spiritus vitalis' annimmt, den er nach Lev. 17, 14 u. Dtn. 12, 23 im B. anwesend denkt (Rüsche 412/21).

J. Behm, Art. *αἷμα, αἱματεκχυσία*: ThWb 1, 171/6; Art Blut Christi: RGG 1, 1156. — E Bischoff, Das B. im jüd. Schrifttum u. Brauch (1929). - W. Bousset, Kyrios Christos[3] (1926) 235/7. - P. Cassel, Die Symbolik des Blutes (1882). - F. J. Dölger, Gladiatorenblut u. Märtyrerblut: Vorträge Bibl. Warburg 3 (1926) 196/214; Tertullian über die Bluttaufe: ACh 2 (1930) 117/41. - S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (Kristiania 1915) 416/60. - P. Fiebig, Jesu Blut ein Geheimnis? (1906); Das kultische Opfer im NT: ZwTh 53

(1911) 253/75. — J. Hempel, Art. B.: RGG 1, 1154 6. — M. Nilsson, Rel., s. Register s. v. Blut. — Fr. Pfister, Art. Kultus: PW 11, 2106 92; Rel. 229; DLZ 51 (1930) 2402 5 (Rezension von Rüsche). — H. W. Robinson, Art. Blood: ERE 2, 714/9. - F. Rüsche, Blut, Leben u. Seele (1930). - A. Sandler, B. Kirschner, Art. Blut: Jud. Lexikon 1, 1082/4. - O. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums u. die Opferaussagen des NT (1910). - F. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen u. Römern (1915) 81/93. - E. Stemplinger, Art. B.: Bächtold-St. 1, 1434/42. - P. Stengel, Opferbräuche der Griechen (1910); Die griech. Kultusaltertümer[3] (1920). - H. L. Strack, Das B. im Glauben u. Aberglauben der Menschheit[8] (1900). - Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RGVV 9, 1 (1910). - A. Wiedemann, Der Blutglaube im alten Ägypten: ARW 22 (1923/4) 58/86. - H. Windisch, Exkurs zu Hebr. 9, 22: Hdb. z. NT 14, 82/5. - E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen u. Römer = RGVV 20, 1 (1925).

J. H. Waszink.

Blutschande s. Inzest.

Bluttaufe s. Taufe.

Böser Blick.

Die Überzeugung von der schädigenden Macht des bösen *Auges findet sich fast bei allen Völkern u. zu allen Zeiten. Außer Menschen können auch Tiere den b. B. besitzen; der damit Behaftete braucht sich dessen nicht bewußt zu sein. Die schlimme Wirkung kann sich kundtun an Menschen (besonders an Kindern, die wegen ihrer Schwäche gefährdet sind), an Tieren u. Sachen.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient u. Ägypten. a) Babylonien u. Assyrien. Es gibt einen Dämon des bösen Auges. Von ihm ist in den Beschwörungstexten oft die Rede (C. Fossey, La magie assyrienne [Paris 1902] 50. 78. 148 u. ö.). Vom bösen Auge heißt es in einem sumer. Text: ‚Naht es sich dem Himmel, so regnet es nicht mehr, naht es sich dem Stall, schwindet die Milch, naht es sich dem Menschen, nimmt die Kraft des Menschen ab' (Ebert, RL 2, 28). Man sucht sich durch Amulette zu schützen; selbst Götter können sie nicht entbehren; Marduk hält im Kampfe mit der Tiamât zu seinem Schutze mit seinen Lippen ein Augenamulett aus roter Paste (B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 210). Der Dämon ‚sêdu' (Fossey aO. 252, 26. 282 nr. 12, 4. 320, 9) wohnt besonders in Schlangen. Blickt eine solche einen Menschen an, bevor er sie gesehen, muß er sterben (M. Jastrow, Die Rel. Babyloniens u. Assyriens 2, 2 [1912] 777f). Ist aber durch den b. B. ein Schaden eingetreten, dann bedarf es eines umfangreichen Rituals, um die böse Kraft zu bannen (Cuneiform texts of the British Museum 17, 39). Der Betroffene muß mit Brot abgerieben werden u. ‚Lebensgebete' sind über ihn zu sprechen (St. H. Langdon, Babylonian Liturgies [1913] 11). — b) Ägypten. Nicht alle Forscher sind der Meinung, daß die Furcht vor dem b. B. in Ägypten schon vor der Ptolemäerzeit verbreitet war (Seligmann, Zauberkraft 28/30). Jedenfalls war das Auge als Amulett schon in früher Zeit sehr häufig, auch als schematische Zeichnung. Man trug es bei Lebzeiten, man legte es den Toten in den Leib oder band es ihnen an den Hals. Man grub das Auge auch in Wachsplatten ein, mit denen man den für die Einbalsamierung notwendigen Schnitt bedeckte (A. Wiedemann, Die Amulette der Ägypter = AO 12, 1 [1910] 17). Ob es hier aber immer Abwehr des b. B. bedeutet? Ein großes Auge wurde bei der Beerdigungsprozession vorangetragen (ERE 5, 612; auch die Darstellung der 3 Fische mit dem einen gemeinsamen Auge hat man auf den b. B. bezogen: ebd.). Unter den Zauberbüchern in den Tempelbibliotheken gibt es solche, die Anweisungen zur Abwehr des b. B. enthalten (H. Brugsch: ZÄgSpr 9 [1871] 43/5). Nicht sicher ist, ob die beiden Augen, mit denen eine verschlossene Tür versiegelt werden soll, auch Beziehung zum b. B. haben (A. Erman, Die Rel. der Ägypter [1934] 312). Man kannte die Abwehrgeste der ‚fica' (F. Lexa, La magie dans l'Égypte antique 3 [Paris 1925] Taf. 66, 134), die sich als Plastik auch häufig in Gräbern findet (Wiedemann aO. 14). Die ägyptischen Ärzte befassen sich mit der Abwehr des b. B. (Lexa aO. 1, 31). Als Amulett diente zB. ein Holztäfelchen, auf dem man liest, daß alle, die einen b. B. auf das Kind der Frau Mehit werfen, von den Göttern so vernichtet werden sollen wie der Drache Apophis (Erman aO. 311). In späterer Zeit gab man den Kindern auch gern Namen, die sie vor dem b. B. schützen sollten (W. Spiegelberg: ZÄgSpr 59 [1924] 149f).

II. AT u. Judentum. Im AT ist oft die Rede vom ‚neidischen Auge' (ajin ra'), aber für den Glauben an den b. B. besagen diese Stellen wenig (Dtn. 15, 9; 1 Sam. 18, 9; Prov. 23, 6; 28, 22; Sir. 14, 8). Doch läßt die Verwendung von Amuletten (Jes. 3, 20; 2 Macc. 12, 40), speziell das Behängen der Kamele mit kleinen Monden (Jdc. 8, 21. 26), die im übrigen Orient zur Ab-

wehr des b. B. dienten u. dienen, darauf schließen, daß der Glaube an den b. B. im atl. Judentum nicht unbekannt war. Das spätere, talmudische Judentum ist ihm sehr verfallen, u. die Rabbinen interpretieren nun allgemein gehaltene Schriftstellen (Dtn. 7, 15 in Lev. r. 16 oder B. Mez. 107b) als eindeutige Aussagen über den b. B., um der Volksanschauung ein hohes Alter zu verleihen. Darum lassen sich auch aus dem spätjüdischen Schrifttum viele Belege ausheben. R. Johanan pflegte sich an den Ausgang des Frauenbades zu setzen, damit die Frauen, aus dem Reinigungsbad kommend, ihn sähen u. schöne Kinder bekämen. Auf die Frage, ob er denn nicht den b. B. fürchte, erwiderte er, daß er vom Samen Josefs abstamme, über den der b. B. keine Gewalt habe (Berach. 20a). Diese Meinung von der Unangreifbarkeit der Nachkommen Josefs wird oft wiederholt (Berach. 55b; Sota 36b; B. Mez. 84a; B. Bathra 118a. b). Josef war dem b. B. seiner Brüder ausgesetzt gewesen, darum gab schon Josue seinen Nachkommen, den Stämmen Ephraim u. Manasse, den Rat, sich vor dem b. B. im Wald zu verbergen (B. Bathra 118a; Sota 36b). Josef hatte darum auch schlechte Nachkommen, die bösen Könige des Nordreiches (Gen. r. 24, 10). Die ersten zerbrochenen Bundestafeln waren vom b. B. zerstört (Num. r. 12, 4; EJ 4, 980). Schon Jakob soll seinen Söhnen den Rat erteilt haben, in Ägypten nicht durch ein Tor zu gehen wegen des b. B. (Gen. r. 91). Daß der b. B. auch tödliche Wirkung haben könne, behauptet der Spruch, daß von 100 Todesfällen 99 dem b. B. zuzuschreiben seien (B. Mez. 107b); auch die 3 Jünglinge erlitten nach ihrer Errettung aus dem Feuerofen den Tod durch den b. B. (Sanh. 93a u. ö.). Vor allen Dingen sprach man den Rabbinen die Kraft zu, daß sie durch den Blick den Getroffenen verbrennen könnten (Sabb. 33b); alles, was sie anschauten, gehe in Flammen auf, u. nur durch den B. verwandelten sie andere ‚in einen Knochenhaufen‘ (Sabb. 33b. 34a; Pesikta 90b; B. Mez. 59b. 84a; B. Bathra 75a; Taan. 9a; Berach. 58a). Sara soll den b. B. auf Hagar geworfen u. dadurch das erste Kind in ihrem Schoß getötet haben (Gen. r. 45, 5). Da der b. B. auch Sachen Schaden zufügen kann, soll man bei der Abmessung einer Scheune zunächst einen Segen sprechen (B. Mez. 42a), u. man soll den Acker des Nächsten nicht ansehen, wenn das Korn in Halme schießt (B. Mez. 107a). Zusammengewachsene, lange Augenbrauen galten als verdächtig (B. Quamma 11a; Taan. 9a). Abwehrmittel wurden Pferden zwischen die Augen, aber auch um den Hals gehängt, ähnlich anderen Tieren (Blau 89f). Besonders versah man Kinder damit, weil sie dem b. B. am meisten ausgesetzt waren. Auch verborgene, etwa im Stock versteckte Amulette konnten gegen Faszination schützen. Wie den Einzelmenschen ein Amulett, so bewahrte der Segen Gottes (Num. 6, 24/6) Israel vor dem b. B. (Num. r. 12). Wer vor dem eigenen b. B. Angst habe, solle auf seinen linken Nasenflügel blicken (Berach. 55b); auch darf man am Sabbat einen Geheimspruch flüstern zur Abwehr des b. B. (Strack-B. 1, 627). Als Abwehrgestus empfahlen die Talmudlehrer die ‚fica‘ zu machen oder den rechten Daumen in die linke Hand und den linken Daumen in die rechte Hand zu nehmen u. zu sprechen: ‚Ich stamme von dem Samen Josefs, dem das böse Auge nichts anhaben kann‘ (Berach. 55b). Allem Anschein nach liegt bei der Übernahme dieser Gesten eine Assimilation an die Praxis der hellenistischen Umwelt vor, wie sie vor allen Dingen bei den zwei Darstellungen zur Abwehr des b. B. am Plafond der Synagoge von Dura-Europos in Erscheinung tritt. Diese beiden Bilder unterscheiden sich nicht mehr von ähnlichen der heidnischen, griech.-röm. Umwelt. Auf dem ersten Bild wird das b. Auge von der Seite her durch 2 Schlangen angegriffen, von unten durch ein giftiges Insekt, von oben durch 3 Nägel durchstoßen. Das zweite Bild bietet eine Besonderheit: das b. Auge wird von Flammen verzehrt, die aus einem darunterliegenden Kissen herausbrechen (Comte du Mesnil du Buisson, Les peintures de la Synagogue de Doura-Europos [Rom 1939] 186, Fig. 96). Auch in Inschriften erfolgte diese Assimilation; in Auch (Gallien) ließ ein Jude auf dem Grab eines seiner Angehörigen an Stelle eines Phylakterions die Inschrift anbringen: ‚Ocoli invidiosi crepen‘ (CIJ 1, 483 nr. 671). Ob ein im Louvre aufbewahrtes Täfelchen in griechischer Sprache, wo Adonai, Jao, Saboath, Salomon u. der Engel Mechleus auch gegen das b. Auge angerufen werden (Bulletin des antiqu. de Normandie 1867, 217; Eitrem 10) wirklich jüdischer Herkunft ist, läßt sich allein aus den Namen nicht schließen.

III. Griechenland u. Rom. Der Glaube an den b. B. ist allgemein, ebenso allgemein die Überzeugung, daß man ihn durch Worte, Gesten, Amulette unschädlich machen könne u. müsse. Kritiker rückten dieser Anschauung zu Leibe. Ihnen widmet Plutarch ein Kapitel zur Verteidigung der hergebrachten Meinung (quaest. conviv. 5, 7). Schon Demokrit hatte behauptet, daß aus dem Auge des Neidischen sich εἴδωλα

ablösten, die dem vom Blick Getroffenen anhaften u. schaden (Plut. ib. 5, 7, 6; ähnlich Heliod. 3, 7; Alex. Aphrod. probl. phys. 2, 53). Als Ursache des b. B. galt der Neid (dämonisierter φθόνος): der Neidische trägt seine Leidenschaft wie ein Gift in sich, das ihn selbst verzehrt (Anth. Pal. 11, 192) u. ihn krank macht (ib. 11, 193; 10, 111; CIG 1935. 6792); darum vermag sein Blick auch die Auszehrung auf den Getroffenen zu übertragen, ja ihn sogar zu töten (Inschrift aus Pontus bei F. Cumont, Studia Pontica 3 [1910] nr. 123; weitere Belege bei Peterson 35). Der b. B. kann dem Träger selbst schaden, namentlich wenn er sich im Spiegel betrachtet (Plut. qu. conv. 5, 7, 4). Der mit dem b. B. Behaftete braucht sich seiner schlimmen Eigenschaft nicht bewußt zu sein; Mütter entzogen darum aus Angst den Vätern die Kinder (ib. 5, 7, 4). Nach der verbreiteten Überzeugung der Antike waren ganze Familien u. Volksstämme Träger des b. B. (Triballer u. Illyrier, Thibier in Pontus, Telchinen, u. in Skythien die Frauen; Belege bei DS 2, 984), ebenso Tierarten wie Basilisken u. Heuschrecken (Seligmann 174. 184). Der b. B. konnte sich an alles heften, Personen, Tiere, Sachen; überall fühlte man sich von ihm bedroht (Horat. ep. 1, 14, 37; Apul. met. 4, 14; Symm. ep. 1, 48). Besonders aber waren das Vieh (Verg. ecl. 3, 103; Veget. mulom. 5, 73) u. die Kinder gefährdet (Hesych. s. v. κραυγή; Lact. div. inst. 1, 20, 36 von der Göttin Cunina: quae infantes tuetur in cunis ac fascinum submovet), deren Zartheit dem b. B. keinen Widerstand zu bieten vermag (Plut., aO. 5, 7, 1). Die Abwehr des b. B. basiert auf dem allen sympathetischen Phylakterien zugrunde liegenden Gedanken, daß das Medium der bösen Wirkung diese auch am besten paralysiere. Darum ließ Peisistratos ein Bild der Heuschrecke auf der Akropolis aufstellen (Hesych. s. v. καταχήνη). So ist das Auge, das sich auf manchen Vasenbildern als Schildzeichen findet (Jahn 63) als Apotropaion gegen den b. B. zu verstehen; ebenso das Auge, das häufig am Bug der Kriegsschiffe (ganz selten der Handelsschiffe) angebracht ist (in späterer Zeit vielleicht zuweilen Symbol der πρόνοια; F. Miltner, Art. Seewesen: PW Suppl. 5, 916f; ArchAnz 1940, 486f; H. Rahner, Antenna crucis 3: ZKTh 66 [1940] 223; DS 1, 462f Fig. 555/8; 4, 36 Fig. 5285; Auge an der Hafeneinfahrt: DS 2, 987). Besondere Abwehrkraft hat man der Darstellung des Auges zugesprochen, das von feindlichen Kräften angegriffen u. vernichtet wird. Es scheint, daß diese Art Phylakterion im Orient daheim war u. dann auch im Westen Anklang fand. Beispiele in Mosaik: Mosaik vom Eingang der Basilika Hilariana auf dem Coelius in Rom, jetzt im Konservatorenpalast (abgebildet bei Perdrizet 29 Fig 9; Cumont, Or. Rel. Taf. 7, 4; Dölger, Ichth. 4, 290; DACL 13, 1937 Fig. 8989); hier wird das Auge von einer Lanze durchstochen u. ringsum von Tieren (Schlange, Skorpion, Widder usw.) angegriffen. Ein anderes Mosaik zeigt das Auge mit 2 Schlangen u. einem Phallos (Perdrizet 31). Beispiele in Malerei fanden sich u. a. in Dura-Europos in einem Haus in Block 7 (The excav. at D.-E., Prelim. Report 6 [1936] 156): Hahn, Skorpion, Schlange, Schwert, Nägel; ferner ebenda neben dem Eingang zum Tempel der Palmyrensischen Götter (F. Cumont, Fouilles de Doura-E. [1926] 138; vgl. auch Grab in Palmyra: Cumont aO. 138f; Syria 7 [1926] 351). Beispiel in Reliefplastik: zur Einmauerung bestimmtes Relief in der Sammlung des Herzogs v. Bedford (Jahn, Taf. 3, 1; ERE 5, 612; DS 2, 987 Fig. 2887). Die angeführten Darstellungen dienten als Haus- u. Gebäudeschutz; es gibt aber auch zahlreiche Ausführungen in Metall, Glas, Stein als Amulett für den Einzelnen (Jahn, Taf. 3, 2. 3. 4. 5. 6; F. Cumont: Syria 7 [1926] 347/52 aus Emesa u. Palmyra; W. Froehner: Annuaire de la Soc. franç. de numism. 1890, 237: auf der Vorderseite Bildnis des Kaisers Maximianus Herculius, auf der Rückseite böses Auge von Tieren angegriffen; vgl. RevEtGr 16 [1903] 54). Man hat solche Phylakterien auch auf Grabsteine meißeln lassen (R. Cagnat, Bas-relief funéraire d'Aumale [Algérie]: Strena Helbigiana [1900] 38/41). Mit geringer Abwechslung kehren immer dieselben Tiere als Feinde des bösen Auges auf den Amuletten wieder; besonders häufig erscheinen die Eule (A. Merlin, Amulettes contre l'invidia provenant de Tunésie: RevEtAnc 42 [1940] 486/93), der Skorpion (F. Cumont, Une intaille provenant d'Emèse: Syria 7 [1926] 347/52) u. der Ibis (H. Seyrig, Invidiae medici: Berytus 1 [1934] 1f Fig. 1/2). In anderer Gedankenführung suchte man den b. B. dadurch zu entkräften, daß das Apotropaion den Träger durch seine Fratzenhaftigkeit erschreckt. Der Typus dieser Art ist das Gorgoneion (DS 2, 986; RAC 1, 874); aber hierher gehören auch die andern Schrecken erregenden Gesichtsmasken wie auch die Köpfe wilder reißender Tiere (Löwen, Wölfe, Schlangen, Stiere), die sich an Toren, Mauern, Schilden u. Geräten finden, auch bei zierlichsten Werkzeugen u. sogar eingewebt in Kleider (Eurip. Ion 1435f). Obszöne Symbole sollen den

b. B. ebenfalls ablenken. Darstellungen der Schamglieder galten als besonders wirksam, dabei kommt der cunnus (Jahn, Taf. 4, 7. 8) viel seltener vor als der Phallus (PW 19, 1733f), der so sehr als Amulett gegen den b. B. verbreitet war, daß das Wort fascinum schließlich auch den Phallus bezeichnete (Jahn 68/79). Ganz besonders wurde er von Kindern getragen, zusammen mit andern Bildern, offen oder in einer bulla (Macrob. 1, 6); ebenso aber mußte er, unter dem Wagen des Triumphators hängend, den Gefeierten vor dem Neidblick schützen (Plin. n. h. 28, 4, 7; Phallusmosaik: CIG 6131c; Perdrizet 31 Fig. 11; viele Phallen aus Pompei befinden sich im Museum in Neapel). Wer vom b. B. getroffen wurde, ohne ein solches Amulett bei sich zu führen, konnte sich durch Abwehrgesten helfen, die zT. wie die ‚fica' den gleichen obszönen Charakter tragen (PW 6, 2012); auch das Ausstrecken des Mittelfingers, des ‚digitus infamis', hatte Abwehrkraft, ebenso, besonders bei Kindern, das Aus- u. Anspeien (Jahn 83/6). Unter den Göttern galt besonders Serapis als Schützer gegen den b. B. (Amulett der Kollektion Mertens-Schaaffhausen nr. 1631; Peterson 35. 157); Graffiti beweisen, daß man ihn gegen den Neidblick anrief (Peterson 230: *εἷς Ζεὺς Σέραπις βάσκανος λακησέτω*; ähnlich lykisches Relief: JHS 1885, 287f; Inschriften, in denen Serapis als Bezwinger des *φθόνος* angerufen wird, bei Peterson 230). Kleine, als allgemeine Phylakterien dienende Götterfigürchen nützten auch gegen den b. B. (Harpokrates schützte gegen das Berufen, denn er galt als Gott des Schweigens, da er die Hand an den Mund legte; vgl. Ovid. met. 9, 691).

B. Christlich. Die Kirchenväter kennen den Glauben an den b. B. Basilius (hom. 11, 4 [PG 31, 380C]) setzt sich mit der von Plutarch erörterten u. wohl allgemein angenommenen Theorie auseinander, daß ein Fluidum aus den Augen des Neiders sich ergieße, das den Getroffenen schädige oder gar töte. Diese Ansicht erklärt er für ein Altweibermärchen. Die schädlichen Wirkungen des Neidblickes leugnet er nicht, nur schaltet er die bösen Dämonen als Verursacher der Folgen des b. B. ein. Gregor v. Naz. umschreibt dichterisch die tötende Macht des b. B. (carm. 2, 2, 28, 5; 30, 4; 33, 4). Johannes Chrys. begründet in seinen Ausführungen zu Gal. 3, 1 (PG 61, 647f) die Gefahr des Neidblickes mit der ethischen Verworfenheit des Neiders, die den Sitz im Herzen, nicht im Sehorgan hat; ähnlich Hieron. in ep. ad Gal. 3, 1 (PL 26, 372). Augustin. (conf. 1,7) behauptet, ein Kind gekannt zu haben, das, noch an der Mutterbrust sich nährend, den b. B. gehabt habe. Bei den zahlreichen Ermahnungen u. Predigten der Väter gegen den Neid (1 Clem. 4/6; Cypr. zel. et liv.; Greg. v. Nyssa hom. de beatit. 7, 5; Joh. Chrys. hom. 40 in Mt. 12, 24 u. ö.) kommt die Sprache immer wieder auf den Schaden, den der Neider nicht nur sich, sondern durch seinen giftigen B. dem schuldlosen Nächsten zufügt. Gewissermaßen ständige Predigten gegen den Neid bilden Inschriften auf Kirchensäulen, die wohl auch als Apotropaion dienten (Inschrift, die wahrscheinlich aus einer Kirche in Dokimion, Phrygien, stammt: DACL 12, 1937; andere Inschrift gegen den Neider aus der Kirche von Khamissa [Nordafrika], von der man nicht sofort weiß, ob sie gegen den b. B. oder gegen den Teufel oder gegen beide gerichtet ist: DACL 8, 7357, Fig. 6477). — Dem Bischof Porphyrius v. Gaza wurde der b. B. zugeschrieben, allerdings nur von den Heiden (Marc. Diac. 19; *κακοποδινός* im Text wird von H. Grégoire-M. Kugener, Marc le diacre, Vie de Porph. [Paris 1930] 95 als Umschreibung für b. B. interpretiert). Ein Gleiches behauptet Procop. hist. arc. 9, 26 von der Kaiserin Theodora. — Amulette gegen den b. B. waren ebenso in Gebrauch wie bei den Nichtchristen. Für den privaten Bedarf fertigte man sie aus Steinen oder Metall mit Darstellungen des von Gegnern angegriffenen b. Auges (vgl. zB. das Kupferamulett im Musée de Notre-Dame de France in Jerusalem: ÉO 1906, 129f): auf der Vorderseite nimbierter Reiter, der eine am Boden liegende Frauengestalt durchsticht mit der Umschrift *Εἷς θεὸς ὁ νικῶν τὰ κακά*; auf der Rückseite das von Tieren angegriffene b. Auge (Abb. auch DACL 12, 1941, Fig. 8990). Diese häufig vorkommenden Reiter-Amulette (Perdrizet 25/7; Peterson 96/109) werden mehrfach durch das auf der Rückseite dargestellte, von Skorpion, Schlange, Löwe, Ibis usw. angegriffene böse Auge spezifiziert, so etwa bei einem Amulett im Cabinet des médailles in Brüssel (RevEtGr 16 [1903] 49; vgl. ebd. 4 [1891] 287f), einem Amulett aus Kyzikos (Peterson 106), einem Kupferamulett aus Smyrna (Perdrizet 27, Fig. 7/8; DACL 15, 591f nr. 5, Fig. 10727), einem Bronzeamulett aus Beirut (G. Schlumberger, Mélanges d'archéol. byzant. [Paris 1895] 127f nr. 10; DACL 15, 595 nr. 14). Man wählte als Material gern den Hämatit (Blutstein), der in der Antike als Heilmittel gegen Augenkrankheiten galt u. so auch als Schutzmittel gegen b. B. Verwendung fand (Eitrem 19). — Man suchte sich auch durch Texte,

Gebete u. Beschwörungen gegen den b. B. zu schützen. Hierher gehört ein Papyrus in Oslo (Eitrem 3 u. Taf. 1; DACL 15, 596 nr. 17) in der Form eines Haussegens: *διαφύλαξον τὸν οἶκον τοῦτον .... ἀπὸ ... ἀνθρωπίνου ὀφθαλμοῦ*; in seinen Anrufungen ist dieser Text ein Beispiel des Synkretismus (4. Jh.?). Hierher gehören ferner die *Εἷς θεός*-Formeln mit Anrufungen gegen den Neid (Waddington, Inscr. 2035b; Palest. Expl. Fund. Quart. Stat. 1895, 51 nr. 27). — Man suchte auch Gebäude, wie etwa Kirchen, u. damit wohl auch die Besucher gegen den b. B. zu schützen. So darf das Sisinnius-Fresko von Bawît in Ägypten (DACL 2, 247, Fig. 1285) als Apotropaion gegen den b. B. verstanden werden (Perdrizet 13/6; Peterson 112/4). Ein Teilmosaik im Boden der Südbasilika in Aquileja (La basilica di Aquileja [Bologna 1933] 175 Fig. 14) bietet ein weiteres Beispiel, u. noch manche musivischen Darstellungen in Kirchen u. Annexgebäuden werden nicht nur als Ornamente, sondern als Apotropaia gegen den b. B. interpretiert werden müssen (R. Dussaud: Syria 21 [1940] 105). Vom Kreuz, dem Zeichen wie der Reliquie, erwartete man Abwehr des Neidblickes; das bezeugen Inschriften (H. Grégoire, Recueil des inscr. grecques chrét. d'Asie mineure [1922] nr. 230ter; Prentice, Inscr. nr. 822; Jalabert-Mouterde, Inscr. 2 nr. 300). Auch die Trinität rief man an (Prentice nr. 1018). Tieren u. Sachen konnte der Neidblick ebenfalls etwas anhaben (Inschrift aus Abde: A. Musil: AnzW 1907, 141; vgl. A. Musil, Arabia Petraea 2 [1908] 144). Von ‚Heiligen' werden darum Amulette mit Gebeten hergestellt (Leont. Neap. v. Sym. 53 [PG 93, 1736C]); in den Kyprianosgebeten ist von der Abwehr des b. B. öfter die Rede (griech. Text in OChr 3 [1903] 313, 7. 318, 4. 314, 11; arab. Text bei F. Bilabel-A. Grohmann, Griech., kopt. u. arab. Texte zur Rel. u. rel. Lit. in Ägyptens Spätzeit = Veröff. aus den bad. Papyrus-Samml. 5 [1934] 284f. 287/90). In der Markusliturgie (F. E. Brightman, Liturgies eastern and western [1896] 114) u. in einem Beschwörungsgebet des Kl. Euchologion (DACL 12, 1939) spiegelt sich die Angst vor dem b. Neidblick wider. — Synkretistische Beschwörungstexte (DACL 15, 596f nr. 18) leiten über zu den Zaubertexten gegen den b. B., unter denen namentlich die koptischen zu nennen sind (PLond ms. or. 5525, 24; F. Lexa, La magie dans l'Égypte antique 2 [1925] 168f; Kropp, Zaubert. 1, 15; 2, 200; PBerl 8329 u. 8331; BGU 1, 15 nr. 15/6; nr. 8331 hat neben dem Text ein b. Auge, das durchstochen u. gevierteilt ist; vgl. Kropp 2, 215; 3, 115).

L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen² (1914). – S. Eitrem-A. Fridrichsen, Ein christliches Amulett auf Papyrus = Forhandlinger i Videnskapsselskapet i Kristiania 1921 (Krist. 1922). – F. T. Elworthy, Art. Evil eye: ERE 5, 608/15. – B. Heller, Art. b. B.: EJ 4, 979/82. – O. Jahn, Über den Aberglauben des b.B. bei den Alten = AbhL 7 (1855) 28/110. – G. Lafaye, Art. fascinum: DS 2, 983/7. – P. Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris (Paris 1922). – E. Peterson, *Εἷς θεός* (1926). – S. Seligmann, Der b.B. u. Verwandtes (1910); Die Zauberkraft des Auges u. das Berufen (1922), Hauptwerk, im Text allein zitiert; Die magischen Heil- u. Schutzmittel aus der unbelebten Natur (1927); Art. Auge: Bächtold-St. 1, 685/90.

B. Kötting.

Boethius.

A. Leben. B. (ca. 480/525) stammte aus einer der ersten Familien Roms, der der Anicier (PW 1, 2196/2208). Nach dem Tode des Vaters (Konsul 487) leitete der bedeutende Memmius Symmachus, sein späterer Schwiegervater, seine Erziehung. Maßgebend für diese war das beim damaligen röm. Adel herrschende Bestreben, die alte Kultur lebendig zu erhalten. Wahrscheinlich hat B. einige Zeit in Athen studiert. Von Theoderich wurde er als verdienter Gelehrter anerkannt (Cassiod. var. 1, 45) u. zu hohen Staatsämtern berufen (Konsul 410, Mag. officiorum seit 522). Im J. 522 wurden seine beiden jugendlichen Söhne gleichzeitig zu Konsuln bestellt; es war der Höhepunkt in seinem öffentlichen Leben (consol. 2, 3, 8). Als nach dem Regierungsantritt Justins I die Kirchengemeinschaft zwischen Byzanz u. Rom i J. 519 wieder hergestellt war, wurden die katholischen Römer den arianischen Goten politisch verdächtig. Als Verteidiger des verräterischer Beziehungen zu Byzanz angeklagten Senators Albinus wurde B. samt dem Senat in die Anklage verwickelt. Vom Senat fallen gelassen, wurde er nach längerer Haft in Pavia schließlich in Mailand hingerichtet. Eine spätere Zeit hat ihn als Märtyrer betrachtet (frühestes Zeugnis eine wahrscheinlich aus der Karolingerzeit stammende Vita); indessen waren die Motive seiner Verurteilung in erster Linie persönlicher u. politischer Natur (cons. 1 pr. 4, 10ff).

B. Schriften. B. ist der letzte Repräsentant des philosophischen Bildungsideals der Antike, wie Cassiodor der letzte Vertreter des konkurrierenden rhetorischen Ideals war (Marrou 169/

173). Sein ausgesprochener Plan ist, durch Übersetzungen u. Kommentare Platon u. Aristoteles der lateinischen Welt zugänglich zu machen (interpr. 2, 2, 3) u. damit im Westen die Grundlagen für eine philosophische Bildung zu schaffen, die der gleichzeitigen griechischen ebenbürtig wäre. Die literarischen Pläne wurden nicht voll verwirklicht. Weil mit der Gotenherrschaft auch die römische Bildung rasch verfiel, ist dem literarischen Lebenswerk des B. die Wirkung auf seine Zeit tragischerweise versagt geblieben; aber es ist eine der Grundlagen der Kultur des Mittelalters geworden (vgl. Rand).

1. Lehrschriften. Zunächst gab B. in enger Anlehnung an ältere Schulautoren Darstellungen der Fächer des ,quadruviums' (zu diesem von B. geprägten Ausdruck vgl. P. Rajnar: Studi medievali 1 [1928] 4/36). Die auf Nikomachus fußende Arithmetik u. Musik besitzen wir noch (vgl. M. Cantor, Mathem. Beiträge z. Kulturleben der Völker [1863] 181ff; L. Schrade, Die Stellung der Musik in der Philosophie des B.: ArchGPhilos 41 [1932] 360/400; Marrou 209_4). Dann wandte sich B., philosophisch besser geschult als Augustin (Marrou 274f), der Logik zu, wobei er an die Arbeiten der röm. Neuplatoniker Albinus, Vettius Praetextatus u. vor allem Marius Victorinus anknüpfte. Dessen Übersetzung der Isagoge des Porphyrius legte B. einem Kommentar dazu in zwei Büchern zugrunde; es folgte ein zweiter Kommentar in 6 Büchern auf Grund einer eigenen wörtlichen Übersetzung. B. verfaßte weitere Übersetzungen u. Kommentare zu verschiedenen Werken des Organons sowie einen Kommentar zu Ciceros Topik, der den des Marius Victorinus ersetzen sollte. Daran schlossen sich eigene Werke ,De differentiis topicis', ,De syllogismo categorico', ,De syllogismo hypothetico', ,De divisione' (Analysen bei C. Prantl, Geschichte d. Logik [1927] 679/722). B. steht in der Tradition des gelehrten Neuplatonismus, der sich um eine Synthese der als richtig angesehenen Denkergebnisse der überlieferten philosophischen Systeme, vor allem des platonischen u. aristotelischen, bemühte. B. entwickelte den Plan, in einem eigenen Werk den Nachweis zu führen, daß Platon u. Aristoteles nicht miteinander in Widerspruch, sondern im Einklang stünden (interpr. 2, 2, 3). Auch metaphysische Fragen hat B. berührt, so das Universalienproblem, das er im zweiten Kommentar zur Isagoge (1, 11) darstellt, ohne allerdings eine Entscheidung zu geben. Die Lehrschriften des B. wurden eine der wichtigsten Grundlagen der Scholastik u. der Wissenschaft des MA überhaupt. Zumal im frühen MA waren sie fast die einzige Quelle für die Kenntnis platonischer u. aristotelischer Philosophie, aber auch später galt B. neben Aristoteles als Autorität (vgl. M. Baumgartner: Überweg, Grundriß 2, 192; Grabmann). Zum Einfluß des B. auf die musiktheoretischen Anschauungen des MA vgl. G. Pietsch, Die Musik im Erziehungs- u. Bildungsideal des ausgehenden Altertums u. des frühen MA (1932).

2. Theologische Schriften. ,De fide catholica', eine Zusammenfassung der katholischen Lehre in der Form eines Glaubensbekenntnisses mit einem im Geist Augustins gehaltenen Überblick über die hl. Geschichte, muß aus verschiedenen Gründen als unecht angesehen werden (E. K. Rand: JbKlPh Suppl. 26 [1901] 437ff). Die Echtheit von weiteren 4 theol. Schriften ist durch Cassiodors Zeugnis gesichert (Anecd. Holderi p. 4: scripsit librum de trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium). Zwei Traktate behandeln die Fragen der Trinitätslehre im Anschluß an Augustin. Sie untersuchen die Anwendbarkeit der Begriffe Individualität (sie kommt durch die Akzidentien zustande) u. Zahl u. der aristotelischen Kategorien überhaupt, besonders der Relationen auf die Trinität. ,De persona et natura contra Eutychen et Nestorium' klärt die Anwendung der Begriffe Natur u. Person auf die gottmenschliche Person Christi u. rechtfertigt die kath. Auffassung vom Sein Christi ex et in duabus naturis; die Vereinigung der beiden Naturen in einer Person bildet die Voraussetzung für die Wirklichkeit der Erlösung. ,Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona' (auch ,liber de hebdomadibus' genannt, weil die Schrift einen Auszug aus dem wissenschaftl. Tagebuch des Verfassers darstellt) bringt den philosophischen Nachweis, daß die Dinge zwar nicht, wie Gott, durch ihr Wesen gut, d. h. mit dem Guten identisch, aber auch nicht nur akzidentell, sondern in ihrem Wesen gut sind, da sie dem Willen Gottes, der das Gute selbst ist, ihr Dasein verdanken. Diese kleinen Abhandlungen galten in ihrer sachlichen Anwendung wissenschaftlicher Begriffe auf dogmatische Fragen späteren Zeiten, besonders dem frühen MA, als bewunderte Vorbilder (Grabmann 163/77). Vom Anlaß zur Abfassung, einer bewegten Diskussion, spricht B. selbst in ,Contra Eut. et Nest'. Auch die anderen theologischen Schriften sind wohl nicht Teile eines systematischen Aufbaues, sondern durch bestimmte Gelegenheiten veranlaßt, die wir nicht mit Sicherheit anzugeben vermögen (V. Schurr, Die

Trinitätslehre des B. im Licht der skythischen Kontroversen [1935] glaubt eine Einordnung in die Geschichte des akazianischen Schismas durchführen zu können). Die theol. Abhandlungen des B., die alle der wissenschaftlichen Verteidigung des kath. Glaubens dienen, sind nicht für die breite Öffentlichkeit, sondern für den kleinen Kreis philosophisch geschulter Freunde bestimmt. Der Stil ist mit voller Absicht entsprechend gehalten (quom. trin. prooem.: idcirco stilum brevitate contraho et ex intimis sumpta philosophiae disciplinis verborum significationibus velo, ut haec mihi tantum vobisque, si quando adeo converteritis oculos, conloquantur).

3. Consolatio. Anders verhält es sich mit dem Werk ‚De consolatione philosophiae'. Die Sprache ist ein die Kunstmittel der Rhetorik geschmackvoll verwendendes Latein, weniger nüchtern als in den vorgenannten Werken; die Form eine glückliche Vereinigung der verschiedenen, in der Antike zur Darstellung weltanschaulicher Inhalte gebrauchten Gattungen: des dialektischen Gesprächs (platonischer Dialog), der Argumentation in längerer Rede durch den einen Gesprächspartner (aristotelischer Dialog), einer durch eingestreute Gedichte belebten Prosa (menippeische Satire), u. der Allegorie (Deutung der Mythen nach stoischem Muster u. Personifikationen, wie u. a. im Werk des Martianus Capella). Den Inhalt bildet ein Gespräch des Verfassers mit der Philosophie, die ihn in der Gestalt einer ehrwürdigen Frau in seinem Gemach aufsucht. Die Symbolik ihrer Erscheinung weist auf ihren über die Unterschiede der Schulen erhabenen Charakter u. auf ihre Fähigkeit hin, den Menschen mit dem Übersinnlichen, Ewigen, zu verbinden (1 pr. 1). Sie verjagt die Musen der Dichtung, die B. herbeigerufen hatte, u. unternimmt es, ihren Schüler zu trösten, indem sie als kundige Ärztin die Krankheit seines Geistes behandelt. In längerer Rede schildert dieser seine öffentliche Wirksamkeit u. seine Verfolgung u. schließt mit der Frage, wie innerhalb der gerechten u. bis in alle Einzelheiten harmonischen Weltordnung im menschlichen Leben der Triumph der Schlechten über die Guten möglich sei (1 m. 5). Die Philosophie stellt zunächst fest, daß ihr Schüler an die Existenz Gottes u. an die Lenkung der Welt durch ihn glaubt. Es muß ihm also nur gezeigt werden, wie das menschliche Leben gelenkt wird (1 pr. 6). Bevor aber der Schüler zur vollen Erfassung der Wahrheit gelangen kann, muß er vom Schmerz um die verlorenen Glücksgüter geheilt werden. Deshalb zeigt die Philosophie im Stil der kynisch-stoischen Diatribe, der sich im ganzen 2. Buch nachweisen läßt (F. Klingner, De Boethii consolatione philosophiae [1921]), die Vergänglichkeit des Glücks (die Worte werden der personifizierten Fortuna in den Mund gelegt: 2 pr. 2); weiter, daß er in seinem Leben vom Glück besonders begünstigt wurde u. auch jetzt noch nicht alle Glücksgüter eingebüßt habe (2 pr. 4). Aus der Antwort des B. gewinnt man den Eindruck, daß er dank der noch unerschütterten Stellung seines Schwiegervaters Hoffnung auf Besserung seiner Lage hegt. Der Mensch, belehrt ihn die Philosophie, vorwiegend stoischen Gedankengängen folgend, kann sein Genügen nicht in stofflichen Glücksgütern finden, denn die Güter, die er erstrebt (Reichtum, Würden, Macht, Ruhm), werden ihm nicht wirklich zu eigen u. füllen ihn nicht aus (die Behandlung des Ruhmes 2 pr. 7 ist vom ‚Somnium Scipionis' abhängig). Nun scheint der Schüler zu Schwierigerem reif u. es wird im 3. Buch nachgewiesen, daß die von uns erstrebten Güter (divitiae, dignitates, potentia, gloria, voluptas) die Werte, um die es eigentlich geht (sufficientia, reverentia, potentia, celebritas, laetitia) u. die in ihrer Einheit die wahre Glückseligkeit ausmachen, nicht verleihen können (3 pr. 9). Ein hymnenartiges Gebet (3 m. 9), in dem in den Vorstellungen des platonischen Timaeus die Schönheit u. Ordnung der Welt gepriesen werden, leitet die schwierigste u. wichtigste Belehrung ein, in der gezeigt wird, worin das Wesen dieser Glückseligkeit besteht. Sie ist dasselbe wie Gott, dessen Allmacht nicht durch das Böse eingeschränkt werden kann, das ja, sonst müßte auch Gott dazu fähig sein, überhaupt keine Existenz hat. Die Welt wird also durch das Gute gelenkt (3 pr. 12). Daran schließt sich im 4. Buch der Beweis für zwei ausdrücklich als paradox bezeichnete Sätze: daß die Guten immer stark, die Schlechten immer schwach sind (die einen erreichen auf jeden Fall ihr Ziel, die Glückseligkeit, die anderen nicht), u. daß es für den Schlechten besser ist, bestraft zu werden als sich der Strafe zu entziehen; denn im ersten Fall erhält er einen Anteil an der Gerechtigkeit, also am Guten. Die gewöhnliche Verteidigung vor Gericht ist das Gegenteil von dem, was das Mitleid, das dem Schlechten als Unglücklichem gebührt, fordern würde (man erkennt den Anklang an den platonischen Gorgias, besonders 509b). Doch auch der gewöhnlichen Auffassung soll ihr Recht werden. So wird der Begriff der Vorsehung erörtert, die durch das ‚fatum', das uns

freilich nicht immer verständlich ist, das Leben der Menschen lenkt, indem sie eines jeden besondere Anlage (temperies) berücksichtigt. Jedem einzelnen ist es in die Hand gegeben, sein Schicksal zu gestalten, jedes Lebenslos ist gut (omnem fortunam esse bonam); denn es übt, bessert oder straft (4 pr. 7). Die voneinander unabhängigen Kausalreihen, die im Zufall zusammenstoßen, sind von der Vorsehung gelenkt, die den freien Willen des Menschen aber nicht aufhebt. Der Einwand, daß eine Handlung, die von Gott vorausgewußt wird, nicht ausbleiben oder abgeändert werden kann, ist deswegen hinfällig, weil Gottes Ewigkeit, der lückenlose Besitz der ganzen Fülle des Lebens in steter Gegenwart (5 pr. 6: interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio) etwas anderes ist als unsere Zeit, die, u. wäre es auch eine anfangs- u. endlose Dauer (perpetuitas), Gottes Ewigkeit durch das Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft nur nachahmt (vgl. H. Eibl, Das Problem d. Zeit bei den alten Denkern: ArchSystPhilos 27[1922] 67/87. 153/71). Mit dem Hinweis auf die Verantwortung des Menschen gegenüber Gott, dem stets gegenwärtigen Richter, schließt das Werk. Manche nicht erfüllte Vorankündigungen (besonders 4 pr. 1; 5 pr. 1) legen die Vermutung nahe, daß die ‚Rückführung aus der Verbannung ins wahre Vaterland' als eine Ausführung über die Stellung des Menschen im Weltall noch in Aussicht genommen war.

C. Antike u. Christentum. Daß in den Lehrschriften jede Erwähnung des Christentums fehlt, wundert uns nicht, da ja der Stoff nicht dazu nötigt. Anders steht es bei der ‚Consolatio', die Fragen des Lebens zT. in ganz persönlicher Weise behandelt. Mag auch B. seine Lage für weniger gefährlich gehalten haben als sie tatsächlich war, so bleibt es doch schwer erklärlich, daß er sich in dieser kritischen Zeit seines Lebens nicht mit christlich-religiösen, sondern mit allgemein philosophischen Gedanken beschäftigte. Die ausgesprochen theoretische Einstellung seines Geistes u. die lange Gewohnheit einer Beschäftigung mit philosophischen Fragen mögen neben anderen Gründen dabei eine Rolle gespielt haben (vgl. Barrett 160). Jedenfalls aber ist es unrichtig, die Consolatio als unecht zu erklären oder mit Kritikern des 19. Jhs. (besonders F. Nitzsch, Das System des B. u. die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften [1860]) ihm umgekehrt die Verfasserschaft aller theologischen Schriften abzusprechen. Man wird mit der gesamten abendländischen Tradition die Consolatio als ein Werk der christlichen, d. h. durch ein wesentliches Verhältnis zur Offenbarung geprägten, aber die Grenzen des natürlichen Wissens nicht überschreitenden Philosophie ansehen müssen. A. Hildebrand (B. u. seine Stellung zum Christentum [1885]) hat nachgewiesen, daß B. aus der antiken Philosophie nichts aufgenommen hat, was zur christl. Lehre in unlösbarem Widerspruch stünde, wenn auch manches, zB. das Lehrstück von der Weltentstehung (3 m. 9), vom Standpunkt des Christentums aus der Ergänzung oder Berichtigung bedarf u., so können wir hinzufügen, die Ethik vielfach mehr stoischen als christl. Charakter trägt. Bei der Besprechung der Willensfreiheit dagegen stoßen wir geradezu auf christl. Terminologie (die Ausdrücke libertas arbitrii u. praedestinatio sind der heidn. Philosophie nicht geläufig), u. die Schlußworte des Werkes klingen ausgesprochen christlich. Die Consolatio ist an sich u. durch ihre Nachwirkung (M. Manitius, Gesch. 1, 33f) eines der wichtigsten Zeugnisse für den Vorgang der Verschmelzung von antikphilosophischem u. christl. Denken. Für B. sind die beiden Welten in ihrem letzten Grunde, der Wahrheit, zutiefst miteinander verbunden u. nicht wesentlich voneinander verschieden. In ihren entwickelten Formen stehen sie, wenn auch Vorrang u. Eigenart des christl. Dogmas anerkannt werden, fast im Gleichgewicht. Daß ihm persönlich der philosophische Weg größeren Trost geboten hat, ist eine Tatsache, die befremden mag, aber uns nicht das Recht gibt, von einer Absage an das Christentum, die er vor seinem Tode vollzogen hätte (vgl. Cappuyns 360), zu sprechen. Für das MA wurde sein Werk, u. zw. sowohl das fachwissenschaftliche wie auch die Consolatio gerade dadurch besonders wertvoll, daß man darin ein Kompendium des antiken Denkens sehen konnte, aus dem hervorging, daß dieses in seinen Ergebnissen mit dem Christentum übereinstimmte (vgl. Godet 918/22).

B. Altaner, Patrologie (1938) 312/14. – H. M. Barrett, Boethius, some Aspects of his Times and Work (Cambridge 1940). – M. Cappuyns, Art. Boèce: Dict. d'Hist. et de Géogr. Ecclés. 9 (1937) 347/80. – E. R. Curtius, Europäische Literatur u. lateinisches MA (Bern 1948) Reg. s.v. – P. Godet, Art. Boèce: Dict. de Théol. Cathol. 3 (1923) 918/22. – M. Grabmann, Geschichte d. scholastischen Methode 1 (1909) 148/77. – H. I. Marrou, St. Augustin et la fin de la culture antique[2] (Paris 1949) Reg. s. v. – E. K. Rand, Founders of the Middle Ages (Cambr. Mass. 1925) 135/80. – F. Vernet: Dict. de spiritualité 1 (1937) 1739/45.

F. Wotke.

Bogen s. Architektur Sp. 610.

Bohne.

A. Nichtchristlich. I. Bezeichnungen. Das griech. Wort für B. ist *κύαμος*, das wohl mit *κυεῖν* bzw. *κύειν*, schwanger sein, zusammenhängt; schon die Bezeichnung würde dann ausdrücken, daß es sich bei der B. um eine Pflanze von auffallender Triebkraft handelt. Eine alte Varietät von *κύαμος* muß *πύαμος* oder *πύανος* gewesen sein; denn das attische Fest *Πυανεψία* war zweifellos ein ‚Bohnenbreifest' (Hesych. s. v.; L. Deubner, Attische Feste [1932] 198f). Die lat. Bezeichnung faba wird als redupliziertes Lallwort erklärt, das etwas Schwellendes bezeichnet (Walde, Wb.[3] 436). Die Bohnenart, um die es im Altertum geht, ist fast immer die ‚Saubohne' (Vicia faba L.). Die ‚türkische Bohne' (Stangen- oder Strauch-B.; Phaseolus L.) ist erst aus Südamerika nach Europa importiert worden (Hehn 570; Olck 609. 622/7). Doch gab es wenigstens seit den Alexanderzügen auch im Altertum schon eine der amerikanischen verwandte und als phaseolus bezeichnete Art (G. Hegi, Illustrierte Flora von Mittel-Europa 4, 3 [o. J.] 1623f).

II. Bedeutsamkeit. Sicher ist, daß die B. eines der frühesten u. wichtigsten Nahrungsmittel des Altertums gewesen ist (Olck 610). Für Italien insbesondere scheint festzustehen, daß die B. die älteste dort angebaute Hülsenfrucht war (M. Pfund, De antiquissima apud Italos fabae cultu atque religione. Diss. Berl. [1845]). Die B. ist bis zum Ende der Spätantike in Italien die Hauptnahrung der Armen u. der körperlich besonders stark beanspruchten Bevölkerungsgruppen, so der Bauern, Schmiede, Gladiatoren, geblieben (Hor. sat. 2, 3, 182; 2, 6, 63f; Martial. 10, 48, 16; Galen. 6, 529). Aber auch verwöhntere Menschen aßen dort gelegentlich gerne das ländliche Gericht Bohnen mit Speck oder Pökelfleisch (Hor. sat. 2, 6, 63f; Galen. 6, 531). Bohnenmehl wurde vielerorts zur Brotbereitung mit herangezogen (Plin. n. h. 18, 117). In getrocknetem Zustand rechnete die B. zu den *τραγήματα*, d. h. zu den Dingen, die man zum Knabbern nach u. vor allem zwischen den Mahlzeiten verwendete (Phainias: Athen. 2, 54F; vgl. Galen. 6, 531); in der letztgenannten Verwendung waren diese *τραγήματα* für die Menschen des Altertums in gewissem Sinne das, was für die heutigen Zigarette u. Kaugummi sind.

III. Redensart u. Spiel. Die Bedeutung der B. als alltägliches Nahrungsmittel hat die begreifliche Folge gehabt, daß sie auch in Redensarten u. Sprichwörtern eine Rolle spielte: ‚tam perit quam extrema faba, das endet wie die B. am Feldrain' (Fest. 550); ‚istaec in me cudetur faba, die B., die du da säst, wird einmal auf meinem Rücken ausgedroschen werden' (Terent. eun. 381). Da die Soldaten im Felde Knoblauch, die Richter bei der Sitzung Bohnen kauten (*τραγήματα*), wünschte man sich ein geruhiges Leben mit der Redensart: ‚Mögest Du nie Knoblauch oder Bohnen essen müssen!' (Suid. s. v. *ἵνα μὴ φάγῃ*; Paroem. Gr. 1, 421 L.-Schn.; vgl. PW 18, 4, 1733). ‚Salz u. Bohne!' rief man dem Gesprächspartner zu, wenn dieser ihm unbekannte Dinge zu wissen vorgab, u. erinnerte ihn damit ironisch an die Mantiker, die Salz u. eine B. vor sich hinstellten, wenn ein Klient sie konsultierte (Zenob. 1, 25; vgl. Diogenian. 1, 50; Greg. Cypr. 1, 11 [Paroem. Gr. 1, 8. 188; 2, 94 L.-Schn.]). Wenn es bei Plaut. aul. 818 heißt: ‚quid repperisti? non quod pueri clamitant in faba se reperisse', so ist mit den letzten Worten wohl auf ein Kinderspiel hingewiesen: die Kinder erhalten je eine B. u. öffnen sie; wer in seiner B. eine Bohnenmade, *μίδας*, findet, ist ‚König' (vgl. den Kommentar von J. Hildyard [Lond. 1839] 110; dazu Hesych. s. v. *μίδας*; zu fragen ist, ob diese Made nicht vielleicht erst wegen dieses uralten Kinderspiels den Namen des reichen Königs der Sage erhielt).

IV. Kult, Mythos, Politik. Da sich im Kult bekanntlich die kulturellen Zustände der Vorzeit zu erhalten pflegen, kann es nach dem Gesagten nicht überraschen, daß die B. in mancherlei Riten begegnet (vgl. Plin. n. h. 18, 118): In Ägypten ist die B. schon in Gräbern der 12. Dynastie als Teil der Totennahrung nachgewiesen worden (A. Wiedemann, Das alte Ägypten [1920] 278). Daß am attischen Feste *Πυανεψία* die B. als Opfergabe u. Festtagsgericht eine Rolle spielte, wurde bereits erwähnt. In der griech. Welt bildete Bohnenbrei einen Bestandteil des Totenopfers u. wohl auch des Traueressens (vgl. Anton. Diogen.: Joh. Lyd. mens. 4, 42 [zu *περὶ σωτηρίας* vgl. ‚redimo' bei Ovid. fast. 5, 438]; Lucian. v. hist. 2, 24; Dölger 351; E. Freistedt, Altchristl. Totengedächtnistage [1928] 101/5). Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß an dem attischen bzw. jonischen Fest der Anthesteria (‚Blütenfest') die ersten Blüten, insbesondere die Bohnenblüten, als Verkörperung der zum neuen Leben drängenden Totenseelen galten (Wünsch 43/6, vgl. L. Deubner, Attische Feste [1932] 111/23). — In Rom wurde der Göttin Carna an ihrem

Feste am 1. Juni Bohnenbrei mit Speck geopfert, weshalb der Tag kurzweg Kalendae fabariae hieß (Varro: Non. 341; Ovid. fast. 6, 169f; Macrob. 1, 12, 31; Wissowa, Rel. 236). Daß auch anderen röm. Gottheiten zur Erwirkung einer guten Ernte vorzugsweise Brei aus frischen B., die überhaupt als die Erstlinge des neuen Erntejahres galten, geopfert wurde, darf man aus Fest. s. v. referiva faba schließen (die dabei verwendeten Bohnen selbst galten als Vorzeichen eines guten Jahres: Plin. n. h. 18, 119; Fest. aO.; Paul. s. v. refriva faba). Bei Spielen u. Volksfesten wie den Floralia warfen die Ädilen B. u. andere Hülsenfrüchte oder Gutscheine auf einen daraus bereiteten Brei unter das Volk (Hor. sat. 2, 3, 182 u. Heinze zSt.). An den Palilien war Bohnenstroh eines der Elemente des Lustrationsfeuers (Ovid. fast. 4, 725. 734. 781f. 785. 805). An den Lemurien lockte man die in der Luft unherschwirrenden Totengeister durch Spenden schwarzer Bohnen aus den Häusern (Varro: Non. 135; Ovid. fast. 5, 436/8; Fest. s. v. faba). An den Parentalia u. anderen Totengedächtnistagen hielt man an den Gräbern der Angehörigen Totenmahl mit Bohnenbrei u. spendete natürlich auch den Verstorbenen ihren Anteil (Plin. n. h. 18, 118; Plut. qu. Rom. 95 [286E]; Fest. aO.; vgl. Ovid. fast. 2, 571/6). Eine Spende der gleichen Art empfing wohl auch die alte Totengöttin Tacita oder Larenta (vgl. Ovid. aO.; Plut. qu. Rom. 35 [272F]; vgl. Crusius 167), desgleichen Priapus, der uralte Gartengott (Petron. 135, 3; H. Herter, De Priapo [1932] 273). Joh. Lyd. mens. 4, 42 behauptet auf Grund einer ungenannten Quelle, daß die Römer im März zu Ehren des Mars, dem die B. wegen ihrer Beziehung zum Blut heilig gewesen sei, ihr Gesicht mit Bohnenbrei bestrichen hätten (vgl. Roscher, Lex. 2, 2, 2429f). Bei der augusteischen Säkularfeier des J. 17 vC. nahmen die Quindecimviri vom 29. bis 31. Mai Naturalspenden des Volkes entgegen, nämlich Weizen, Gerste u. Bohnen; aus diesen Spenden wurden die Opferkuchen bereitet; der Rest wurde unter die bei der Feier Mitwirkenden, aber auch unter die Menge verteilt (so vor allem Zos. 2, 5, 2/4; vgl. M. Nilsson: PW 1A, 1715f). — Die ursprüngliche Bedeutung der B. als elementarstes Nahrungsmittel könnte den merkwürdigen Mythos angeregt haben, daß Mensch u. B. aus der gleichen gärenden Ursubstanz entstanden seien (Anton. Diog.: Porph. v. Pyth. 44; Joh. Lyd. mens. 4, 42; Hippol. ref. 1, 2, 14; ironisch Hor. sat. 2, 6, 63: faba Pythagorae cognata). Mit dieser Legende könnte wiederum der eleusinische Mythos vom ‚Kyamites', dem ‚Bohnen-Urmenschen', zusammenhängen (vgl. Phot. lex. s. v.; Hesych. s. v.; Delatte 48f). Der Umstand, daß die B. auch in hellfarbigen Exemplaren vorkam u. daß sie wohlfeil u. handlich war, verhalf ihr in Athen u. anderswo zu einer Rolle im politischen Leben: man benutzte sie als Los bei der Wahl der Magistrate (zur Technik der Loswahl mit Hilfe der B. vgl. Glotz 1409; im Sinne der oligarchisch gesinnten Pythagoreer bezeichnet Aristot.: Diog. L. 8, 1, 34 die B. als ‚etwas zur Oligarchie Gehöriges', *ὀλιγαρχικόν*).

V. Wissenschaft. Was die antike Botanik, Landwirtschaftslehre u. Medizin an Richtigem u. Irrigem über die B. zu sagen wußten, hat Olck 613/27 zusammenzustellen versucht. Hier seien nur folgende Einzelheiten angeführt: Der Stengel der B. ist im Gegensatz zu allen anderen Gewächsen knotenlos, so daß er einen von unten bis oben durchlaufenden, nicht unterbrochenen Kanal darstelle (*ἀγόνατον*, Aristot. fr. 195 Rose = Diog. L. 8, 1, 34; Plin. n. h. 18, 57; Porph. antr. nymph. 19). Die B. blüht zwischen dem 21. März u. dem 9. Mai, die Ernte erfolgt zwischen dem 9. Mai u. dem 21. Juni (Plin. n. h. 18, 253. 257). Die Bohnenblüte lockt die Bienen zur Frühtracht hervor (ebd. 18, 253; vgl. 21, 70; Varro r. r. 3, 16, 13). An den enthülsten Bohnenfrüchten findet man Ähnlichkeiten mit dem weiblichen Aidoion (Theophr. h. pl. 8, 2, 1; vgl. Porph. v. Pyth. 44; Olck 614; anders Schultz 94) u. mit der Mädchenbrust (Ruf. Ephes. 145 Dar.), an der geschälten B. Ähnlichkeit mit den männlichen Pudenda (Lucian. v. auct. 6). Die B. ist ganz Zeugung (*γονή*, Lucian. aO.) u. ein wirksames *Aphrodisiacum (oben Bd. 1, 499; vgl. noch Plin. n. h. 17, 240; Plut. qu. Rom. 95 [286E]). Bohnenschalen, um die Wurzeln der Bäume geschüttet, bringen diese zum Absterben (Theophr. h. pl. 5, 15, 1f); Geflügel, das man nur mit B. füttert, wird unfruchtbar (Didym.: Geop. 2, 35, 5); Umschläge aus Bohnenbrei halten das Mannbarwerden des Knaben auf (Diosc. mat. 2, 127; Galen. 12, 50). Wie alle Hülsenfrüchte so rufen besonders die B. Blähungen hervor u. beeinträchtigen dadurch Schlaf u. Traum (Cic. divin. 1, 30, 62; Diosc. aO.; Galen. 6, 529f; Didym.: Geop. 2. 35, 3f u. ö.; bei Philostr. v. soph. 1 p. 483 u. Henioch. Trochi. [Athen. 9 p. 408b] begegnet die Scherzfrage: ‚warum bläst die B. den Bauch auf, aber nicht das Feuer?'). Aber hiervon abgesehen ist die B. ein die Verdauung förderndes kräftiges Nahrungsmittel (Galen. 6, 790; Macrob. 1, 12, 33), dem auch die feinere Küche ihre Aufmerksamkeit schenkt (Apic. 5, 201f. 210f).

VI. Aberglaube. Der Volksaberglaube u. die von ihm beeinflußte okkulte Literatur wußte über die B. noch weiteres oder auch Gegenteiliges zu sagen: Die B. ist aus Mensesblut hervorgegangen (Anton. Diog.: Joh. Lyd. mens. 4, 42). Die keusche *Biene meidet die B., weil diese das Sinnbild des Geschlechtlichen ist (Porph. antr. nymph. 19). Wenn man eine B. in einen neuen Kasten legt u. 40 Tage mit Mist bedeckt hält, wird man sie in ein Menschenantlitz verwandelt finden (Pont. Heracl.: Joh. Lyd. aO). Wenn man eine Bohnenblüte in einem Steingutgefäß vergräbt, findet man nach 90 Tagen einen Kinderkopf oder ein Pudendum muliebre (Ant. Diog.: Joh. Lyd. aO.; id.: Hippol. ref. 1, 2, 14; Porph. v. Pyth. 44). Setzt man gekochte B. einige Nächte dem Mondschein oder zerkaute B. einige Tage der Sonne aus, so zeigt sich Blut oder Blutgeruch oder Spermageruch oder gar ein Phallos mit Testikeln; der letztere bedeckt sich in weiteren 40 Tagen mit Blut, das auf die Augen gestrichen Erfolg bei der Lychnomantie oder bei der Traumdivination sichert (Ant. Diog.: Joh. Lyd. mens. 4, 42; id.: Hippol. ref. 1, 2, 14; Lucian. v. auct. 6; demot. Berliner Papyrus bei Hopfner, OZ 1 § 530; das Phänomen der blutenden B. läßt sich auf das Auftreten eines Pilzes, Monas prodigiosa, zurückführen: SbB 1850, 5ff). Wenn man einen Sonnenskarabaeus einbalsamiert u. in einem aufsprießenden Bohnenfeld rituell bestattet hat, kann man mit Hilfe der dabei verwendeten Salbe Unsterblichkeit bewirken (PGM IV 750/72). Es bringt Gewinn, wenn man bei Versteigerungen eine B. bei sich trägt (Plin. n. h. 18, 119). Eine Frau, die sich eine durchbohrte B. oder eine B., in der ein Wurm sitzt, umhängt, ist durch dieses Amulett gegen Empfängnis gesichert (PGM LXIII 25f). Wenn jemand im Traum eine B. sieht, hat er mit Streit zu rechnen (Artemid. 1, 68).

VII. Bohnenverbote. Aus dem Gesagten ergibt sich zur Genüge, daß die B. wegen ihrer botanischen Eigentümlichkeiten u. physiologischen Wirkungen für viele Menschen des Altertums etwas Geheimnisvolles, ja Unheimliches u. sogar Ekelerregendes hatte. Es ist darum nicht verwunderlich, daß sie Gegenstand von Tabu-Gesetzen war, eine Eigenschaft, die in gewissem Umfang auch die anderen Hülsenfrüchte (*ὄσπρια*) mit ihr teilen.

a. Verbreitung. Solche Tabu-Gesetze gab es bei den Ägyptern, bei den Orphikern u. Pythagoreern, in den Eleusinischen u. in anderen griech. Mysterien, im Amphiaraos-Kult, in bestimmten Bezirken der römischen Staatsreligion, im Attiskult u. bei den Sabiern. Von den Ägyptern erzählt Herodot, daß sie zwar B. pflanzten, sie aber nicht aßen; ihre Priester durften die B. nicht einmal ansehen (2, 37; danach Plut. qu. conv. 8, 8, 2 [729 A]); diese Nachricht wird, abgesehen von der offensichtlichen Übertreibung im ersten Teil der Aussage, von Diodor (1, 89, 4) u. Chairemon (Porph. abst. 4, 7) bestätigt. Die B.-Abstinenz der Orphiker ist zB. bei Paus. 1, 37, 4 u. Didym.: Geop. 2, 35, 8 bezeugt (weiteres Kern, Orph. nr. 291). Daß die Pythagoreer den Genuß u. die Berührung der B. mieden, ist durch eine Fülle von Nachrichten bezeugt (Textsammlung bei Arbesmann 53f); daß diese Praxis auf Pythagoras selbst zurückgeht, ist sehr wahrscheinlich (vgl. Rohde, Psyche 2, 164_1). Nach Plut. qu. Rom. 8, 8, 2 (729 A) soll Pythagoras dieses Verbot von den ägyptischen Weisen übernommen haben; nach einer bei Diog. L. 8, 1, 39 erhaltenen Tradition hätte das Verbot zu den geheimzuhaltenden Überlieferungen der Pythagoreer gehört (*ἀναιρεθῆναι δὲ κρεῖττον ἢ λαλῆσαι*). Hermipp.: Diog. L. 8, 40 weiß zu erzählen, daß Pythagoras lieber den Tod erlitt, als daß er sich durch Flucht über ein Bohnenfeld in Sicherheit brachte; nach Neanthes: Jambl. v. Pyth. 189/94 soll auch eine vor den Häschern des Tyrannen Dionys fliehende Gruppe von Pythagoreern den Tod erlitten haben, weil für sie die Flucht über ein blühendes Bohnenfeld nicht in Betracht kam. Daß Empedokles sowohl den Genuß wie die Berührung der B. verpönte, ergibt sich aus einem besonders wichtigen Zitat aus seinen ‚Katharmoi' bei Gell. 4, 11, 9 u. a. (B 141 Diels.-Kr.). Daß die Priester der Eleusinischen Mysterien sich der B. enthalten mußten, berichten zB. Paus. 1, 37, 4 (vgl. 8, 15, 4) u. Porph. abst. 4, 16 (255, 5 N.); damit muß die Legende zusammenhängen, nach der Demeter den Bewohnern von Pheneos alle Hülsenfrüchte bescherte außer der B. (Paus. 8, 15. 3f). Aus Diog. L. 8, 1, 33; Porph. abst. 4, 16; Artemid. 1, 68 dürfte hervorgehen, daß überhaupt alle griech. Mysterienkulte den Bohnengenuß während der Festzeit untersagten. Zur Meidung der B. im Kult des Amphiaraos vgl. Aristoph. Amphiar. frg. 23 Kock; Didym.: Geop. 2, 35, 8 u. L. Deubner, De incubatione (1900) 15f. In Rom durfte der Flamen Dialis keine B. anfassen, ja nicht einmal ihren Namen aussprechen, geschweige denn sie essen (Fab. Pict.: Gell. 10, 15, 12; Varro: Plin. n. h. 18, 119; Fest. s. v. faba; Wissowa, Rel. 506f). Für die Mysten des Attiskults waren alle Erdfrüchte u. Samenarten verpönt; freilich war man sich nicht dar-

über klar, ob nicht gerade die B., weil sie aufwärts strebe, genossen werden dürfe (Julian. or. 5 [174A/175D]). Zur B.-Abstinenz der mesopotanischen Sabier vgl. Dölger, Ichth. 2, 74/101; über das Vorkommen des Bohnenverbots in Indien vgl. Schröder.

b. Deutung. Das Altertum hat sich immer wieder mit der Frage befaßt, aus welchen Gründen ein Weiser vom Range des Pythagoras ein Bohnenverbot erlassen haben könnte. Einige antike Autoren tun die Diskussion darüber mit der Behauptung ab, die Überlieferung, Pythagoras habe ein Bohnenverbot erlassen, sei falsch; er habe im Gegenteil als einziges Gemüse Bohnen gegessen, weil die B. die Verdauung fördere. So der Aristotelesschüler Aristoxenos u. in seinem Gefolge Gellius (4, 11). Auf den Einwand, daß die Existenz eines von Pythagoras erlassenen Bohnenverbots doch zB. durch die Forderung des Empedokles: ‚Hände weg von den Bohnen!' u. durch das pythagoreische Symbolon: ‚Enthalte dich der B.!' erwiesen sei, haben die Bestreiter der Überlieferung eine Antwort bei der Hand: das griech. Wort für B. sei in den angeführten Zeugnissen gar nicht im wörtlichen, sondern im übertragenen Sinne zu verstehen; damit hätten nämlich Pythagoras u. seine Jünger entweder die männlichen Pudenda (*κύαμοι* = testiculi; Gell. 4, 11, 10) oder die Politik (*κύαμος* = die B. bei der Magistratswahl; PsPlut. lib. educ. 17 [12E]) gemeint. Das Gebot ‚Enthaltet euch der Bohnen bzw. der Bohne!' sei also nicht ein Gebot der Nahrungsaskese, sondern der Sexualabstinenz bzw. politischen Abstinenz gewesen. Wahrscheinlich ist dieses allegorische Verständnis des Bohnenverbotes nicht erst von Aristoxenos aufgebracht, sondern innerhalb des Pythagoreerordens selbst entwickelt worden (vgl. A. Delatte, La Vie de Pythagore [Brüssel 1922] 188f). Da aber die allegorische Auslegung des Bohnenverbots durch kein älteres Zeugnis gestützt wird, während das buchstäbliche Verständnis in das Gesamtbild der orphisch-pythagoreischen Bewegung gut hineinpaßt (Rohde aO.), wird man dem letzteren zustimmen, also auch an der Geschichtlichkeit des Verbotes festhalten müssen. — Als Zeugen der Diskussion über den tieferen Grund des als historisch angesehenen Bohnenverbotes des Pythagoras sind folgende antike Texte besonders wichtig: 1) Arist. fr. 195 Rose = Diog. L. 8, 1, 34; 2) Cic. divin. 1, 30, 62; 3) Anton. Diog. u. ein anderer ungenannter Gewährsmann bei Joh. Lyd. mens. 4, 42; 4) Plin. n. h. 18, 118; 5) Plut. qu. conv. 8, 10, 1 (734F); 6) Diog. L. 8, 1, 24; 7) Fest. s. v. faba; 8) Jambl. protr. 21 (125, 9 P.); 9) unbekannter Gewährsmann bei Clem. Al. strom. 3, 24, 2. Hier treten folgende Motivierungen auf: 1) Die B. erinnert peinlich a) an die männlichen u. weiblichen Pudenda (Aristot., Ant. Diog.); b) an einen Menschenkopf (Clem. Al.). 2) Die B. übt auf den Menschen eine verderbliche Wirkung aus, insofern sie a) sexuell erregt (Joh. Lyd.) oder b) steril macht (Aristot., Theophr.) oder c) durch ihre physiologische Wirkung auf die Verdauungsorgane dem Geiste die Fähigkeit nimmt, im Traum tiefere Einsichten zu gewinnen (Cic., Plut., Jambl.). 3) Die B. steht in enger Beziehung zu den Toten; denn sie ist a) Totenspeise (Aristot., Fest.) u. b) Behausung der Totenseelen (Plin.). 4) Die B. ist Instrument der Politik (Aristot.); 5) Die B. ist a) dem All verwandt (Aristot.); b) dem Menschen, da B. u. Mensch aus der gleichen Ursubstanz entstanden sind (Ant. Diog.). — Von diesen 10 Erklärungen des pythagor. Bohnenverbotes, welche bei den antiken Autoren begegnen, sind nur die Erklärungen 3b, 4 u. 5a nicht ohne weiteres verständlich. Den Sinn von 3b hat zuletzt Delatte behandelt u. wohl erschöpfend erschlossen: Die Totenseelen benutzen auf ihrem Wege zur Wiederverkörperung die B. als Zwischenstation, weil der Stengel der B. ihnen eine geeignete Aufstiegsmöglichkeit aus der Unterwelt zur Oberwelt bietet (*Seelenwanderung). Wer Bohnen ißt, nimmt mit den B. die Totenseelen in sich auf. Daher die Bläherscheinungen, die der Genuß der B. hervorruft; die flatus ventris sind eben die Totengeister. Erst von dieser These aus werden einige Merkwürdigkeiten ganz verständlich. Die B. sollen ‚den Toren des Hades' ähnlich sein (Aristot.: Diog. L. 8, 1, 34). Sie sind ‚Stützen u. Leitern' für die Seelen, wenn sie aus den Wohnungen des Hades zum Licht aufsteigen (Eustath. in Il. 13, 589). Die Zeichnung in der Blüte der B. erinnert an ‚trauerkündende' Buchstaben (Varro: Plin. n. h. 18, 119; Didym.: Geop. 2, 35, 6; Fest. s. v. faba; Wünsch 37 schließt aus Plin. 21, 66 u. Paus. 1, 35, 4, daß es sich um die Buchstaben *AI* handelt). Bei den Pythagoreern u. ihren Gesinnungsgenossen ist der Vers im Umlauf: ‚Ebenso gräßlich B. zu essen wie Häupter der Eltern' (Heraclid. Pont.: Joh. Lyd. mens. 4, 42; Plut. qu. conv. 2, 3, 1 [365F]; Athen. 2, 65F u. ö.; vgl. Delatte 36_2). Die B. wird, wenn geschrumpft u. ausgezehrt, mit zunehmendem Monde wieder voll (Varro: Plin. n. h. 18, 119; über die Verwandtschaft zwischen Mond u. Seele vgl. F. Cumont, Lux perpetua [Paris 1949] 144). Die Annahme, daß

die B. als Durchgangsort der Seele galt, würde auch verständlich machen, warum die B. bei der Divination u. bei anderen magischen Praktiken eine Rolle spielt (Sp. 493): den Totenseelen eignet eine übernatürliche Macht; mit u. in der B. werden die Totenseelen gegenwärtig u. dienstbar gemacht (Cumont aO. 90. 108). Dagegen sehe ich keinen zwingenden Grund, warum auch die Verwendung der B. als Totenopfer u. Totenspeise auf den Glauben an den Aufenthalt der Totenseelen in den B. zurückgeführt werden muß, wie nach dem Vorgang des Plin. n. h. 18, 118, u. unter Berufung auf die Kennzeichnung der B. als Ersatzopfer durch Ovid (fast. 5, 438) Wünsch, Delatte, Cumont u. Arbesmann meinen; die Rolle der B. im Totenkult ist m. E. durchaus verständlich, wenn man, wie oben (Sp. 491) geschehen, die Bedeutung der B. als elementarstes Nahrungsmittel der Frühzeit bedenkt. — Zu der antiken Erklärung nr. 4 bemerkt Delatte (34_2), sie sei läppisch; er übersieht, daß das Los bei der Wahl als Instrument des göttlichen Willens u. daher als etwas Heiliges galt. Wie die antike Erklärung nr. 5a zu verstehen ist, ergibt sich deutlich aus Porph. v. Pyth. 42: man soll nicht das essen, woraus die Grundlage des Alls besteht. — Man könnte der irrigen Auffassung verfallen u. ist ihr auch bei den bisherigen Untersuchungen gelegentlich verfallen, daß nur eine einzige von den im Altertum gegebenen Deutungen des pythagor. Bohnenverbots richtig sein könne. Es darf aber nicht vergessen werden, daß schon die Vorstellungswelt der homerischen Zeit, wie Rohde eindrucksvoll gezeigt hat, vielschichtig war; ältere Ideen behaupten sich im Unterbewußtsein u. standen nun unvermittelt neben neueren Gedanken. So ist es durchaus möglich, daß Pythagoras sich das ägyptisch-orphische Bohnenverbot deswegen zu eigen machte, weil es seinen Vorstellungen von der Seelenwanderung entsprach, daß aber sekundär auch alle anderen Erwägungen, die in der antiken Motivierungsreihe vorkommen, bei ihm mitsprachen. — Um die praktische Bedeutung des pythagoreischen Bohnenverbots richtig einzuschätzen, wird man sich schließlich vor Augen halten müssen, daß die Pythagoreer, wie schon die Orphiker, nur eine kleine Elite geistig tätiger, vielfach aristokratischer Menschen waren, die es sich leisten konnten, gerade eines der wichtigsten Volksnahrungsmittel von ihrer Speisekarte zu streichen. Es besteht kein Anlaß anzunehmen, daß das Bohnenverbot von weiteren Kreisen übernommen wurde. Eben weil die Enthaltung von der B. bei der fundamentalen Bedeutung dieses Nahrungsmittels der Masse unbegreiflich schien, war das Bohnenverbot Gegenstand ständiger Verwunderung u. steten Fragens.

VIII. Jüdisch. Daß die B. auch im alten Palästina zu den vorzüglichsten Nahrungsmitteln gehörte, zeigt 2 Sam. 17, 28. In Notzeiten wurden, wie wir durch eine Realprophetie des Propheten Ezechiel (4, 9) erfahren, Bohnen, Hirse u. Spelt zur Streckung des Brotkorns verwendet. Nach Joma 1, 4 ist der Hohepriester vor dem Versöhnungsfest 7 Tage lang von seinem Weibe abzusondern; am Vorabend soll man ihm nicht viel zu essen geben, weil vieles Essen müde macht, insbesondere, sagen die Rabbinen hierzu, keine Speisen, die wie Bohnengraupensuppe ‚zur Unreinheit führen'.

B. Christlich. I. Schriftsteller. Tert. erklärt in seinen Ausführungen über den Traum unter Verweis auf Daniel u. seine Gefährten (Dan. 1, 16f V.), die Praxis der Pythagoreer, um der Erlangung prophetischer Träume willen die aufblähende B. zu meiden, als sinnlos (an. 48, 3; vgl. die oben AVIIb gegebene Motivreihe unter 2c). Clem. Alex. greift formell die Frage auf, warum die Pythagoreer sich der B. enthalten; seine Antwort, die sich auf Theophrast stützt, lautet: die Pythagoreer meiden die B. nicht, weil sie schwer verdaulich ist u. unruhige Träume erzeugt (Motiv 2c) oder einem Menschenkopf ähnlich ist (Motiv 1b), sondern weil sie die Frauen unfruchtbar macht (strom. 3, 24, 2/3; Motiv 2b). Hippol., der von den antiken Philosophen eine hohe Meinung hat, berichtet gläubig, Pythagoras sei durch einen Ausspruch des Zaratas (Zoroaster), wonach bei der Entstehung der Erde B. u. Mensch aus der gleichen Masse entstanden seien, zu seinem Bohnenverbot veranlaßt worden (ref. 1, 2, 14f, wo freilich ‚u. Mensch' übersehen ist; Motiv 5b). Er berichtet weiter, die B. rieche, wenn man sie enthülst in die Sonne lege, nach menschlichem Sperma (s. oben Sp. 493), u. er wiederholt die Mär von der Verwandlung einer vergrabenen Bohnenblüte in eine Vulva oder einen Kinderkopf (oben Sp. 493). An anderer Stelle (6, 27, 5) legt er, den Widerspruch zu seinen früheren Äußerungen übersehend, das pythagoreische Bohnenverbot allegorisch aus: ‚Nimm kein öffentliches Amt an!' (vgl. Sp. 495). Wie beliebt noch im 4. Jh. in den Rhetorenschulen die Diskussion über den Grund des Bohnenverbots war, zeigt Gregor. Naz., wenn er den Eunomianern als Thema für ihre Redekünste das ‚Schweigen des Pythagoras', die ‚orphische B.' u. den neuerdings mit der Formel ‚der Meister hat's gesagt' getriebenen

Mißbrauch vorschlägt (or. 27, 10 [PG 36, 24 B]; es ist kein zwingender Anlaß, das αὐτὸς ἔφη gerade auf das pythagoreische Bohnenverbot zu beziehen, wie das Olck 619 tut). Joh. Chrys. arbeitet, um den Evangelisten Johannes in das rechte Licht zu rücken, die Unzulänglichkeit des Pythagoras heraus u. belegt dies u. a. mit der pythagoreischen Lehre, B. verzehren bedeute, seine Eltern essen (in Joh. 2, 2; Motiv 3b). Hieron. deutet die Realprophetie Ez. 4, 9 im pneumatischen Sinne auf die in der Ablehnung Christi verharrenden Juden u. trägt bei dieser Gelegenheit die Motivierung 2c unserer Reihe in folgender Fassung vor: Comedentium venter inflatur et mens opprimi dicitur (PL 25, 48 C). Nach Isidor. kommt faba von φαγεῖν; primum enim homines hoc legumine usi sunt (or. 17, 4, 3).

II. Asketen. Davon, daß das Bohnenverbot der orphisch-pythagoreischen Kreise oder das der antiken Kulte von der christlichen Gemeinde, insbesondere von den Asketen übernommen worden wäre, findet sich keine Spur. Die Durchsicht der frühen Mönchsliteratur zeigt, daß die Idealnahrung der Heroen der Askese in Brot, Salz u. Wasser, allenfalls noch ungekochten Kräutern, bestand. Diese Männer u. Frauen wählten für sich eben eine Beköstigung, die noch unterhalb des bescheidenen Speisezettels lag, mit dem sich die Masse des schlichten Volkes, aus dem ja die Bahnbrecher der asketischen Bewegung stammten, zufrieden geben mußte (vgl. St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3 [Wien 1938] 283. 311. 327. 355. 395 u. ö.; auch K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums [1936] 222/5). Ein gekochtes Gericht aus Hülsenfrüchten u. Gemüsen ist für diese Asketen bereits eine Festmahlzeit (vgl. Theodrt. hist. rel. 3 [PG 82, 1334]; F. Halkin, Pachomii vitae graecae [Brüss. 1932] 138f). — Aus Pachom. reg. 37 (22 Boon) ergibt sich die bemerkenswerte Tatsache, daß die Mönche in den pachomianischen Koinobien beim Verlassen des Speisesaals ‚tragemata' erhielten, also das übliche Naschwerk für die Zeit zwischen den Mahlzeiten, eine gegenüber der Strenge der Eremiten erstaunliche Annäherung an die Lebensgewohnheiten der Umwelt. Zu diesen tragemata haben außer Erbsen u. Lupinen wahrscheinlich auch Bohnen gehört (vgl. hierzu die ὄσπρια βρεκτά bei Pallad. hist. Laus. 18 [48, 6 Butl.] u. Marc. Diac. v. Porph. 10, sowie die Bemerkung von Grégoire u. Kugener hierzu). Aus Theodrt. hist. rel. 4 (PG 82, 1350) wird man wohl schließen müssen, daß die Anfeuchtung der bei den Mönchen als tragemata verwendeten Hülsenfrüchte nicht nur deren Geschmack verbessern, sondern auch den Durst der Mönche mildern sollte.

III. Kult. Aus der für die Geschichte des röm. Bischofs Eutychianus wertlosen Notiz über ihn im Lib. pont. 28 (1, 159 Duch.) ergibt sich, daß die christliche Gemeinde Roms zur Zeit des Redaktors, also in der ersten Hälfte des 6. Jhs., immer noch getreu der uralten röm. Tradition die ersten Bohnen des Jahres als die eigentlichen Erstlinge des neuen Erntejahres betrachtete u. entsprechend würdigte: hic constituit fruges super altare fabae tantum et uvae benedici. Aus der römischen Gestalt des Sacram. Gelas. 3, 63, 88 (107 Wilson) ergibt sich, daß die Segnung der B. damals am Feste Christi Himmelfahrt erfolgte, einem Termin, der für gewöhnlich in der Nähe der alten Kalendae fabariae lag, während die Traubensegnung nach dem Sacr. Gregor. (138, 4 Lietzm.) am 6. Aug. geschah (vgl. zu dieser Früchtesegnung J. A. Jungmann, Missarum sollemnia 2 [Wien 1942] 315/20; zur entsprechenden Oblation vgl. ebd. 1/31 u. Th. Klauser: Hl. Überlieferung I. Herwegen dargeboten [1938] 217/20). Das Segensgebet über die B. lautete nach dem Sacr. Gelas.: ‚Segne, o Herr, auch diese frischen Bohnenfrüchte, die du, o Herr, mit dem Tau des Himmels u. mit der Flut der Regengüsse gnädig zur Reife gebracht hast, damit wir sie mit Danksagung im Namen unseres Herrn Jesu Christi empfingen ...' Daß diese Bohnensegnung bereits ins 3. Jh. zurückreicht, dürfte sich aus dem Vergleich der angeführten Formel mit der Formel bei Hippol. trad. ap. 54 Dix ergeben. — Da die Totenkultübungen der Christen sich von denen ihrer heidnischen Mitbürger zunächst kaum abgehoben haben (vgl. die Nachweise bei Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult [1927] 126/39), ist von vornherein zu vermuten, daß der Bohnenbrei auch bei den christlichen Totenspenden u. Totenmählern seine Rolle weiter gespielt hat. Ausdrückliche Zeugnisse sind nicht erhalten; aber die Totenspeisetische mit eingelassenen Schüsseln, die in den römischen Katakomben festgestellt wurden (A. M. Schneider, Mensae oleorum oder Totenspeisetische: RQS 35 [1927] 287/301), u. die von den Kirchenvätern beanstandete ‚voracitas' der Teilnehmer an den Totenmählern beweisen zum mindesten, daß den Toten wie den Lebenden bei diesen Gelegenheiten ein solides Gericht geboten wurde (zum Totenmahl vgl. Th. Klauser, Das altchristl. Totenmahl: ThGl 20 [1928] 599/608; J. Quasten, Die Reform des Märtyrerkultus durch Augustinus: ebd. 25 [1933] 318/31; F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger [1951]

577/609). – Auf Malta wurde mindestens bis 1591 alljährlich im Februar eine Statue des Patrons der Insel, des Täufers Johannes, ‚in einen Garten unter Bohnenblüten' geworfen. Drei Tage lang trauerte die Bevölkerung um den verlorenen Heiligen, dann wurde der wiedergefundene in feierlicher Prozession in die Stadt zurückgeführt (Wünsch 2f). Es ist wahrscheinlich, daß die maltesische Feier eine verchristlichte Kombination des phönizischen Adonisfestes u. der jonischen Anthesterien darstellt, wie sie für Malta durchaus verständlich ist (ebd. 46). Die Kombination der Festelemente würde schon der vorchristlichen Zeit zuzuschreiben sein, die Verchristlichung dem 4. Jh. nC.

IV. Aberglaube. Belege für das Weiterleben des mit der B. verknüpften Aberglaubens in altchristl. Zeit liegen bisher nicht vor. Nichtsdestoweniger ist an diesem Weiterleben selbst nicht zu zweifeln, da abergläubische Meinungen u. Praktiken dieser Art im MA in Ost u. West weit verbreitet sind. Für den Osten sind etwa zu vergleichen die magischen Rezepte bei Delatte, Anecd. Athen. 1, 81, 14 u. 396, 10: man macht sich unsichtbar, indem man eine B. in der linken Hand hält, die im Kopf einer getöteten schwarzen Katze oder im Schädel eines *Biaiothanatos gewachsen ist; ferner 1, 136, 7: man macht einem Sklaven das Entlaufen unmöglich, indem man 7 Bohnen, über die der Name des Sklaven ausgesprochen worden ist, u. eine Schnur, mit der man sein Körpermaß genommen hat, in ein Grab versenkt. Für den Westen vgl. das von Marzell u. Sartori gesammelte Material. — Auf die Sammlung und Mitteilung des Materials aus den vorchristl. u. christl. Medizinern wurde im vorstehenden Artikel verzichtet, weil nur der Spezialist nach gründlicher Sichtung der gesamten Überlieferung über die bloße Konstatierung der allgemeinen Kontinuität hinauskommen könnte.

R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen u. Römern = RVV 21, 1 (1929) 53/8. – F. Böhm, De symbolis Pythagoreis. Diss. Berl. (1905). – O. Crusius, Die Fabiani in der Lupercalienfeier: RhMus NF 39 (1884) 164/8. – A. Delatte, Faba Pythagorae cognata: Serta Leodiensia = Bibl. Fac. Philos. Univ. Liége 44 (Liége 1930) 33/57. – Dölger, Ichth. 2, Reg. – G. Glotz, Art. Sortitio: DS 4, 2, 1401/17. – J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike = RVV 24 (1935), Reg.; S. 407/9 Lit.-Verz. zum pythagor. Bohnenverbot bis 1930. – V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere[8] (1911) 60. 570. – Hopfner, OZ 1/2, Reg. – F. Lenormant, Art. Faba: DS 2, 2, 947. – H. Marzell, Art. B.: Bächtold-St. 1, 1470/3. – F. Olck, Art. B.: PW 3, 1, 609/27. – P. Sartori, Art. Bohnengeld: Bächtold-St. 1, 1473; Art. Bohnenkönig: ebd. 1473f; Art. Bohnensonntag: ebd. 1474f. – L. von Schroeder, Das Bohnenverbot bei Pythagoras u. im Veda: Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 15 (1901) 187/212. – W. Schultz, Das Verbot des Bohnenessens bei den Pythagoreern: Memnon 3 (1909) 93/6. – W. Stettner, Die Seelenwanderung bei Griechen u. Römern (1934) 13f. – Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RVV 9, 1 (1910) 102/5. – R. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta (1902). — L. Ziehen, Art. Νηστεια: PW 17, 1, 88f. *Th. Klauser (Ph. Rech).*

Bolos (demokriteische Literatur).

A. Nichtchristlich. I. Überlieferung. Bolos aus Mendes im Nildelta lebte zwischen 250 u. 150 vC.; seine Hauptwerke entstanden um 200 vC. (Wellm. II 5/16). Er war Neupythagoreer (Suid. s. v.; die Bedeutung dieser Tatsache für sein Schrifttum übertreibt Wellm. III 4/9; s. Kroll 231) u. betätigte sich als Wanderschriftsteller (die 2 Βῶλοι, die Suidas s. v. unterscheidet, sind eine u. dieselbe Person; Suidas folgt dort verschiedenen Quellen). B. ist der namhafteste, wenn auch nicht der erste (Kroll 231/2) Vertreter einer durchgehends an den Namen des *Demokrit anknüpfenden Naturbetrachtung, deren Hauptzweck ist, die φύσεις u. ἰδιότητες, d. h. die okkulten Eigenschaften u. Kräfte, die in der organischen u. anorganischen Natur wirken, mitsamt ihren Sympathien u. Antipathien aufzuspüren u. diese Kenntnis zum Heil der Menschheit, besonders zur Bekämpfung von körperlichen Leiden u. zur Erlangung von Reichtum u. Ansehen zu verwerten. B. zog seine Kenntnisse einerseits aus der älteren griech. Wissenschaft, vornehmlich aus Demokrit, der dem Volksglauben keineswegs ablehnend gegenüberstand (s. Diels: ArchGPhilos 7 [1894] 154/7; E. Pfeiffer, Studien z. ant. Sternglauben [1916] 3/5), daneben aus Theophrast (hist. plant. 9, 17, 4, angeführt in dem sicheren B.-Zitat bei Steph. Byz. s. v. Ἄγυνθος); anderseits benutzte er die oriental. Schwindelliteratur der ‚Magier', wo der Pseudo-*Zoroaster, der Pseudo-*Ostanes u. *Dardanos an erster Stelle stehen (dazu Wellm. III 12/15); für die Propagierung dieses magischen Gedankenguts in der griech. u. später auch in der röm. Kulturwelt ist B. von erheblicher Bedeutung (Bidez-C. 1, 117/9). — Öfter wird B. als Demokriteer bezeichnet (Steph. Byz. aO.; Schol. Nicand. ther. 764; Suid. spricht sogar von Βῶλος Δημόκριτος, nach Wellm. II 16/7 richtig, nach Kroll 230 falsch statt B. ὁ Δημοκρίτειος). Daß er aber seine Schriften auf den

Namen des Demokrit gefälscht hätte, ist, wie Kroll gezeigt hat, nicht bewiesen. Damit fällt auch die Annahme (Wellm. I 676; Oder 73/4), daß Kallimachos ihn durch seinen *πίναξ τῶν Δημοκρίτου καὶ γλωσσῶν σύνταγμα* (Suid. s. v. Kallim.; Text nach Oder aO.) als Fälscher entlarvt hätte. Jedenfalls gingen Schriften von B. schon früh unter dem Namen des Demokrit um. Colum. 7, 5, 17: ‚Bolus Mendesius, cuius commenta quae appellantur graece *Χειρόκμητα* sub nomine Democriti falso produntur'; auch Vitruv. 9, 1, 14 u. Plin. n. h. 24, 160 schreiben die *X.* dem Demokrit zu. Das Buch *Π. συμπαθῶν καὶ ἀντιπαθῶν*, das Schol. Nicand. ther. 764 auf den Namen des B. setzt, zitiert Colum. 11, 3, 64 als ‚Democritus *περὶ ἀντιπαθῶν*', während Tatian. or. 17 von ‚*τῶν κατὰ τὸν Δημόκριτον ξυμπαθειῶν τε καὶ ἀντιπαθειῶν*' redet. — Über seine Schriften gibt es zwei Listen bei Suid. s. v.: *Βῶλος Μενδήσιος Πυθαγόρειος Περὶ τῶν ἐκ τῆς ἀναγνώσεως τῶν ἱστοριῶν εἰς ἐπίστασιν ἡμᾶς ἀγόντων, Περὶ θαυμασίων, Φυσικὰ δυναμερά· ἔχει δὲ Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν, Λίθων κατὰ στοιχεῖον, Περὶ σημείων τῶν ἐξ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄρκτου καὶ λύχνου καὶ ἴριδος*; sodann (aus anderer Quelle): *Βῶλος Δημοκρίτ<ει>ος φιλόσοφος Ἱστορίαν καὶ Τέχνην ἰατρικήν* (*ἔχει δὲ ἰάσεις φυσικὰς ἀπό τινων βοηθημάτων τῆς φύσεως*). Außerdem hat Wellmann aus späterer Literatur eine große Zahl weiterer Schriften des B. nachzuweisen versucht; aber die meisten dieser Zuweisungen stehen, wie Kroll gezeigt hat, auf schwachen Füßen, da es sich entweder um Schriften handelt, die von Demokrit selbst verfaßt sein können, oder um späte Erzeugnisse, die kaum mit B. in Verbindung zu bringen sind. Weil aber das von W. gesammelte Material doch die für das Schrifttum des B. charakteristische Naturbetrachtung zeigt u. es sich bei dem Einfluß dieser an den Namen des Demokrit anknüpfenden Literatur auf christl. Schriftsteller nicht an erster Stelle um die Person des B. handelt, werden diese nach Besprechung der von Suidas u. a. angeführten Schriften kurz erwähnt werden.

II. Schriften. 1. *Χειρόκμητα* (sc. *δυναμερά*: ‚von Menschenhand geschaffene Arznei-(Wunder-) mittel'; s. Diels, Vors.[5] 68B 300, 1; falsch die Übersetzung ‚Handfesten' bei E. H. F. Meyer, Geschichte d. Botanik 1 [1854] 278; der Name *Δυναμερόν* zuerst bei Pseudo-Dardanos). In alphabetischer Anordnung abgefaßt (Bidez-C. 1, 119), die überhaupt von B. gern angewandt wurde (Wellm. III 11/2). Die *X.* waren ein großes Exzerptenwerk aus der oriental. Lit. (Wellm. II 8), worin über künstlich hergestellte, magische Sympathiemittel gehandelt wurde. Das Werk läßt sich rekonstruieren (nach Wellm.) bei Diels, Vors. 2[5], 211; dabei ist, wie bei allen folgenden Quellennachweisen nach Wellm. zu bedenken, daß, was auf B. zurückgeführt wird, auch mehr allgemein zur demokriteischen Lit. gehören kann), u. zwar aus Plinius n. h. 20/28 u. 32, der zT. aus dem Demokriteer Apollodoros (A IV), zT. aus Anaxilaos v. Larissa (A IV) u. Apion schöpft, u. aus arab. Schriften, nämlich aus dem ‚Livre des Propriétés' von Razi († 923; erhalten bei Ibn al Baitar [† 1248]; Vermittler Apollonios; s. A IV) u. aus dem gleichnamigen Werke von Ibn Zohr. Die Ostanes-Zitate bei Plin. n. h. gehen wahrscheinlich auf die *Χειρόκμητα* zurück; sie haben vielleicht auch Apions *Περὶ μάγου* beeinflußt (Wellm. IV 56). — 2. *Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν <ζώιων φυτῶν> λίθων κατὰ στοιχεῖον* (‚alphabetisch'; zur Textgestaltung des Titels Wellm. III 11). Nach Diels zu Vors. 68B 300, 1 u. Oder 71 monographisch erschienener Teil der *Φυσικὰ δυναμερά*, während nach Wellm. III 10/2 die beiden Werke identisch sind. Die Worte des Suid.: *ἔχει δὲ* (s. oben) können für beide Vermutungen sprechen; jedenfalls sind diese *συμπ. καὶ ἀντιπαθ.* der Hauptgegenstand des Buches gewesen. Wahrscheinlich ist die *ἱστορία φυσική* mit den *Φυσ. δυναμ.* identisch (Wellm.s Urteil ist hier schwankend; vgl. Diels, Vors. 2[5], 210 mit Wellm. IV 81_{218}); so wird zB. bei der Beschreibung des *βασιλισκός* (Diels, Vors. 68B 300, 7), die gewiß als Specimen für die *ἱστ. φυσ.* gelten kann, am Schluß dessen Antipathie zur Katze besprochen. Zusammenstellung möglicher Reste Wellm. III 18/28. Der Einfluß des Sympathiebuches ist weitverbreitet (Wellm.: Diels, Vors. 211/2). Er findet sich bei Plutarch quaest. conviv. 2, 7, 1 (641B) u. öfter in den Moralia (Wellm. III 39_2; Mittelquelle sind die *Συμποσιακά* des Grammatikers Didymos. Ferner in den *Φυσικά* des Pamphilos v. Alexandrien (s. A IV; Vorlage des Aelian. nat. anim. 1, 35 ff; Aelian. entnimmt dieser Lit. manches; vgl. Wellm. III 43/5; IV 19_{80}). Ebenso bei Neptunalios (s. A IV), in Dioscurides' mat. med. (durch Krateuas, der das Buch noch selbst benutzte u. für das Botanische Hauptvermittler ist, wie Juba für das Zoologische; Wellm. III 28) u. bei Sextius Niger (Vermittler wieder Krateuas: Wellm.: Hermes 24 [1884] 530/69), bei Plin. n. h. 8/11 (Zool.; Juba), 20/30 u. 32 (durch Anaxilaos v. Larissa [s. A IV] vermittelt), bei Xenokrates v. Aphrodisias (s. Wellm.: Hermes 42 [1907]

614/29), in den sog. Koiraniden des Hermes Trismegistos (A IV), in den *Φυσικὰ ἰατρικά* des Aelius Promotus (A IV), bei dem Landwirtschaftler Didymos (A IV; daraus Theodoros Prisc.), bei Marcellus Empiricus, Alexander v. Tralles u. Aëtius. Für den Einfluß auf die Araber (Avicenna) u. von da aus auf das christliche MA (Albertus Magnus u. a.) s. Wellm. aO. — 3. *Περὶ θαυμασίων* (nach Wellm.: Diels, Vors. 2[5], 211 mit den *Χειρόκμητα* identisch; sehr unwahrscheinlich), vielleicht mit dem Texttitel *Περὶ τῶν ἐκ τῆς ἀναγνώσεως τῶν ἱστοριῶν εἰς ἐπίστασιν ἡμᾶς ἀγόντων* (so Diels: SbB 1891, 393/4); darin war das 8. Buch des *Theopompos (*Π. θαυμασίων*) benutzt. Exzerpte daraus in Apollonios' *Ἱστορίαι θαυμάσιαι* über die Wundermänner, die als Vorläufer des Pythagoras galten, nämlich über Epimenides, Aristeas, Hermotimos, Abaris und Pherekydes (Diels aO.). — 4. *Τεχνικὴ ἰατρική* (erwähnt in dem ‚2. Bericht' des Suid.; vielleicht monographisch erschienener Teil der *Φυσικὰ δυναμερά*; nach Diels, Vors. 68B 300, 1 damit identisch). Spuren bei Kelsos u. in den zerstreuten, rein medizinischen Bruchstücken bei Cael. Aurelian. (aus Soranos), in den Anecd. Parisina (Ausg. Fuchs: RhMus NF 49 [1899] 532/58) u. bei Rufus-Oribasius (Wellm.: Diels, Vors. 2[5], 215). — 5. *Περὶ σημείων τῶν ἐξ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄρκτου καὶ λύχνου καὶ ἴριδος*, wahrscheinlich über Wettervorzeichen (wofür auch Demokrit sich vielleicht interessiert hat, s. E. Pfeiffer, Studien z. ant. Sternglauben [1916] 93/5).

III. Unsichere Schriften, von Wellmann auf den Namen des B. gesetzt, aber nicht für ihn bezeugt: 1. *Περὶ Ἰουδαίων* (Suidas s. v. *Δαμόκριτος ἱστορικός*). Enthielt u. a. Berichte über Verehrung eines Eselkopfs durch die Juden u. über durch sie verübten Ritualmord (Wellm. III 9/10). Vielleicht von Apion benutzt (vgl. Joseph. c. Apion. 2, 7, 80. 91). — 2. *Παίγνια*, Sammlung magischer Zauberkunststücke (Wellmann II 29/30). Reste daraus sollen bewahrt sein bei Psellos (aus Jul. Africanus) in Westermanns Ausgabe der Paradoxographen 146, 14 (Diels, Vors. 2[5], 220). Eine solche Schrift ist für B.s' Nachtreter Anaxilaos v. Larissa (s. IV) bezeugt, aber was B. betrifft, fehlt hier jede Spur. — 3. *Γεωργικά* (ausführliche Besprechung Wellm. II; die Fragm. ebd. 42/58). Es ist sehr gut möglich, daß es echte *Γ.* des Demokrit gegeben hat (s. Diels, Vorsokr. 68B 26f/28), die später mit der Lehre des PsDemokrit vermengt wurden (Kroll 230). Über Nachwirkung einer landwirtschaftlichen Schrift aus diesem Kreise Oder 77 u. 82. — 4. Von einer Schrift *Βαφικά* (dazu Wellm. III 54 u. 66/77) ist nicht einmal der Titel für die demokriteische Literatur bezeugt. Allerdings werden verschiedene Rezepte im chemischen Pap. Holm. durch Anaxilaos auf Demokr. zurückgeführt; vgl. auch Bidez-C. 1, 197_3; 2, 324_1; für mögliche Beziehungen zwischen den pseudodemokriteischen *Φυσικὰ καὶ Μυστικά* (s. M. Berthelot, Collect. des anciens alchem. grecs 2 [Paris 1887] 41/53) u. diesen *Βαφικά* s. Festugière 224/38. — 5. Vollkommen unsicher ist schließlich die Zurückführung der pseudodemokrit. Schriften *Τακτικά* (Diels, Vors. 68B 28b; Wellm. ebd. zSt.) u. *Περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων* (ebd. 68B 299; Wellm. ebd.) auf B.

IV. Nachfolger des B., bzw. spätere Vertreter der demokriteischen Literatur. Möglich ist, daß die *Φυσικῶν ἐπιτομή* des Manetho (Wellm. III 3_3) in diesen Kreis gehört. Für *Nigidius Figulus (ebd. 3_4) ist das sehr unsicher. Stärkere Verwandtschaft mit B. zeigt der Magier u. Neupythagoreer Anaxilaos v. Larissa, der 28 vC. aus Rom u. Italien verbannt wurde (Hieron. chron. ad Ol. 188, 1; Wellm. III 53/62), wahrscheinlich Verfasser von *Φυσικά*, jedenfalls aber einer Schrift über magische Kunststücke (s. B) u. über chemische Rezepte. Weiter sind zu nennen: Der Arzt Apollodoros, ‚adsectator Democriti' (Plin. n. h. 24, 167), einer der Autoren des Plinius (unter Tiberius; Wellm.: Diels, Vors. 2[5], 212). Pamphilos v. Alexandrien (um 60 nC.), Verfasser eines Lexikons *Περὶ βοτανῶν* in 6 Büchern, woraus viele Pflanzennamen später in die Hss. des Dioskurides eingetragen sind, vielleicht auch von *Φυσικά* (Wellm.: Hermes 33 [1898] 360/422; ebd. 51 [1916] 1/64; Bidez-C. 1, 116/9. 189). Der Arzt Xenokrates v. Aphrodisias (von Plin. benutzt; Wellm. aO. 42 [1907] 614/29). Der Syrer (?) Neptunalios († 125 nC.), Verfasser von *Φυσικά*, der wahrscheinlich aus Pamphilos schöpfte (Exzerpt daraus bewahrt [Ausg. Gemoll 1884]; weiteres s. Kroll: PW 16, 2535/7; Wellm. III 36/8 u. 45/8). Der Arzt Aelius Promotus aus Alexandrien (2. Jh. nC., der Verfasser eines *Δυναμερόν*; Exzerpte aus den *Ἰατρικὰ φυσικὰ καὶ ἀντιπαθητικά*; Ausg. Wellm.: SbB 1908 772/7). Die sog. *Κοιράνιδες* des Hermes Trismegistos (Ausg. F. de Mély, Les lapidaires de l'antiquité 2 [Paris 1898] 3/124). Polles v. Aigai (schrieb *Π. ἀντιπ. καὶ συμπ.*; Suid. s. v. *Πόλλης*; Wellm. IV 20_{82}). Ein vornehmlich aus arab. Literatur (als Belinus) bekannter Apollonius (Wellm. III 4_2; IV 20_{83}). Nestor v. Laranda

(*Πανάκεια*; Zeit des Septimius Sev.; Spuren in den Geopon. 15, 1, 11/3. 22; s. Oder: RhMus NF 48 [1893] 9). Der Landwirtschaftler u. Arzt Didymos aus Alexandrien (4. oder 5. Jh. nC.; Oder: RhMus NF 45 [1890] 222), dessen *γεωργικά* in 15 Büchern neben Anatolios zu den Hauptquellen der Geopon. gehören; weiter Verfasser eines *'Οκτάτομος* (Titel wohl nach dem *'Οκτατεῦχος* des Pseud.-Ostanes); eine Reihe von *φυσικά* (Wundermittel) gegen den Schlukken daraus bei Alex. von Tralles (Oder aO. 212/22; Wellm.: PW 5, 445 u. IV, 21/2. 112). Der Tierarzt Absyrtus (4. Jh. nC.; Suidas s. v.). Das unter dem Namen des Aristoteles überlieferte ‚Handbuch der Naturgegenstände' (syr., 600 nC.; Ausg. K. Ahrens [Kiel 1892]). Die pseudodemokriteische Schrift *Φυσικὰ καὶ Μυστικά* hält Wellm. (Diels, Vors. 2^5, 218) für eine Fälschung auf den Namen des Mendesiers aus dem 2. Jh. nC.; aber mit B. ist die Schrift nie in Verbindung gebracht worden (Kroll 231; s. weiter Bidez-C. 1, 198/204). Die Abhandlung *Δημ. περὶ συμπ. καὶ ἀντιπαθ.* (Ausg. Gemoll [1884]) ist eine byzantinische Fälschung, die aus Anatolios schöpft (Wellm. III 29/32). Der von Diels (Vors. 68B 300, 1) nach Wellm. (III 28) angenommene Einfluß des B. auf *Poseidonios ist möglich; aber es darf nicht aus dem Auge verloren werden, daß der Begriff der Sympathie bei Poseid. sicher einen tieferen Sinn hat als in der beschriebenen Literatur. Wenn Diels, Vors. 68B 300, 16 auch Seneca ep. 90, 32 (sicher aus Poseid.) als Beweisstelle für die Beziehung angeführt wird, so ist dem entgegen zu betonen, daß in diesem Brief fortwährend Beziehungen zum echten *Μικρὸς διάκοσμος* des Demokrit vorliegen.

B. Christlich. Die Bekämpfer der Gnosis sind davon überzeugt, daß der stark magische Einschlag in den Systemen der älteren Gnostiker, besonders in dem des Marcus, aus den *Παίγνια* des Anaxilaos v. Larissa stammt (Iren. 1, 7, 1; Epiphan. panar. 34, 1; PsCypr. rebapt. 16; über Berührung mit Hippolyts Kapitel über die Magier, refut. 4, 28/42, s. Wellm. III 54/62). Das bei Tatian. or. 16 mitgeteilte Wunderrezept (Ausg. mit Komm. bei Bidez-C. 2, 293/6) geht zurück auf die *Φυσικά* des Neptunalios; dieselbe Schrift gehörte zu den Vorlagen von Tatians verlorenem *Περὶ ζῴων* (Oder 71). Bedeutend war der Einfluß der demokriteischen Literatur in den *Κέστοι* des Julius Africanus (s. Sickenberger: PW 10, 121; auch hier war Neptunalios wahrscheinlich Mittelquelle); sie werden von Wellm. (IV 20) als Ganzes zur demokriteischen Literaturgattung gerechnet. Für Berührungen bei Origenes (c. Cels.) mit dieser Naturbetrachtung s. Wellmann IV 9/10. Ambrosius hat im Hexaemeron einiges Einschlägige aus Neptunalios geschöpft (Wellm. III 33/4). Noch Theophylakt v. Symokatta nennt B., den er unmöglich selbst eingesehen haben kann, unter seinen Quellen (quaest. phys. S. 27 Boisson.). Sehr stark ist der Einfluß dieser Literatur auf den wohl um die Mitte des 4. Jh. im palästinensischen Caesarea (Wellm. IV 11/3) entstandenen Physiologos; unmittelbare Vorlage waren wahrscheinlich die *Φυσικά* des Didymos v. Alexandrien (Wellm. IV, 112/6). Ohne Zweifel ist die Bedeutung des B., oder besser der pseudodemokriteischen Literatur, auf die christlichen Schriftsteller größer, als diese Aufzählung der bis jetzt gefundenen Spuren des Einflusses zeigt. Besonders Basilius' Hexaemeron (einige Andeutungen Wellm. III 44. 48) u. Nemesios' *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* wären hierauf zu untersuchen; auch sind Isidors Origines noch nicht genügend herangezogen. An vielen Stellen, wo über die Sympathie gehandelt wird u. wo meistens Einfluß des Poseidonios angenommen wird, wird stärker mit der Einwirkung dieser Literatur zu rechnen sein.

J. Bidez F. Cumont, Les mages hellénisés 1/2 (Paris 1938), s. Index 1, 258 — H. Diels, Vorsokr 2^5, 68B300 u. SbB 1891, 393/4. – A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1 (Paris 1950) 224/238. – Hammer-Jensen, Art. Pseudo-Demokrit: PW Suppl. 4. 219/23. – W. Kroll, Bolos u. Demokritos: Hermes 69 (1934) 228/32. – E. Oder, Beiträge z. Geschichte der Landwirtschaft b. den Griechen: RhMus NF 45 (1890) 70/7; vgl. auch Oders Ausfuhrung bei Susemihl, Geschichte d. griech. Lit. in der Alex.-Zeit 1 (1891/2) 482/5. 901/2; 2, 674. – Th. Weidlich, Die Sympathie in der ant. Lit. (1894). – M. Wellmann, Art. Bolos: PW 3, 676/7 (Wellm. I); Die Georgika des Demokritos = AbhB 1921, 4 (Wellm. II); Die *Φυσικά* des Bolos Demokritos u. der Magier Anaxilaos v. Larissa = AbhB 1928, 7 (Wellm. III); Der Physiologus = Philol Suppl. 22 (1930; Wellm. IV).

J. H. Waszink.

Bona Dea. A. Nichtchristlich. Bona Dea ist eine von römischen Frauen verehrte Göttin, deren Name ursprünglich bloßes Beiwort der dem Acker Fruchtbarkeit verleihenden Fauna war; daher wurde sie auch als Gemahlin, Schwester oder Tochter des Faunus bezeichnet (Wissowa 216). Nach der Kultlegende war sie durch besondere Keuschheit ausgezeichnet (Varro b. Lact. inst. 1, 22, 10); anderseits soll Faunus sie mit Myrtenzweigen zu Tode gepeitscht haben, weil er sie trunken antraf, woher

sich auch erkläre, daß in ihrem Kult eine Weinamphora eine Rolle spiele (Arnob. 5, 18; Clod. Sext. b. Lact. aO. 11). Beim Eindringen griech. Kulte u. Götter, wahrscheinlich nach der Eroberung Tarents (272 vC.), verband sich mit der altröm. B. D.-Fauna die als ἡ γυναικεῖα θεός an einigen außerattischen Orten Griechenlands u. in Tarent nachzuweisende Damia (Fest. p. 60). Ohne ihre ursprüngliche Eigenschaft als Göttin des Landbaus (CIL 5, 761. 762; vgl. jedoch 6, 68) zu verlieren, wurde B. D. dann in erster Linie Frauengottheit u. Helferin gegen Krankheit (CIL 6, 68. 72; 8, 20747). In ihrem Tempel am Aventin, zu dem nur Frauen Zutritt hatten (Fest. p. 348; Lact. inst. 3, 20, 4; Lucian. am. 10: ‚so voll von Frauen wie ein Tempel der B. D.'), wurden wie in griechischen Asklepieia heilige Schlangen gehalten u. Heilmittel verabreicht (Macr. sat. 1, 12, 25f; Votivinschrift zB. CIL 6,1 nr. 68: ob luminibus restitutis ... beneficio dominaes medicinis sanatus). Beziehungen zum Asklepioskult, besonders zu der neben Asklepios häufig anzutreffenden Agathe Tyche, lassen sich vermuten (Greifenhagen 238/41). Mit der Muttergottheit von Capua ist B. D. dagegen zu Unrecht in Verbindung gebracht worden (Lit. b. Wissowa, Rel. 216_7; berichtigend Greifenhagen 238). Die unbestimmte Bedeutung ihres Namens begünstigte mannigfache Abwandlungen der B. D. Verschiedenen Ortes galt sie als Schutzgottheit im Sinne eines Genius loci (CIL 6, 30855). Oft werden auch andere Göttinnen, wie Iuno, Venus Cnidia oder Isis B. D. genannt (CIL 3, 3507 = 10400; 6, 76; 11, 3243), woraus nicht immer auf eine synkretistische Gleichsetzung mit der bestimmten, B. D. heißenden Gottheit zu schließen ist. Als Göttin des Landbaus wird B. D. Ops, Maia, Proserpina oder Terra gleichgestellt (Macr. sat. 1, 12, 21/29; F. Altheim, Griech. Götter im alten Rom = RVV 22 [1930] 180f). Eine Kultgemeinschaft bestand zwischen B. D. u. Vesta (Greifenhagen 244). — Zu Ehren der B. D. wurde alljährlich von Staats wegen zu Anfang Dezember ein nächtliches Fest (παννυχίς) nach Art griechischer Mysterien gefeiert, das unter strenger Fernhaltung der Männer im Hause eines Beamten cum imperio stattfand, dessen Frau gemeinsam mit den Vestalinnen das Opfer vollzog (Cic. har. resp. 37; Plut. Caes. 9; weitere Belege s. Wissowa, Rel. 217). Opfertier war eine porca. — Kult der B. D. bezeugen außer liter. Nachrichten zahlreiche Inschriften, Altäre u. Kultstatuetten in Marmor, die sich besonders in Mittel- u. Oberitalien, aber auch in Pannonien, Gallia Narbonensis u. den afrik. Provinzen gefunden haben. Dagegen scheint er in Germanien u. dem übrigen Gallien bisher nicht nachgewiesen zu sein. Außer dem genannten Tempel am Fuße des Aventin, der von Livia u. Hadrian erneuert noch im 4. Jh. nC. stand (Platner-Ashby), hatte B. D. ein Heiligtum auf dem Caelius (Cumont), eines in Trastevere (CIL 6, 65/68. 75; NotScav 1905, 270), eines in Ostia (ArchAnz 1950/1, 217ff); viele sind außerhalb Roms durch Inschriften belegt. — In Marmorstatuetten u. auf zwei Altären wird B. D. im 1. u. 2. Jh. nC. als sitzende Göttin matronalen Charakters dargestellt, deren Attribute Füllhorn u. Schlange sie als Spenderin von Fruchtbarkeit u. Gesundheit kennzeichnen. Den bei Greifenhagen genannten Denkmälern ist eine Statuette in Leiden hinzuzufügen (J. P. J. Brants, Descr. of the ancient sculpt. 1 [Hague 1927] nr. 43, Taf. 18; Kopf nicht zugehörig), während für manches ähnliche Werk, bei dem die Schlange nicht erhalten ist, wie NotScav 1913, 246 Abb. 2, die gleiche Deutung vermutet werden kann. Nach Macr. sat. 1, 12, 23 wurde B. D. in Angleichung an Iuno auch mit einem Szepter dargestellt (Greifenhagen 243).

B. Christlich. Bona Dea erscheint gelegentlich in der Polemik christl. Autoren gegen den heidn. Götterglauben. So bei Tert. nat. 2, 9: Si Fauni filia pudicitia praecellebat, ut ne conversaretur quidem inter viros, aut barbaria aut conscientia deformitatis aut rubore insaniae paternae, quanto dignior Bona Dea Penelopa, quae inter tot vilissimos amatores diversata obsessam castitatem tenere protexit. Bissig Arnob. 1, 36: Fenta Fatua, Fauni uxor, Bona Dea quae dicitur, sed in vino melior et laudabilior potu. Über vermutete Beziehungen zwischen B. D. u. der hl. Agatha s. Bd. 1, 183.

E. Caetani-Lovatelli, L'antico culto di B.D. in Roma: C.-L., Scritti vari (Rom 1898) 25/48. - F. Cumont, La B.D. et ses serpents: MélArch 49 (1932) 1/5. - A. Greifenhagen, Bona Dea: RM 52 (1937) 227/44. 277. Taf. 50/52. - O. Marucchi, Di una rara statuetta rappres. la B.D.: BullCom 7 (1879) 227/36 Taf. 23. - R. Peter, Art. B.D.: Roscher, Lex. 1, 1, 789/95. - R. M. Peterson, The cults of Campania (Rom 1919) 112f. - Platner-Ashby 85. - G. Wissowa, Art. B.D.: PW 3, 686/94; Rel. 216/19 (dort ältere Lit.).

A Greifenhagen.

Borborianer. A. Namen. Epiph. (haer. 26, 17f) traf in Ägypten auf eine gnostische, innerhalb der christl.-kirchl. Gemeinschaft stehende geheime Kultgenossenschaft, welche (offenbar von nichtbeteiligten Kennern aus der Umwelt:

haer. 26, 3) B. oder Borboriten (βόρβορος, βορβορίζειν, wegen der βορβορώδης κακόνοια) genannt wurde. Andere Namen für diese B. kennt Epiph. viele (doch vgl. *Barbelo-Gnostiker B): Gnostiker, Phibioniten, Stratiotiker, Levitiker (haer. 25, 2), Sekundianiten (anac.: PG 42, 856f: Sekundianer, in den oberen Gegenden Ägyptens gebräuchlich), Sokratiten, Zakchäer, Barbeliten (anc. 13; vgl. anac. 836, nochmal 837, 856f u. haer. 26, 3), Koddianer (von Epiph. aus dem syr. kodda, Schüssel, abgeleitet: haer. 26, 3). Zu den Namen Stratiotiker (*Archontiker C II), Zakchäer, Levitiker macht Harnack, Lit. 1, 162ff je ein Fragezeichen; Holl führt (zu haer. 25, 2) die Bezeichnung Levitiker auf die Leviten von haer. 26, 13 zurück. Der Name B. ist der meistgenannte, unter diesem Namen machten sie im 4. u. 5. Jh. von sich reden; vgl. Priscill. tr. 1 (CSEL 18, 23); Panegyrikus auf Rabulas v. Edessa (F. Overbeck, Ephraemi etc. opera selecta [Oxf. 1865]); Aug. haeres. 6; Philostorg. h. e. 3, 15; Theodrt. haer. fab. 1, 13 (ja sogar noch PsOecumen. comm. in Jud.: PG 119, 712).

B. Herkunft. Die Bezeichnung ‚Koddianer' weist in der Deutung des Epiph. auf Syrien. Setzt Epiph. haer. 25, 2 mitten unter die mancherlei Namen auch ‚die sogenannten Epiphaner', so will er die B. offenbar auf die Karpokratianer (s. haer. 32, 3 u. Clem. Al. strom. 3, 5ff) zurückführen; haer. 25, 2.7; 26, 1. 3 (vgl. Harnack, Lit. 1, 156f) auf Nikolaus u. die Nikolaiten, sogar auf Simon Magus. Diese u. ähnliche Ableitungen bei den Kirchenvätern begegnen ernsten Zweifeln (vgl. auch *Barbelo-Gnostiker C); auch die Versuche der Patristiker (C. Schmidt: RGG 1², 1200: Barbelo-Gnostiker; Harnack, Lit. 1, 166: Sethianer; Bardenhewer 1, 350: Ophiten) bleiben fraglich. Sicher ist nur, daß Epiph. (haer. 26, 17f) die B. sah u. sprach, u. zwar in Ägypten, von ihnen Unterricht empfing, umworben wurde, ihre Schriften las, sie den Bischöfen anzeigte, so daß etwa 80 Personen ‚aus der Stadt' (also Alexandrien?) vertrieben wurden. Wahrscheinlichkeit besteht für die These C. Schmidts, daß die für das 3. Jh. in Pist. Soph. 147 u. 2 Jeû bekämpften Kultleute mit den B. des Epiph. im 4. Jh. Wesentliches zu tun haben; für das 2. Jh. siehe vielleicht auch *Archontiker C II u. den Judasbrief des NT, sowie 2 Petr. 2 mit Apc. 2, 20 (über die möglichen Beziehungen zum Hellenist.-Vorchristlichen s. unter D).

C. Kult. Der Geheimkult der B. bestand in theurgischer Verschwendung der Beiwohnung (συνουσία), Verzehren des Samens der Männer u. Weiber (der ἀπόῤῥοια ἀῤῥένων τε καὶ θηλειῶν, haer. 26, 9. 11. 13; beschrieben haer. 26, 4), unter Umständen Verzehren eines vorzeitig herausoperierten Embryo (ἀνθρωποβορία, beschrieben haer. 26, 5), Nacktgebet, mit aufgehobenen Händen, die Hände mit der συνουσία-Substanz beschmiert (haer. 26, 5); sie verwarfen das Fasten, trieben ausgiebige Körperpflege u. waren Gegner der Kindererzeugung (τεκνοποιία). Speziell die ‚Stratoniker' genannte Abart der B. brachte diese Riten der συνουσία mit den Formeln des christl. Abendmahls zusammen (haer. 26, 4), indem sie beim männlichen Samen (bei der ἀπόῤῥοια ἀῤῥένων) sprachen: ‚Wir bringen dir (nämlich dem Vater des Alls von Natur) diese Gabe dar, den Leib Christi, ... dies ist der Leib Christi u. dies ist das Pascha, wegen dessen unsere Leiber leiden (πάσχει) u. genötigt sind, das Leiden Christi zu bekennen', bei den Monatsabflüssen (ἐμμήνια) aber: ‚Das ist das Blut Christi' (2 Jeû 43 heißt die ‚Empfangsformel': ‚Wir haben die wahre Erkenntnis erkannt u. beten zum wahren Gott'; Pist. Soph. 147: ‚Wir glauben an Esau u. Jakob').

D. Hellenist.-Vorchristliches. Da Epiphanius die Verbindung jener συνουσία-Riten zum christl. Abendmahl hin nur für die ‚Stratiotiker' behauptet, ist die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß der Geheimkult der B. an sich vor- u. außerchristlich war. C. Schmidt (TU 8, 1/2, 575₂) denkt an Syrien u. an ‚die berühmten Schilderungen des Herodot über den phönizischen Astartekult'; Reitzenstein (Wundererz. 66ff. 139f) an ein Gemisch aus heidn. Naturdienst, kynischen Anschauungen, hellenist.-mystischen Erwägungen vom Wert der συνουσία als des Mittels, sich zu Gott zu erheben (*Brautschaft, hl., AIIf; vgl. auch *Archontiker C II u. *Barbelo-Gnostiker A u. C). Bei Epiph. erscheinen jedenfalls die Riten der B. fest in das echt gnostische Bestreben eingebaut, durch die ‚Wiederbringung des Verlorenen' den ‚Aufstieg zum Ursprung' zu erlangen, wobei die Hauptrolle in den Riten der B. das Sammeln (συλλέγειν) spielt: ‚Es ist not, das der oberen Mutter durch den Archon, welcher die Welt geschaffen hat, u. durch die anderen Götter um ihn u. durch die Engel u. Dämonen Geraubte zu sammeln (συλλέγειν) aus der in den Leibern befindlichen Kraft, (u. zwar) durch den Samenfluß der Männer u. Weiber' (haer. 26, 9: Zitat aus dem ‚Buch Noria'); so gelingt dem B. das ‚Hinwegschreiten über die vorgenannten Archonten, (ὑπερβαίνειν τοὺς προειρημένους ἄρχοντας),

sogar weg über den Kopf des Sabaoth, hin zur Mutter Barbelo ‚u. so die Rettung der Seele', (καὶ οὕτως τὴν ψυχὴν σώζεσθαι, haer. 26, 10).

E. Schriften. Die B. benützten zahlreiche Sonderschriften, die aber keinesfalls alle aus ihrer Mitte stammten (s. Harnack, Lit. 1, 156/7. 171; ders., Chronol. 1, 536): Noria; Ev. der Vollendung; Ev. der Eva; (Große u. Kleine) Fragen der Maria; Bücher Seth; Bücher Jaldabaoth; Offenbarungen Adams; *Γέννα Μαρίας*; Ev. des Philippus; Proph. Barkabbas (haer. 26, 2. 8. 12). Auch das AT u. das NT verwendeten die B. in wilder Exegese für ihre Zwecke, wobei sie ‚den im AT Redenden' ablehnten (haer. 26, 6).

W. Bousset, Art. Gnosis: PW 7, 2, 1522/3, vgl. 1535. – E. de Faye, Gnostiques et Gnosticisme[2] (1925) 566. 379. – L. Fendt, Gnostische Mysterien (1922) 3/21. 65/7. 76/7. – K. Holl: GCS Epiph. 1 (1915), zu haer. 25 u. 26. – H. Leisegang, Die Gnosis (1924) 186. 193/95. – H. Preisker, Die katholischen Briefe = Hdb.z.NT 15[3] (1951) 98/99. – H. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen (1906) 16₁ 66. 130 139; Poimandres (1940) 230. – C. Schmidt, Gnostische Schriften in kopt. Sprache = TU 8, 1/2 (1892) 566/8. 576/8; Art Borborianer: RGG[2] 1, 1230. – G. P. Wetter, Altchristl. Liturgien: Das christl. Mysterium (1921) 150.

L. Fendt.

Bordell s. Dirnenwesen.

Boreas s. Wind.

Botanik. Der Blickwinkel, von dem aus der Mensch die Pflanzen seiner Umgebung betrachtet, hat zwei Standpunkte: einen praktischen u. einen wissenschaftlichen. Im ersten Fall steht der Mensch mit seinen Lebensbedürfnissen (Nährpflanzen, Heilkräuter, technische Pflanzen) im Mittelpunkt, im zweiten die Pflanze selbst. Es ist kein Zweifel, daß der praktische (im weitesten Sinn gesprochen) der ältere ist. Mit fortschreitender Zeit nähern sich die beiden Betrachtungsweisen immer mehr, u. es entsteht das, was man heute die ‚angewandte B.' nennt, in der die Ergebnisse der wissenschaftlichen Pflanzenkunde für die praktische, etwa in der Anwendung auf die Landwirtschaft nutzbar gemacht werden. Aber auch umgekehrt hat die B. als Wissenschaft aus einer praktischen Verwendung der Pflanze manch neue Erkenntnis über das Wesen der Pflanze gewonnen. Eine Abart oder, wenn man will, eine Entartung der praktischen B. stellt dann die magische Verwendung von Pflanzen dar, der ‚Pflanzenaberglaube'. Er entspringt einem vorwissenschaftlichen Denken u. ist seit jeher bei allen Kultur- u. Naturvölkern nachzuweisen. Seine Reste treten noch im heutigen Volksglauben bald da, bald dort in Erscheinung. Die Rolle von Pflanzen in der Mythologie, ihre Verwendung bei kultischen Handlungen (ein Sonderfall ist der von allen Primitiven geübte Baumkult) stellt ein weiteres Kapitel aus den Beziehungen von Mensch u. Pflanze dar.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Wie weit die B. des klass. Altertums in ihren Anfängen vom alten Orient beeinflußt wurde, läßt sich im einzelnen schwer feststellen. Sicher waren solche Einflüsse vorhanden. Der Heilmittelschatz der alten Ägypter, Babylonier u. Assyrer enthielt, wie wir wissen, viele Heilkräuter, u. manche Pflanzendroge mag durch phönikische Händler im alten Griechenland bekannt geworden sein. Die Quellen für die antike B. fließen ziemlich spärlich. Bedeutsame Werke, wie die des Diokles v. Karystos, des Krateuas, des Sextius Niger, sind verlorengegangen oder doch nur in kleinen Bruchstücken oder kurzen Auszügen erhalten geblieben. Als Quelle rein botanischen Inhalts sind heute nur noch die Schriften des Theophrast vorhanden. Botanisch-pharmakologisch ist das zweite Hauptwerk der antiken Pflanzenkunde die ‚materia medica' des Dioskurides. Selbstverständlich werden in den Schriften der antiken Ärzte von Hippokrates (5. Jh. vC.) bis Galenos (2. Jh. nC.) vielfach Pflanzen als Heilmittel genannt. Dies geschieht aber meist ohne nähere Beschreibung, so daß es oft schwer ist, die Namen botanisch zu identifizieren. Die landwirtschaftlichen Schriftsteller (wie Cato, Columella, Varro) behandeln einen bestimmten Kreis von Pflanzen. Wertvolle Angaben, besonders über tropische u. subtropische Gewächse, verzeichnen manche antiken Geographen, besonders Strabo. Über Handelspflanzen u. Drogen geben Listen u. Tarife, wie die Alexandrinische Zolltafel (180 nC.) u. das Edictum Diocletiani (301 nC.), Aufschluß. Daß bei den antiken Dichtern u. Prosaschriftstellern, soweit sie nicht naturwissenschaftlich oder medizinisch ausgerichtet sind, hin u. wieder Pflanzen genannt werden, ist selbstverständlich. Schließlich kommen noch bildliche oder figürliche Darstellungen von Pflanzen in Betracht auf antiken Bauwerken, Vasen, Gemmen oder auf Gemälden (diese vor allem aus Pompeji). Bodenfunde (es handelt sich hier meist um Samen oder Holzreste), wie sie bei Ausgrabungen zB. in Mykenae, Pompeji u. Aquileja gemacht wurden, haben bis jetzt kaum etwas ergeben, das nicht schon aus anderen Quellen bekannt gewesen wäre. — In

den homerischen Gedichten (einschl. der Hymnen) erscheinen nach Miquel 63 Pflanzennamen, darunter sind aber sicher mehrere synonym. Meist handelt es sich um Bäume oder Nutzpflanzen. Am berühmtesten ist das Kraut *μῶλυ*, das Hermes dem Odysseus reichte, damit er den Ränken der Circe begegnen könne (Od. 10, 305). Es wird meist als eine Lauch(Allium)-Art gedeutet (Marzell). Es sei daran erinnert, daß auch andere Laucharten, bes. der Knoblauch, gerade bei den Völkern des Mittelmeergebietes als zauberwehrend gelten. Welche Pflanze oder welches Pflanzenprodukt unter dem kummerverscheuchenden *νηπενθής* (Od. 4, 221) zu verstehen ist (manchmal wird es für ein Hanfpräparat ähnlich dem Haschisch gehalten), bleibt durchaus ungewiß. Mit der in der neuzeitlichen B. als Nepenthes bezeichneten tropischen Pflanzengattung hat die homerische Pflanze (wenn es sich überhaupt um eine solche handelt) bestimmt nichts zu tun. Unter den etwa 70 Pflanzen, die Herodot (Mitte des 5. Jh. vC.) in seinem Geschichtswerk nennt, sind einige tropische u. subtropische Nutzpflanzen, über die wir hier, wenn auch unvollständige, Nachrichten erhalten (Kanngießer). — Die ältesten uns erhalten gebliebenen Verzeichnisse antiker Heilkräuter bieten uns die hippokratischen Schriften (Dierbach, v. Grot). Sie bringen uns an die 200 Pflanzennamen, jedoch sind die Pflanzen fast nie botanisch beschrieben, es werden lediglich ihre (tatsächlichen oder vermeintlichen) Wirkungen angegeben. Man muß wohl annehmen, daß zur Erscheinungszeit der hippokratischen Schriften bereits ‚Kräuterbücher' vorhanden waren, in denen sich die Ärzte, vielleicht an Hand beigegebener Abbildungen, über das Aussehen, Vorkommen usw. der Pflanzen unterrichten konnten. Die Verfasser dieser Kräuterbücher waren die sog. Rhizotomen (Wurzelgräber, Kräutersammler). Das älteste Rhizotomikon, das heute noch in Fragmenten nachzuweisen ist, hat den griechischen Arzt Diokles v. Karystos (auf Euboea) zum Verfasser; er lebte in der ersten Hälfte des 4. Jh. vC. (Wellmann), schließt sich also zeitlich an Hippokrates an. Sicher hat aber auch Diokles Vorgänger gehabt, wie auch Hippokrates ‚nicht der Anfang aller Medizin ist, sondern lediglich das Glied einer Kette bildet, deren Anfang weit vor ihm liegt' (Th. Meyer-Steineg u. K. Sudhoff, Geschichte der Medizin [1921]). Besonders bedeutend ist Diokles aber, weil er teilweise die gemeinsame Quelle für die beiden großen altgriechischen Botaniker Theophrast u. Dioskurides ist. Ob Aristoteles ähnlich wie über die Tiere ein zusammenhängendes Werk über die Pflanzen geschrieben hat, wissen wir nicht. Jedenfalls ist nichts erhalten. Der Verfasser eines solchen Werkes, das früher dem Aristoteles zugeschrieben wurde, ist in Wirklichkeit Nikolaos v. Damaskos (64/4 vC.), der aus aristotelischen Schriften u. aus Theophrast ‚Zwei Bücher über die Pflanzen' oft recht ungeschickt kompiliert hat. Bedeutsam ist die Schrift des Nikolaos v. Damaskos deswegen, weil sie dem Albertus Magnus, der sie für echt aristotelisch hielt, bei der Abfassung seiner ‚Pflanzengeschichte' vorlag. Was sich in den Schriften des Aristoteles verstreut über allgemeine B. findet, hat F. Wimmer (Pythologiae Aristotelicae fragmenta [1838]) zusammengestellt. Daraus geht hervor, daß der große griechische Philosoph besonders morphologische u. physiologische Vergleiche zwischen Tier u. Pflanze zieht, indem er zB. die Pflanzenwurzel mit dem Mund der Tiere vergleicht, da beide die Nahrung aufnehmen. Der bedeutendste Botaniker der Antike ist zweifelsohne Theophrast v. Eresos († 285), der Schüler des Aristoteles. Seine botanischen Werke sind die ‚historiae plantarum' u. die ‚causae plantarum'. Nach G. Senn handelt es sich bei diesen Werken nicht um einheitliche Kompositionen, sondern um Zusammenstellungen ursprünglich selbständiger Schriften. Die Frühwerke des Theophrast stehen noch ganz unter dem Einfluß seines Lehrers Aristoteles, in den späteren können wir jedoch den Übergang von einer idealistischen zu einer realistischen Naturauffassung feststellen. Zu den Hauptverdiensten des Theophrast gehört, daß er, ähnlich wie Aristoteles für die Zoologie, auch für die B. eine brauchbare Terminologie schuf, zB. für die verschiedenen Formen des Blattes u. der Wurzel. Ferner finden wir bei Theophrast zum erstenmal schon eine Anzahl exakter Pflanzenbeschreibungen, nach denen die Gewächse ohne weiteres zu erkennen sind. Theophrast kann auch mit Recht als Begründer der Pflanzengeographie gelten, indem er die im Original verlorengegangenen wissenschaftlichen Berichte über die Entdeckungen des Alexanderzuges auswertete (Bretzl). Hierher gehört zB. seine Schilderung der Mangrovevegetation im Persischen Golf (hist. pl. 4, 7, 4/6). Die Werke des Theophrast enthalten viele ausgezeichnete Beobachtungen über die Physiologie u. die Gliederung des Pflanzenkörpers, so daß er mit Recht den Ehrentitel eines ‚Vaters der Botanik' erhalten hat, auch wenn wir jetzt wissen, daß

er für die beschreibend-systematische B. in Diokles v. Karystos einen Vorgänger gehabt hat, den er wohl auch als Quelle nutzte. Wenn dem Theophrast auch manchmal zum Vorwurf gemacht wird, daß er als Naturwissenschaftler im 9. Buch seiner hist. plant., das übrigens von manchen für unecht gehalten wird, Abergläubisches bringt (zB. die magischen Handlungen beim Ausgraben der *γλυκυσίδη* u. der *μανδραγόρα*; vgl. Bd. 1, 308), so ist zu beachten, daß er diesen Praktiken selbst mißtrauisch gegenübersteht. — Mit Theophrast ist der Höhepunkt der antiken B. erreicht. Fast 400 Jahre dauerte es, bis wieder ein botanisches Werk geschrieben wurde, das sich zwar an wissenschaftlichem Gehalt nicht mit dem des Theophrast messen kann, das jedoch am ausführlichsten bringt, was im Altertum über die medizinischen Eigenschaften der Pflanzen bekannt war. Es ist dies die um die Mitte des 1. Jh. nC. abgefaßte ‚materia medica' des Arztes Pedanius Dioskurides aus Anazarba (Kilikien), eines asiatischen Griechen. In diesem Werk führt er etwa 500 Pflanzen an, beschreibt sie mit kurzen Worten u. nennt auch häufig ihre Standorte. Den Hauptteil bilden aber die Ausführungen über die medizinischen Kräfte der abgehandelten Pflanzen. Man gewinnt den Eindruck, daß Dioskurides zum mindesten einen Teil der von ihm genannten Gewächse aus eigener Anschauung kennt. Andrerseits läßt sich nachweisen, daß Dioskurides vielfach den Theophrast (wenn auch nicht unmittelbar), ferner den Rhizotomen Krateuas u. den Arzt Sextius Niger (s. u.) als Quelle benutzt hat. Von besonderer Bedeutung wurde die ‚Arzneimittellehre' des Dioskurides deswegen, weil sie bis ins späte MA hinein in verschiedenen Umarbeitungen u. lateinischen Übersetzungen in hohem Ansehen stand. Sehr wichtig ist der um 512 nC. in Kpel für Juliana Anicia, die Tochter des weströmischen Kaisers Flavius Anicius Olybrius, angefertigte Prachtkodex, weil er 384 Bilder der von Dioskurides abgehandelten Pflanzen enthält (*Buchmalerei C I). Viele dieser Bilder sind so naturgetreu, daß der Botaniker auf den ersten Blick die dargestellte Pflanze erkennt, andere wieder sind stark ‚stilisiert', einzelne sogar Phantasieerzeugnisse. Vorlagen für die Pflanzenbilder dieser Handschrift lieferte zT. das uns nur noch in kleinen Fragmenten erhaltene Kräuterbuch des Krateuas (um 75 vC.), des Leibarztes des Mithridates VI Eupator. Plinius (n. h. 25, 8) sagt ausdrücklich, daß Krateuas ein mit Bildern geschmücktes Kräuterbuch geschrieben hat.

II. Römisch. Die römische Antike hat keinen Botaniker aufzuweisen, der auch nur einigermaßen dem Theophrast gleichkäme. Was aus der Römerzeit vorliegt, bezieht sich auf die Rolle der Pflanzen in Landwirtschaft u. Medizin. Von den landwirtschaftlichen Schriftstellern, soweit sie hier in Betracht kommen, ist der älteste Marcus Porcius Cato Censorius († 149), der in seinem Landwirtschaftswerk (de agricultura) an die 120 Pflanzen u. Pflanzenerzeugnisse aufführt. Werke ähnlichen Inhalts verfaßten Marcus Terentius Varro († 27 vC.) u. der in Cadix geborene L. Iunius Moderatus Columella. Sein um die Mitte des 1. Jh. nC. geschriebenes Werk (de re rustica) ist das bedeutendste über diesen Stoff. Es ist auch am reichsten an Pflanzennamen (etwa 400), besonders von Heilkräutern. Virgils ‚Bucolica' u. ‚Georgica' bringen in poetischer Form manch hübsche Pflanzenschilderung. Neue Erkenntnisse über das Wesen oder die natürliche Verwandtschaft der Pflanzen sind jedoch bei diesen römischen Agronomen nicht zu finden. Ähnliches gilt von den römischen medizinischen Schriftstellern. Die ‚Arzneikunde' (de medicina libri VIII) des Aulus Cornelius Celsus (1. Jh. nC.) u. die ‚Rezeptensammlung' (compositiones) des etwa um die gleiche Zeit schreibenden Scribonius Largus sind ebenso wie die zahlreich erhaltenen Schriften des berühmten, lange Zeit in Rom wirkenden Arztes Galenos († 201) reich an Pflanzennamen, ohne daß jedoch von einer Bereicherung der botanischen Kenntnisse gesprochen werden kann. Weitaus am reichhaltigsten, aber auch am meisten von Späteren ausgeschrieben ist die ‚Naturgeschichte' des C. Plinius Secundus. Darin sind die Bäume im 12./17., die Feldfrüchte im 18., die Gartenpflanzen im 19. u. die übrigen Pflanzen (besonders Heilkräuter) im 20./27. Buch behandelt. Die Gewächse werden hier vom rein praktischen Standpunkt aus betrachtet. Diese ‚Naturgeschichte' ist eine mit großem Fleiß, aber ganz kritiklos zusammengebrachte Kompilation aus vielen Schriftstellern, die Plinius übrigens in den Inhaltsübersichten anscheinend gewissenhaft angibt. Manche Angaben werden auch auf mündliche Mitteilungen zurückgehen; eigene Beobachtungen hat Plinius wohl kaum gemacht u. verwertet. Viele Textstellen weisen eine ganz auffallende Ähnlichkeit mit den entsprechenden aus der ‚Arzneimittellehre' des Dioskurides auf, so daß man früher vermutete, Plinius habe den griechischen Arzt, ohne ihn als Quelle anzugeben, ausgeschrieben. Das ist von vornherein

wenig wahrscheinlich, weil ja beide etwa zu gleicher Zeit ihre Werke abfaßten. Die Übereinstimmung erklärt sich dadurch, daß Dioskurides u. Plinius die gleiche Quelle benutzten. Es ist dies die ‚Arzneimittellehre' des römischen Arztes u. Philosophen Sextius Niger, der (nach Wellmann) in der Zeit von 10/40 nC. schrieb. Sein in griechischer Sprache abgefaßtes Pflanzenwerk ist uns nicht erhalten geblieben. Außerdem hat Plinius wie Dioskurides den Theophrast u. den Krateuas als Quelle benutzt. — Für die Geschichte der B. in der ausgehenden Antike kommt noch der sog. herbarius des PsApuleius (‚Apuleius Platonicus') in Betracht. Als Abfassungszeit wird die Wende des 4./5. Jh. vermutet. Er stellt die lateinische Bearbeitung eines griechischen Originals, wohl des 4. Jh., dar. 131 Kräuter, jedes in einem besonderen Kapitel, werden hier in Form einer Rezeptensammlung abgehandelt. Quelle ist vor allem die ‚Naturgeschichte' des Plinius. Über die Person des Verfassers bzw. Kompilators ist nichts bekannt; jedenfalls handelt es sich nicht, wie man früher oft fälschlich annahm, um Apuleius v. Madaura. Von dem ‚herbarius' (auch als ‚de herbarum virtutibus' zitiert) des PsApuleius sind eine große Anzahl mittelalterlicher Hss. bekannt; die älteste ist der Cod. Vossianus aus dem 7. Jh. Die meisten dieser Hss. sind, wie die eben genannte älteste, mit den Bildern der im Text abgehandelten Pflanzen geschmückt (*Buchmalerei C I). Sie sind jedoch kaum nach der Natur gezeichnet, sondern nach älteren Vorlagen anscheinend verschiedener Herkunft kopiert. Immerhin sind die meisten Pflanzen nach diesen Bildern botanisch zu identifizieren. Wichtig ist noch, daß der ‚herbarius' ebenso wie das Werk des Dioskurides (u. des PsDioskurides) sehr viele Pflanzennamen-Synonyme in verschiedenen Sprachen enthält. Ungefähr um die gleiche Zeit wie der lat. PsApuleius entstand in Südgallien das ‚Heilmittelbuch' (de medicamentis) des Marcellus v. Bordeaux, meist Marcellus Empiricus genannt. Er war kein zünftiger Arzt, vielmehr schrieb er oft wörtlich Scribonius Largus u. die ‚medicina' des PsPlinius aus. Daneben bringt Marcellus auch viel aus der altkeltischen Volksmedizin, magische Bräuche, Krankheitssegen usw. Auch erfahren wir durch ihn einige gallokeltische Pflanzennamen, wie etwa bricumus für artemisia (*Beifuß), baditis für die Seerose, ratis für das Farnkraut.

B. Christlich. Unter den für unsere Zwecke in Betracht kommenden Quellen ist die Schrift des Marcellus die erste, die auf Christliches Bezug nimmt. Bei einem Rezept zur Heilung der Milzsucht spricht er von der Dornenkrone Christi: ‚herba salutaris, id est spina alba, qua Christus coronatus est...' (medic. 23, 29). Plinius (n. h. 24, 108) empfiehlt, eine aus der spina alba gefertigte Krone als Mittel zur Linderung der Kopfschmerzen aufs Haupt zu setzen. Vielleicht hat hier Marcellus das antike Heilmittel verchristlicht. Ferner soll auch die bei Plinius (n. h. 25, 20f) mit geheimnisvollen Kräften ausgestattete ‚herba britannica' nach Marcellus (medic. 25, 13) mit einem besonderen Ritus unter Anrufung Christi gesammelt werden: ‚hanc herbam ter, dum tenes, antequam colligas; praecantare debes sic: terram teneo, herbam lego, in nomine Christi, prosit ad quod te colligo. Medicinalibus digitis eam sine ferro praecides aut evelles'. Derartige Pflanzenbeschwörungen mit Anrufung Christi sind aus dem MA in großer Anzahl bekannt (Ohrt). — Daß die in der Antike erworbenen Kenntnisse in der allgemeinen B., die in den Schriften des Theophrast ihren Höhepunkt erreicht hatten, nach langem Vergessensein in den Schriften mancher Kirchenväter eine Wiederbelebung erfuhren, beweisen die Schöpfungshomilien des hl. Basilius. Besonders in der 1. und 6. Homilie beschäftigt sich Basilius mit der Erschaffung der Gewächse. Dabei kommt er auf die Vermehrung der Pflanzen zu sprechen, die nicht nur durch den Samen erfolge, sondern auch durch Wurzelstöcke u. Ausläufer (zB. beim Schilfrohr). Die Knoten des Getreidehalmes dienten als Mittel zu dessen Festigung. Von den immergrünen Bäumen unterscheidet Basilius (auf Aristot. u. Theophr. fußend) solche, die ihre Blätter abwerfen, gegenüber denen, die sie stets behalten. Ja, Basilius ist in seinen botanischen Kenntnissen über Theophrast hinausgekommen. Während dieser schreibt (hist. pl. 2, 4, 1; 8, 7, 1), daß Weizen u. Gerste zu dem im Aussehen ähnlichen Getreideunkraut, dem Lolch (αἶρα), entarten können, eine Sache, die ihm viel Kopfzerbrechen macht (Capelle), sagt Basilius ausdrücklich, daß der Lolch nicht aus der Umwandlung des Getreides entstehe, sondern eine Pflanzenart für sich sei. Dies ist um so bemerkenswerter, als noch zu Beginn der Neuzeit einzelne Naturwissenschaftler sich über diese ‚Umwandlung' nicht klar waren (über die fragwürdigen botanischen Kenntnisse Augustins vgl. H. I. Marrou, A. et la fin de la culture ant. [Paris 1949] 138f). Auf eine andere Weise hat Isidorus, der Bischof v. Sevilla, in seiner Enzyklopädie (originum seu etymologiarum libri) das Erbe der antiken B.

angetreten. Das 17. Buch enthält die (etwa 400) Pflanzennamen. Wenn auch an erster Stelle die oft recht naive etymologische Erklärung dieser Namen steht, so sind doch bei einigen Pflanzen kurze Eigenschaftsmerkmale beigefügt, wobei meist Plinius die Quelle war. Nur wenige Pflanzennamen sind neu, wie turbiscus (or. 17, 7, 56), der vielleicht iberischen Ursprungs ist u. sich im heutigen Spanisch als torvisco zur Bezeichnung eines Seidelbastgewächses (Daphne gnidium) erhalten hat. — Von Isidors Zeiten an sind uns im Abendlande durch mehrere Jahrhunderte hindurch keine Zeugnisse bekannt, die auf selbständige botanische Forschungen schließen lassen. Erst die ‚Physica' der hl. Hildegard († 1179) und die ‚Pflanzenkunde' (de vegetabilibus libri VII) des Albertus M. setzen neue Marksteine in der Geschichte der B. Im Orient war die Führung in Medizin u. Naturwissenschaften an die islamische Welt übergegangen, die auch das Erbe des Griechentums in Verwahrung nahm.

H. Bretzl, Botanische Forschungen des Alexanderzuges (1903). – W. Capelle, Theophrast über Pflanzenentartung: MusHelv 6 (1949) 57/84. – A. Delatte, Herbarius. Recherches sur le cérémonie usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques² (Liége 1938). – J. H. Dierbach, Die Arzneimittel des Hippokrates (1824). – C. Fraas, Synopsis plantarum florae classicae (1845). – R. v. Grot, Über die in der hippokratischen Schriftensammlung enthaltenen pharmakologischen Kenntnisse: Histor. Studien aus d. Pharmakolog. Institut der Univers. Dorpat 1 (1889) 58/133. – R. T. Günther, The greek Herbal of Dioscorides illustrated by a Byzantine A.D. 512 (Oxf. 1934). – K. Jessen, Botanik der Gegenwart u. Vorzeit (1864). – F. Kanngiesser, Die Flora des Herodot: ArchGesch-Naturw 3 (1910) 81/102; dazu Ergänzungen: Berichte d. Deutsch. Pharmazeut. Gesellsch. 23 (1913) 657/66. – B. Langkavel, Botanik der späteren Griechen vom 3. bis 13. Jh. (1866). – H. O. Lenz, Botanik der alten Griechen u. Römer (1859). – I. Löw, Flora der Juden 1/4 (1924/34). – H. Marzell, Die Zauberpflanze Moly: Der Naturforscher 2 (1925/26) 523/26. – E. H. F. Meyer, Geschichte der Botanik 1/4 (1854/57); Botanische Erlauterungen zu Strabos Geographie (1852). – F. Miquel, Specimen Florae Homericae (Amsterd. 1836). – M. Möbius, Geschichte der Botanik (1937). – F. Ohrt, Da signed Krist (Kobenhavn 1927). – F. Pfister, Pflanzenaberglaube: PW 19 (1938) 1446/56. – G. Senn, Die Entwicklung der biologischen Forschungsmethode in der Antike u. ihre grundsätzliche Förderung durch Theophrast v. Eresos (1933). – Ch. Singer, The Herbal in Antiquity and its Transmission to later Ages: JHS 27 (1927) 1/52. – R. Strömberg, Theophrastea. Studien zur botanischen Begriffsbildung (Göteborg 1937). – A. Tschirch, Handbuch der Pharmakognosie 1² (1933). – M. Wellmann, Sextius Niger: Hermes 34 (1889) 530/69; Krateuas: AbhG NF 2, 1 (1897) 1/32; Das älteste Kräuterbuch der Griechen: Festgabe f. Susemihl (1898) 1/31.

H. Marzell.

Brachiale s. Armband.

Brahmanen s. Indien.

Brandeum. A. Christlich. Das Wort b., das in der nichtchristl. Literatur nicht bezeugt u. dessen Etymologie unklar ist, bezeichnet im christl. Schrifttum eine Binde oder ein Tuch, das zur Bekleidung dient, u. insbesondere ein solches, das mit dem Leib eines Heiligen in Berührung gekommen ist, sei es, daß es zur Umhüllung eines Heiligenleibes, etwa bei dessen Begräbnis, diente, sei es, daß es später mit den Reliquien in unmittelbare Berührung kam oder auch nur auf dem Grab des Heiligen gelegen hatte. In jedem dieser Fälle gilt das B. als sekundäre, mittelbare *Reliquie, die von der Kraft des heiligen Leibes etwas in sich aufgenommen hat; vgl. etwa Ambr. ep. 22, 9: Quanta oraria iactitantur! Quanta indumenta super reliquias sacratissimas et tactu ipso medicabilia reposcuntur! Das B. kann sogar zur Ausstattung von *Altären dienen (A. de Waal: RQS 14 [1900] 57f; vgl. 10 [1896] 242ff), für die, endgültig festgesetzt durch das 2. Konzil v. Nicaea (787), aber auch danach zunächst noch nicht immer strikte durchgeführt, eine Reliquie notwendig ist (Pfister 2, 457f. 535). Auch die Form prandeum (als ‚genus zonarum' im CorpGlossL 5, 606, 47 erklärt) ist bezeugt, ebenso, offenbar als Lehnwort, πράνδιον, in der byzantinischen Literatur in profanem Sinn gebraucht in der Bedeutung ‚Binde' (Theophan. chronogr. p. 359, 7 Bonn; Constant. Porphyr. admin. imp. p. 72, 1 Bonn; vgl. Loewe, Prodromus corp. gloss. latin. [1876] 27f). In den drei Erzählungen bei Aug. civ. D. 22, 8, wo es sich umgekehrt um das Kleidungsstück eines Kranken handelt, das, auf ein Heiligengrab gelegt, nachher den inzwischen Verstorbenen wieder zum Leben erweckt, wird nicht das Wort b., sondern tunica oder vestis gebraucht. — Wie der Cod. Theod. (9, 17, 7 vJ. 386) das Verbot enthält: nemo martyrem distrahat, nemo mercetur, so lehnte es auch Papst Gregor I in seinem Brief an die Kaiserin Constantina (ep. 4, 30) ab, getreu der damals noch herrschenden abendländischen Anschauung, Reliquienteile der Apostel Petrus u. Paulus nach Byzanz zu schicken. Nur ein B. könne er abgeben, das in der zu weihenden Kirche niedergelegt werden solle; et tantae per

hoc ibidem virtutes fiunt, ac si illic specialiter eorum corpora deferantur. Als Beweis für die Kraft einer solchen Reliquie erzählt er das Wunder, das sich unter Papst Leo I ereignete, der im Beisein von Zweiflern in ein B. hineingeschnitten habe, worauf Blut aus dem B. geflossen sei. Gregor von Tours (glor. mart. 27) berichtet sogar, daß das Gewicht eines palliolum, das man auf ein Heiligengrab legte, zugenommen habe. Vgl. weiter noch Paul. Diac. v. Greg.: PL 75, 53f; Joh. Diac. v. Greg.: PL 75, 103f, wo das Leo-Wunder auf Gregor I übertragen wird.

B. Nichtchristlich. Da die Vorstellung vom krafterfüllten B. als einer künstlichen Reliquie auf dem Glauben an die Übertragbarkeit der in den Reliquien wohnenden Kraft beruht, dieser Glaube aber der gesamten antiken Welt fremd war, so finden wir hier kein eigentliches Gegenstück zum christlichen B. (Pfister 2, 430ff. 609ff). Doch ist zu erwähnen, daß Wollbinden beim antiken Begräbnis verwendet wurden (J. Pley, De lanae in antiq. ritibus usu = RVV 11, 2 [1911] 83ff) u. daß uns gelegentlich ausdrücklich überliefert wird, das B. habe rote Farbe (Hinkmar v. Reims v. Remig. 29: MG Scr. rer. Mer. 3, 326, 2f; Flodoard v. Reims hist. Rem. 1, 20f: MG SS. 13, 434, 27; 437, 37). Und so sind gerade auch rote Tücher beim antiken Begräbnis von Heroen u. gewöhnlichen Toten benützt worden (Pfister 2, 435f; Fr. v. Duhn: ARW 9 [1906] 1ff; E. Wunderlich, Bedeutung der roten Farbe = RVV 20, 1 [1925] 46ff), ohne daß wir jedoch von einem Kult dieser Tücher etwas hören. Nur von einem einzigen Kleidungsstück wird uns in der antiken Literatur überliefert, daß es, aus der Heroenzeit stammend u. mit unheilwirkender Kraft (einem ἄγος) erfüllt, in der historischen Zeit noch vorhanden war, der Peplos der Harmonia, der zusammen mit ihrem Halsschmuck dem Besitzer, zuletzt noch im 4. Jh. vC., Unglück brachte (Pfister 1, 334, 338f; 2, 519). — Über die Entstehung der Vorstellung von der Übertragbarkeit der Reliquienkraft s. *Reliquien.

E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults (1904) 194/5. – H. Leclercq, Art. B.: DACL 2, 1132/7. – F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum = RVV 5 (1909/12). *Fr. Pfister.*

Brandmarkung s. Sphragis.

Bräutigam s. Brautschaft (hl.), Hochzeit, Ehe.

Braut s. Brautschaft (hl.), Hochzeit, Ehe.

Brautbad s. Hochzeit.

Brautgemach. (*θάλαμος, νυμφεῖον, νυμφών, παστός, παστάς*, thalamus, cubiculum). Das gewöhnliche, auch ins Lateinische übernommene Wort ist *θάλαμος*, das zunächst das Zimmer im allgemeinen, sodann im besonderen das Schlafzimmer, demgemäß auch das Ehe- u. Brautgemach, das Frauengemach u. gelegentlich eine Schatzkammer bezeichnet (Genaueres bei Hug). Die von Pausan. 6, 19,2 erwähnten ehernen *θάλαμοι* im Schatzhaus der Sikyonier in Delphi waren Schränke. Wegen des angeblichen Liebesverkehrs des sagenhaften sechsten röm. Königs Servius Tullius mit der Fortuna hieß ein Heiligtum in Rom ‚Brautgemach der Tyche‘ (Plut. qu. Rom. 18). Den gleichen Namen führte aber auch ein Heiligtum auf Delos (BCH 1910, 179). Ebenso wurde, zweifellos mit Rücksicht auf die mystischen Ehen der syrischen Gottheiten, das Allerheiligste ihres Tempels, wo die Kultbilder standen, *θάλαμος* genannt (Luc. d. Syr. 31). Nach Pausan. 2, 11. 3 gab es zwischen Sikyon u. Phleius ein Heiligtum der Demeter u. der Kore, in dem sich ein *νυμφών* genannter Raum befand, worin die Kultbilder des Dionysos u. der zwei Göttinnen standen u. dessen Betreten den Frauen vorbehalten war. Bei röm. Schriftstellern der Kaiserzeit (Plin. n. h. 8, 185; Ammian. 22, 14) heißt auch der geheiligte Raum, in dem der ägyptische Apis eingepfercht war, *θάλαμος*. Herodot (3, 28) kennt diesen groben Anthropomorphismus, in dem Solin. (32) einen mystischen Sinn findet, nicht (vgl. Hug 1197). Clem. Al. (protr. 4, 54, 6) erzählt im Anschluß an Plutarch (Dem. 10. 23. 26), daß Demetrios Poliorketes sich auf der Akropolis im ‚Br. der Athene‘ mit der Hetäre Lamia vermählte. Nicht hierher gehören die vom Attismysten bei seiner Einweihung gesprochenen Worte; vgl. Sp. 538. In zwei phrygischen Inschriften wird das Grab als *θάλαμος* bezeichnet (Zs. für vergleich. Sprachforschung 28 [1886] 386. 388), ebenso in der jüdischen Grabinschrift 19 aus Leontopolis (Tell el Yehudijeh; vgl. ZNT 22 [1913] 282), was aber hier nur bittere Ironie sein wird.

A. Griechisch u. römisch. Nach griech. Sitte band man an der Türe des Br. eine Mörserkeule fest, was die Alten als glückverheißendes Zeichen der *αὐτουργία* deuteten (Poll. 3, 37; vgl. Pernice: Gercke-Norden 2[4] [1922] 59). Im Br. war der Sitte nach ein zweites Bett aufgeschlagen, der sog. *παράβυστος ὑπὲρ τοῦ τὴν παῖδα μὴ ἀθυμῆσαι* (Poll. 3, 43). Das eheliche Bett selbst scheint bekränzt u. mit Blumen bestreut gewesen zu sein (Luc. Aet. 5; Apollon.

Rhod. 4, 1141). Die Einführung der Braut ins Br. durch die *νυμφευτρία* bildete den Abschluß der feierlichen Hochzeitszeremonien. An dessen Türe überreichte ihr diese ein Stück des aus Sesam u. Honig bereiteten Hochzeitskuchen (Aristoph. av. 160; pax 835; Phot. lex. p. 510, 7; Hesych. s. v.) u. eine Quitte (beides Fruchtbarkeitssymbole), die sie im Br. essen mußte (vgl. Erdmann 260; oben Bd. 1, 493). Nach persischer Sitte mußte der Bräutigam vor dem Betreten des Br. einen Apfel oder Kamelmark essen (Strabo 15, 3, 17). Während das Brautgefolge noch ein Lied anstimmte, wurde die Türe geschlossen u. dann von den Freunden des Bräutigams bewacht, die sich dabei allerlei Scherze durch Klopfen usw. erlaubten (Erdmann 258f). Clem. Al. (protr. 4, 60) erwähnt tadelnd, daß die der Unzucht ergebene Menge ihre *θάλαμοι* mit obszönen Bildern ausschmückte. — In Sparta erwartete die Braut den Bräutigam auf dem Br. in männlicher Tracht (Plut. Lyc. 15). Dies ist aus der Furcht vor den von seiten der Dämonen drohenden Gefahren zu erklären, denen man beim ersten Verkehr ausgesetzt zu sein glaubte (anders Nilsson, Feste 371f). — In Rom war das Familienbett (lectus genitalis) an der dem Eingang gegenüber liegenden Wand aufgeschlagen u. von der pronuba hergerichtet (Belege bei Blümner, Priv. 30_{4f}. 361_1). Dieses Ehebett hatte aber in späterer Zeit nur mehr symbolische Bedeutung u. diente lediglich als Ehrensitz der Hausfrau. Hier verrichtete die Braut ihre Gebete zu den Göttern ihres neuen Heims, worauf sich das Hochzeitsgefolge zurückzog (Blümner aO. 361). Ein sicher uralter, aber wohl nicht allgemein üblicher (vgl. Blümner aO. 361_3) Brauch wird von Arnob. (adv. nat. 4, 7), Lactanz (inst. div. 1, 20, 36) u. Augustin (civ. D. 6, 9) erwähnt. Danach mußte sich die Braut im Br. dem priapischen Gott Mutunus Tutunus auf den Phallus setzen, um von ihm defloriert zu werden. Als besondere, im Br. anwesend gedachte indigetes der Brautnacht werden von den genannten Kirchenvätern angeführt die dea Virginiensis, der deus Subigus, die dea Prema, Pertunda u. Perfica.

B. Judentum. Hier gab es für die Brautnacht ein besonderes Zimmer, in das die Braut eingeführt wurde (Cant. 1, 4; Joel 2, 16; Tob. 7, 15; 1 Macc. 1, 27; 3 Macc. 1, 19; 4, 6). Damit kann aber auch das Hochzeitszelt (chuppāh) gemeint sein, das für das erste Beilager im Hause des Bräutigam errichtet wurde (Joel 2, 16; Mischna Jeb. 3, 10; Keth. 5, 3; Sot. 8, 7; Od. Sal. 42, 9: ‚wie das Hochzeitszelt, das aufgeschlagen ist im Hochzeitshause, so ist meine Liebe über denen, die an mich glauben'). In späterer Zeit, wie noch heute, bezeichnet chuppah eine Art Baldachin, unter dem die Trauung stattfindet. Die Einführung in das Br. bildete nach der Halacha den Abschluß der Eheschließung. Seit der Zerstörung Jerusalems iJ. 70 nC. mußte dieses des früher üblichen Schmuckes entbehren u. aus einfachen Papyrusmatten errichtet werden (Tos. Sot. 15, 7; j. Sot. 24c; b. Sot. 49b). Im Zeltleben konnte aber auch ein besonderes Zelt dem gleichen Zweck dienen, u. ein solches wird Num. 25, 8 gemeint sein. Die ‚Söhne des Br.' (Tos. Ber. 2, 10; j. Sukka 53a; Mc. 2, 19 Par.) begleiteten den Bräutigam bis an den Eingang des Br., das dieser sieben Tage lang nicht verlassen durfte (S. Krauss, Talmud. Archäol. 2 [1911] 38. 462). Absalom ließ sich nach 2 Sam. 16, 20ff auf dem Dach des königlichen Palastes ein Zelt aufschlagen, ‚damit er vor den Augen von ganz Israel zu den Kebsweibern seines Vaters hineingehe'. Diese Aneignung des königlichen Harems bedeutete den Eintritt in die königlichen Rechte u. die Toterklärung Davids. In dem Raum, wo das Br. errichtet wurde, durfte, wenn der Verkehr gelingen sollte, keine Gesetzesrolle u. kein Gebetsriemen unverhüllt liegen (b. Berach. 25b). Br. wird sodann auch Bezeichnung der Wohnung der Frommen in der zukünftigen Welt (b. Bab. bathra 75a u. ö.).

C. Christl. Bildersprache. Hier ist eine dreifache Verwendung des Br. zu beobachten. a) Es bezeichnet einmal den Ort, wo sich der Logos mit der Menschennatur vermählte, nämlich den Schoß der Jungfrau. Dabei hat man außerdem Ps. 19 (18), 6, wo die Sonne mit einem aus dem Br. hervorgehenden Bräutigam verglichen wird, auf Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, gedeutet. Gregor. Thaum. in annunt. hom. 3 (PG 10, 1173D) läßt Gott zu Gabriel sagen: *ἄπελθε πρὸς τὴν παστάδα τῆς ἐνανθρωπήσεως, ἄπελθε πρὸς τὸν καθαρὸν νυμφῶνα τῆς κατὰ σάρκα μου γεννήσεως*. Vgl. ferner Proklos v. Kpel or. 1 (PG 65, 681A): *παστὰς ἐν ᾗ ὁ Λόγος ἐνυμφεύσατο τὴν σάρκα*; or. 3, 3 (ebd. 708A); or. 6,6 (ebd. 732B): *τὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης τὸν ἐκ τούτου ἀνατέλλοντα τοῦ ἀμολύντου παστοῦ*; Augustin (s. 195, 3 [PL 38, 1018f]): ad hoc processit sponsus de thalamo suo (bei der Geburt) et exultavit ut gigas ad currendam viam suam (Ps. 18, 6). Speciosus ut sponsus, fortis ut gigas ... manens in sinu Patris implevit uterum virginis. In quo thalamo, id est virginis utero, natura divina sibi copulavit humanam. Die in Ps. 45 (44) geschilderte Hochzeit ist nach Augustin

(en. in Ps. 44, 3 [PL 36, 495]) die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur im Br. des Schoßes der Jungfrau (ebenso in 1 Joh. tr. 1, 2 [PL 35, 1979]; en. in Ps. 18, 6 [PL 36, 161]; in Joh. tr. 8,4). Indem er das Haupt der Kirche wurde, war jener Schoß Marias sein Br. Dort ging er hervor wie ein Bräutigam aus seinem Br., wie die Schrift vorhergesagt hat (Ps. 18, 6). Ähnlich Fulgentius v. Ruspe (ad Thrasam. 1, 10 [PL 75, 233D]), Attikus v. Kpel (Predigt, ed. Lebon: Muséon 46 [1933] 167ff), Gregor d. Gr. (in ev. hom. 38 zu Mt. 22, 1/14), Germanos v. Kpel (in praes. ss. Deiparae s. 1. 15 [PG 98 305C]) u. in dem Hymnus des Paulus Diac. ‚Ut queant laxis'. — b) Bei den Auslegern des Hohenliedes (1, 4) kehrt der Gedanke immer wieder, den Orig. (in Cant. 91, 4ff Baehr.; vgl. 108/17) mit den Worten ausdrückt: ‚introducamus animam, cuius omne studium sit coniungi et consociari Verbo Dei et intra mysteria sapientiae eius ac scientiae veluti sponsi caelestis thalamos intrare'. Das Br., in das Christus die Kirche oder auch die einzelne Seele einführt (Cant. 1, 4), ist nach Orig. nichts anderes ‚nisi ipse Christi arcanus et reconditus sensus' (108, 24f; 109, 3f Baehr.; ebenso Theodrt. [PG 81, 61A/C]: *εἰσήνεγκέ με ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ ταμιεῖον αὐτοῦ, τουτέστι τὰ κεκρυμμένα αὐτοῦ ἀπεκάλυψέ μοι βουλεύματα, τὸ μυστήριον τὸ ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν ἐγνώρισέ μοι*). Nach Gregor v. Nyssa (PG 44, 785A/B) heißt dies, daß die Seele nicht nur den Kuß des Logos durch die Erleuchtung empfängt, sondern auch gewürdigt wird, ‚die Tiefen Gottes zu durchforschen' (1 Cor. 2, 10). Ähnlich im Anschluß an Orig. Nilus (PG 85, 1552C) u. Ambrosius (in Ps. 118, 1, 16; 2, 19; Is. et an. 5, 44; ebd. 11 zu Cant. 1, 4; bes. ebd. 4, 11). Besonders ausführlich Basilius v. Ankyra (virg. 50 [PG 30, 768C/772A]). Maximus Conf. (cap. duc. 1, 16 [PG 90, 1089A]) sagt vom menschlichen Geist: *ἐν τῷ ταμιείῳ τῶν μυστηρίων ἀξιοῦται τῷ νυμφίῳ Λόγῳ συγκοιτασθῆναι.* — c) Bei Methodius (symp. 7, 3; 8, 12; 11), Ambrosius (s. 48, 1, 11) u. Makarius (hom. 4, 7) ist das Br. ‚die Ruhe der neuen Ewigkeiten', d. h. das ewige Leben, ebenso in der Liturgie der ostsyrischen Kirche, weshalb es ‚geistig, nicht mit Händen gemacht, unvergänglich, Gemach des Lichtes, das Allerheiligste, das nicht beschrieben werden kann', genannt wird (Engberding: OrChrPer 3 [1937] 35). An anderen Stellen derselben Liturgie ist dagegen das Br. die Kirche, d. h. das Gotteshaus auf Erden. Diese Gleichsetzung erklärt sich daraus, daß das irdische Gotteshaus ‚wegen des ganz besonderen Einwohnens der göttlichen Majestät u. des als Abbild der himmlischen Liturgie gefeierten Gottesdienstes ein Abbild des himmlischen Br. ist' (Engberding aO.).

J. Bornstein u. M. Grunewald, Art. Chuppa: EJ 5, 573/81. – A. Büchler, The induction of the bride and the bridegroom into the chuppāh in the first and second centuries in Palestine: Livre d'hommage à la mémoire du Dr. S. Poznánski (Warschau 1927) 82/132. – G. Dalman, Arbeit u. Sitte in Palästina 6/7 (1939/42). – Dieterich, Mithr. 126. – W. Erdmann, Die Ehe im alten Griechenland (1934) 258/60. – A. Hug, Art. *Θάλαμος*: PW 5, 1193/7. – H. Riesenfeld, Jésus transfiguré (Kopenhagen 1947) 146/205.

J. Schmid.

Brautkrone s. Hochzeit, Kranz.

Brautnacht s. Hochzeit.

Brautschaft, heilige.

Die Idee der bräutlichen Vereinigung des Menschen mit der Gottheit ist ein weit verbreitetes Motiv. Fast immer ist bei dieser Vereinigung der Mensch der empfangende, weibliche Teil, die Gottheit der männliche Partner, von dem in der Regel auch die Initiative ausgeht. Der Sinn der Vereinigung ist ein sehr verschiedenartiger. Was auf dem Boden des Heidentums buchstäblich verstanden wird, ist im AT, im Judentum u. im Christentum zum bloßen Bild geworden.

A. Heidnisch. I. Orientalisch. a. Ägyptisch. Der König wird seit dem Alten Reich als Sohn des Rê(Amon) bezeichnet. Nach der seit der 5. Dyn. (Mitte 3. Jtsd.) nachweisbaren Königslegende (an den Wänden der Tempel von Der-el-Bahari u. Luxor dargestellt) naht der Gott in der Gestalt des Königs der Königin. Diese wird durch die Liebesvereinigung zur Göttin, zur Isis (vgl. Moret 49ff; A. Erman-H. Ranke, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum [1923] 58ff; Norden, Geb. 75f). Daß sie, wenn ihr der Gott naht, noch Jungfrau ist, wird als selbstverständlich nicht erwähnt (Norden, Geb. 81). ‚Gottesgemahlin des Amon' wurde im Neuen Reich (seit Ahmes-Nefretere, Mutter des

Amenophis I, Begründers der 18. Dyn.) offizieller Titel der von der rangältesten Prinzessin u. voraussichtlichen Königin dargestellten Priesterin des Gottes (H. Kees, Götterglaube im alten Ägypten [1941] 222. 350). Jüngere Fortbildung der alten Vorstellung ist es, wenn später auch die Frauen der höchsten Beamten u. Priester den Ehrentitel ‚Geliebte u. Nebenfrauen des Amon' erhielten. Diese offizielle Königslegende wurde in Ägypten noch festgehalten, als der Glanz des Pharaonentums verblaßt war; sie lebt in hellenist. Umgestaltung weiter in der Erzählung vom Trug des Nektanebos im Alexanderroman des PsKallisthenes (vgl. Weinreich).

b. Sumerisch, babylonisch usw. Zur ägypt. Königslegende bietet die sumerische u. die babylonisch-assyr. Religion kein wirkliches Gegenstück. In Babylonien u. Assyrien ist der König der legitime Gemahl der Innini bzw. Ischtar, später Nana (Belege bei Labat 115f u. Honeyman 12ff). Um 3000 nennt sich der sumer. Eannatum, Patesi v. Lagasch, ‚den geliebten Gatten' der Innini, um 2200 heißt Ur-Ninib, König v. Isin, ‚der auserwählte Gatte der Innini'. Ein Hymnus feiert die Hochzeit des Idin-Dagan, Königs v. Isin (um 2315), mit Innini am Frühlingsfest. Assurnasirpal, Sohn des Samšiadad (1038/20), nennt, wenn er die Ischtar anredet, sich selbst den ‚Priesterkönig, deinen immerwährenden Liebling', u. erzählt, wie er ein Bett für die Göttin herrichtet. Die Idee der Vermählung des Königs mit der Göttin ist ein Lieblingsthema der Königshymnen, begegnet aber auch in historischen Texten (Labat 247f). Am Neujahrsfest, an dem bei den Sumerern die Hochzeit des Ningirsu mit der Ba'u, bei den Babyloniern die des Tammuz u. der Ischtar (bzw. des Marduk u. der Sarpanitu) gefeiert wurde, vertrat er den Gemahl der Göttin. In dem Brautgemach im Tempel des Tammuz sollte die für die Fruchtbarkeit des Landes u. seiner Bewohner bedeutsame hl. Hochzeit stattfinden. Fraglich ist, ob die Göttin dabei durch ihre Statue oder durch eine ihrer Priesterinnen vertreten wurde. Die erste klare Darstellung einer im Kult gefeierten hl. Ehe findet sich in der sumer. Neujahrsliturgie (M. Witzel, Keilinschriftl. Studien 6 [Jerus. 1929]). Dabei wurde die Statue der Ischtar in feierlicher Prozession herumgetragen, gebadet u. auf dem Brautbett im Brautgemach, wo sich die Statue ihres Partners, des Gottes Dagaluschumgalanna, befand, zum Vollzug der ‚Hl. Hochzeit' niedergelegt (vgl. ferner Labat 246/51; H. Zimmern, Das babylon. Neujahrsfest [1926] 16. 27; B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 93f u. bes. Van Buren). Aus diesem Kult stammen die durch den assyr. Hymnenkatalog KAR 4, 158 bezeugten kultischen Liebeslieder (vgl. E. Ebeling, Hymnenkatalog aus Assur [1923]). Dagegen ist der Versuch von Th. M. Meek (AmJSLL 39 [1922/3] 1/14; JBiblLit 43 [1924] 245/52), W. Wittekindt (Das Hohelied u. seine Beziehungen zum Ischtarkult [1926]) u. a., auch das Hohelied als eine Sammlung aus dem gleichen Kult stammender Liebeslieder zu deuten, mit Recht als Vergewaltigung des Textes abgelehnt worden (vgl. C. Steuernagel: ThLz 52 [1927] 556ff; N. Schmidt: JAOS 46 [1926] 154/70; L. Dürr: OLZ 31 [1931] 113ff; H. H. Rowley: JThSt 38 [1937] 359/62). Die Vorstellung, daß der König als Priester der Ischtar-Astarte zugleich Gemahl der Göttin ist, hat von Mesopotamien aus weite Verbreitung gefunden u. ist durch die Phönizier bis nach Karthago gebracht worden, wie der inschriftlich mehrfach bezeugte Titel ‚Gemahl der Astarte v. Ninive' beweist (vgl. Honeyman). Zu Ras-Schamra vgl. J. Pedersen: Berytus 6 (1939/41) 63/105. Bei den Hettitern trägt der König den Titel ‚die Sonne', d. h. der Gemahl der Sonnengöttin Arinna, der ‚Königin von Hatti'. In diesen Zusammenhang wird gehören, was 2 Macc. 1, 13ff; Polyb. 31, 11; Appian. Syr. 11 von Antiochus IV Epiphanes erzählen: er sei vor seinem Tode nach Elam gezogen, um sich dort mit der Nanaia zu vermählen u. ihre Tempelschätze als Mitgift zu empfangen. Nach Gran. Lic. 28 gab er vor, im syr. Hierapolis die Artemis, d. i. die *Atargatis, zur Frau genommen zu haben. Eine Frage ist, ob die im ganzen vorderen Orient, Ägypten ausgenommen (Herod. 2, 64), verbreitete kultische *Prostitution hierher gehört. In Babylonien hießen diese ‚Geweihten' ‚Gottesbräute' oder ‚Gottesschwestern' (Cod. Hamurappi 178/82). Auf altkanaanäischem Boden entsprechen ihnen die inschriftlich mehrfach bezeugten ‚Verlobten des Baal' (vgl. J. Deák, Die Gottesliebe in den alten semit. Religionen, Diss. Basel [1914] 37).

II. Griechisch-römisch. a. Begriff der ‚Hl. Hochzeit' (*ἱερὸς γάμος*). Die Griechen bezeichneten damit die Hochzeit des Zeus u. der Hera (vgl. Hesych s. v. *ἱερὸς γάμος· ἑορτὴ Διὸς καὶ Ἥρας*; Etym. Magn. 468. 56; Menand. 320), die ihnen als Urbild der Ehe überhaupt galt (vgl. Dion. Halic. rhet. 2, 2; Aeschyl. in Schol. Pind. Isthm. 6, 10 = fr. 54 Nauck). Hl. Hochzeiten, d. h. kultische Feiern von Götterhochzeiten sind auch sonst bekannt (vgl. Bd. 1,

95), aber keine von ihnen hatte für die Griechen die hohe ethische Bedeutung wie die des Zeus u. der Hera (vgl. K. Kerényi: Saeculum 1 [1950] 228/57). Dabei tritt Zeus ganz zurück hinter Hera, der Braut. Der wichtigste Zug an ihren Festen ist die lavatio des Kultbildes, die voraussetzt, daß man sich vorher das Brautlager der Göttin mit Zeus vollzogen dachte. — Die moderne Religionswissenschaft pflegt den Ausdruck ‚Hl. Hochzeit' in einem umfassenderen Sinn zu gebrauchen, entweder von jedem wirklichen oder symbolischen Akt der Geschlechtsvereinigung (*συνουσία*), der im Kult gefeiert wurde (vgl. Nilsson: DLZ 1933, Sp. 1937f; ders., Rel. 1, 110f), oder von allen geschlechtlichen Verbindungen zwischen Göttern untereinander oder zwischen Göttern u. Menschen, die im Mythos oder Kult ihren Niederschlag gefunden haben (vgl. Klinz; dazu F. Pfister: Gnomon 10 [1934] 217ff). Auch die Vereinigung zweier Menschen, die in magischer Weise eine Gottheit oder unpersönlich gedachte göttliche Kraft beeinflussen soll, wird dazu gerechnet. Die Ehen der Götter untereinander, die in der griech. Religion wie in den meisten polytheistischen Religionen eine wichtige Rolle spielen, sind zT. aus der Vermischung verschiedener Religionskreise oder Kulte zu verstehen. Neben der Verschmelzung zweier Gottheiten, dem Götterkampf u. dem Götterbund bildet die Götterehe eine der häufigsten Formen bei der Aufnahme fremder Gottheiten in das eigene Pantheon. Zeus hat zB. die argivische Hera geheiratet, obwohl er an seiner alten Kultstätte in Dodona die Dione zur Frau hatte (vgl. E. Lehmann: Chantepie 1, 74; Kern 1, 57/65; umfassende Materialsammlung über Götterehen bei Klinz). Die röm. Religion dagegen kennt nach der durch Wissowa begründeten herrschenden Ansicht (dagegen C. Koch, Der röm. Juppiter [1937]) keine Götterehe u. darum auch keine kultische ‚Hl. Hochzeit', sondern stellt bloß männliche u. weibliche Gottheiten als doppelte Ausbildung desselben Prinzips (vgl. Aug. civ. D. 7, 23 aE.) paarweise nebeneinander (zB. die Fruchtbarkeitsgottheiten Liber u. Libera). Was den Liebesverkehr zwischen Göttern u. Menschen angeht, so hat Plato (symp. 202D) erklärt, daß Götter nur durch die Vermittlung der Dämonen mit Menschen verkehren. Nach dem herrschenden Volksglauben bestand eine solche Schranke aber für die männlichen Götter nicht. Was Plutarch (Numa 4; quaest. conv. 8, 1, 3) als Lehre der Ägypter bezeichnet, es sei wohl möglich, daß Götter mit einem sterblichen Weibe verkehren, nicht aber, daß ein sterblicher Mann in Beziehung zu einer Göttin trete (vgl. dazu Norden, Geb. 77ff; Eitrem 12, 3; Reitzenstein, Myst. Rel. 245f), das entspricht auch genuin griech. Glauben. Die in der Sage nicht gänzlich fehlenden Verbindungen zwischen Göttinnen u. sterblichen Männern (vgl. Clem. Al. protr. 33, 8f) erscheinen deutlich als gegen die von den Göttern bestimmte Ordnung verstoßend (vgl. Od. 5,135f. 208f; Hom. hymn. Aphrod. 189). Aphrodite verrät durch ihre Liebe zu Anchises nur ihre ungriech.-asiatische Herkunft (vgl. Nilsson, Rel. 1, 492). Erst in der Zeit des Synkretismus u. der Herrscherapotheose wurde das, was vorher als Gipfel der Hybris u. als unmöglich galt, denkbar (vgl. unten Sp. 540).

b. Ehe von Himmel u. Erde. Es ist eine sehr alte religiöse Vorstellung, daß sich der Wetter- oder Himmelsgott mit der Mutter Erde verbindet u. Himmel u. Erde eine Hl. Hochzeit feiern. In fast allen Sprachen ist der Himmel männlich u. die Erde weiblich gedacht. Die damit zusammenhängende Vorstellung der Erde als Mutter der Menschen u. alles Lebens u. ihrer Befruchtung durch den Vater Himmel begegnet in den verschiedensten Religionen. Als das befruchtende Element gilt der Sonnenstrahl oder der Regenguß (vgl. Mannhardt, Kulte 1, 422ff; ders., Forschungen 340ff; Fischer; Fr. Adama v. Scheltema, Mutter Erde u. Vater Himmel in der german. Naturreligion: Zentralblatt f. Psychotherapie 14 [1943] 257/76; Dieterich, Erde 97ff; E. Lehmann: Chantepie 1, 40/2). In der ägypt. Religion steht ausnahmsweise die weibliche Himmelsgöttin Nut dem männlichen Erdgott Geb gegenüber. Aber auch die Ägypter kannten eine Art hl. Ehe in dem hier zu behandelnden Sinn zwischen dem Vater Nil u. dem Land: die jährliche Befruchtung des Landes durch die Überschwemmung des Nils wurde als Begattung des Ackers durch den Samen des Nilgottes dargestellt (Belege bei H. Grapow, Die bildl. Ausdrücke des Ägyptischen [1924] 128. 135). Am packendsten ist die Idee der Vereinigung des Vaters Himmel mit der ‚Allmutter Erde' (Aeschyl. Prom. 88; Euripides fr. 944 N.[2]) auf griech. Boden ausgesprochen in einem berühmten Fragment der Danaiden des Aeschylus (fr. 44 N.[2]). Während Sophokles diese Vorstellung fremd ist (vgl. dazu Nilsson, Rel. 1, 432), hat Euripides, von dem wiederum die röm. Dichter Ennius u. Lukrez abhängig sind (vgl. W. H. Friedrich: Philol 97 [1948] 281/5), sie aufgenommen (fr. 941. 1023. 839. 898), Zeus (den Himmelsgott) aber mit dem Äther identifiziert.

Für Euripides ist jedoch der Mythos nur eine bloße Form für seine naturphilosophische Anschauung (vgl. W. Nestle, Euripides [1901] 152/9; Nilsson, Rel. 1, 431f). Der Text des älteren Dichters beweist, daß die hier vorliegende uralte religiöse Vorstellung nicht fest mit Zeus verbunden war. Erst als Wetter- u. Himmelsgott wurde er nachträglich mit dem Vater Himmel gleichgesetzt. Von Uranos u. Ge hat schon Hesiod (theog. 45. 105f. 126ff. 463ff) das hl. Geschlecht der Unsterblichen abgeleitet u. damit den Eros als Prinzip des Werdens der Welt erklärt. Die orphische Kosmogonie hat jenem Paar ein anderes vorangestellt: Äther u. Chaos; der Äther befruchtet das Chaos (vgl. Nilsson, Rel. 1, 642ff; W. Staudacher, Die Trennung von Himmel u. Erde, Diss. Tübg. [1942]). Im platonischen Kratylos (410b) werden Äther u. Ge unter Berufung auf Homer ähnlich wie bei Euripides fr. 1023 nebeneinandergestellt. Auch im hellenist. Judentum ist das Motiv aufgenommen u. in den Schöpfungsbericht des AT hineingedeutet. Gott ist als Schöpfer des Weltalls dessen Vater, die Mutter aber ist seine Weisheit, die als ‚einzigen, geliebten Sohn' den Kosmos gebar (Philo. ebr. 30f). Wie abseits des griech. Kulturbereichs u. in ganz unmythologischer Weise, als reines Bild, sich die nämliche Vorstellung einstellt, zeigt Is. 55, 10 (vgl. auch Th. Nöldeke u. P. Dhorme: ARW 8 [1905] 161/6; 550/2). Ein Beispiel für das Fortleben des Mythos in christl. Gewande aus dem frühen MA bei M. Grein-R. P. Wülker, Bibliothek der angelsächs. Poesie 1² (1881) 312.

c. Fruchtbarkeitszauber. Zwei Menschen vollziehen in der geschlechtlichen Vereinigung eine sakrale Handlung, die durch Analogiezauber die Fruchtbarkeit der Mutter Erde fördern soll. Wenn nach Homer (Od. 5, 125f) u. Hesiod (theog. 969ff) Jason mit *Demeter auf dem dreimal gepflügten Acker das Beilager vollzogen hat, so ist dies die mythische Umkleidung eines sehr alten Brauches, bei dem persönlich gedachte Götter zunächst nicht beteiligt sind. Es ist die Kraft der magischen Handlung, die die beabsichtigte Wirkung herbeiführen soll. Die Vorstellung, daß durch Betätigung der menschlichen Zeugungskraft das Wachsen der Saat beeinflußt werden kann, wird aus der den Griechen wie andern Völkern geläufigen Zusammenschau der Zeugung mit dem Pflügen u. Säen verständlich. Ἀροῦν (pflügen) u. σπείρειν (säen) werden oft bildlich für Zeugen gebraucht, ἄρουρα (Ackerland) für Mutterschoß (vgl. Aeschyl. sept. 752f; Sophocl. Antig. 569; id. Oed. r. 269f; Olympiod. zu Aristot. meteor. 1, 6; Artemid. onirocr. 1, 51; Plut. praec. coni. 41; Dieterich, Erde 47). Dabei ist der Satz Platos wichtig (Menex. 238 A), daß ‚nicht die Erde die Frau im Schwangerwerden u. Gebären nachahmt, sondern umgekehrt die Frau die Erde'. Zum Fortleben dieses Sprachgebrauchs bei christl. Schriftstellern vgl. Clem. Al. paed. 2, 10, 92, 1; Method. symp. 2, 1; aus später Zeit Germanos v. Kpel, der (in praes. ss. Deiparae s. 1, 15 [PG 98, 308 C]) Maria als ‚unbebaute Erde' u. ‚ungepflügten Acker' anredet, u. das wohl von Arethas stammende Scholion zu Lucian. dial. meretr. 2, 1 (276 Rabe). Es ist eine naheliegende Vermutung F. Pfisters (PW 2. R. 5, 532; ebenso Klinz 116), daß an einem der Pflugfeste ursprünglich auch eine ‚Hl. Hochzeit' zwischen der Priesterin der *Athene u. dem Priester des Erechtheus-Poseidon stattgefunden habe. Sicher bezeugt ist eine solche für Athen an den Anthesterien zwischen dem *Dionysos u. der Basilinna, der Gattin des Archon Basileus, wobei der Gott durch einen menschlichen Stellvertreter, zweifellos den Gatten der Basilinna, dargestellt wurde (vgl. Aristot. resp. Ath. 3, 5 u. dazu A. Wilhelm 39ff). Außer Zweifel steht auch, daß die Verknüpfung der ‚Hl. Hochzeit' mit Dionysos nachträglich erfolgte u. der ursprünglich sterbliche Partner der Basilinna erst mit dem Eindringen des Dionysoskults durch den Gott verdrängt wurde. Nach PsDemosth. (in Neaer. 59, 73) mußte die Basilinna im Hinblick auf ihr hl. Amt bei ihrer Verheiratung Jungfrau sein (vgl. Deubner: JbInst 42 [1927] 177/92; ders., Feste 100/17). Eine ‚prädeistische' Zauberformel, die sich ursprünglich an keine persönlich gedachten Gottheiten wandte, ist der eleusinische Mysterienruf: ‚ὕε κύε, regne, empfange!' (Hippolyt. ref. 5, 7, 34 [87, 7 Wendl.]). Er kann nicht erst für die eleusinische Feier geprägt sein u. seine Deutung bei Proklos (in Plat. Tim. 40 E [293 C Diehl]; vgl. Dieterich, Mithr. 214) trifft nicht seinen ursprünglichen Sinn (vgl. F. Schwenn, Gebet u. Opfer [1927] 3ff; Lagrange: RevBibl 38 [1929] 205; Deubner, Feste 85f; Kern, Rel. 3, 218f; PW 16, 1240f).

d. Theogamie in verschiedenen Formen. Nach PsAeschines (ep. 10. 3) stellten sich in der Troas die Bräute vor der Hochzeit in den Skamandros u. beteten: λάβε μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν. Nach der ursprünglichen Vorstellung, die in seiner Anrufung noch nachklingt, vollzieht der Flußgott selbst die Vermählung mit den Bräuten u. macht sie, dies ist der Sinn des Brauches (vgl. Od. 11, 249f), dadurch fruchtbar (anders Nilsson, Feste 367). Der näm-

liche Glaube an die befruchtende Wirkung der Vereinigung mit einem Gott geht aus zwei epidaurischen Heilwunderberichten hervor (IG 4, 952, 116ff. 129ff; R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros [1931] 24 nr. 39 u. 42), nach welchen kinderlose Frauen das Heiligtum des Asklepios aufsuchen, wo sich ihnen im Tempelschlaf der Gott selbst in Schlangengestalt nähert. Auch die röm. Bräute, die sich nach dortigem Brauch vor dem Vollzug ihrer Ehe auf den Phallus des Gottes Mutunus Tutunus setzen mußten (Arnob. adv. nat. 4, 7, 11; Lact. inst. div. 1, 20, 36; Aug. civ. D. 6, 9; 7, 24), sollten dadurch fruchtbar werden (Herter: PW 19, 2, 1917f; Fehrle 40/2).

e. Priesterin u. Seherin. Die Priesterin heißt Braut oder Frau des Gottes, aber das Beilager mit ihm ist nur geistig gedacht. Die theban. Seherin Manto gilt als Gattin oder Geliebte des *Apollo (Apollod. bibl. [214 Wagner]), ebenso die erythräische *Sibylle (Paus. 10, 12, 1). Anders bei der Pythia. Sie mußte, um weissagen zu können, *ἔνθεος* sein, d. h. den Gott in sich aufnehmen (Plut. def. or. 51). Auf welche Weise dies geschah, erzählen Origenes (c. Cels. 3, 25; 7, 3), Joh. Chrys. (in 1 Cor. hom. 29 [352 Field]) u. der Scholiast zu Aristoph. plut. 39: auf dem Dreifuß über der kastalischen Quelle sitzend nahm sie den Gott durch den Schoß (*διὰ τῶν γυναικείων κόλπων*) in sich auf. Diese späten Zeugnisse beschreiben nur mit größerer Klarheit, was auch ältere Quellen bezeugen. Strabo (9, 3, 5) spricht bei der Beschreibung dieser Szene vom Aufnehmen des Gottes (*δέχεσθαι τὸν θεόν*) durch die Seherin. Das gleiche sagt Jamblich (myst. 3, 11) von der Priesterin am Branchidenorakel, u. die Schrift de sublim. (13, 2) bemerkt wieder von der Pythia, sie habe, ‚mit dämonischer Kraft geschwängert, in der Inspiration zu weissagen begonnen‘ (vgl. dazu Fehrle 7f). Weil die Prophetengabe der Seherin auf der Liebesvereinigung mit dem Gott beruhte, weissagte sie nach Plutarch (qu. Gr. p. 292E) wenigstens früher nur am Tage der Epiphanie Apollos. Das bezeugt Herodot auch (1, 182) von der Priesterin des Apollo in Patara in Lykien u. nach dem Zeugnis Senecas (suas. 3, 4) Vergil von der Sibylle: sie muß deo plena werden, um ihr Amt erfüllen zu können (vgl. Norden, Komm.144/6). Was Plutarch (Pyth.orac.28) von der Pythia, Herodot (aO.) von der Priesterin von Patara u. von jener des ‚Zeus‘ (Amon-Rê) im ägypt. Theben bezeugt, das sagt Vergil von der Sibylle: sie muß jungfräulich leben. Bei den Sibyllen war die Jungfräulichkeit traditionell (Belege bei Rzach: PW 2. R. 4, 2079f). Diesen Fällen liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Priesterin oder Seherin als solche Braut oder vielmehr Gattin (*Ἀπόλλωνος γυνὴ γαμέτη* nennt Paus. 10, 12 die Pythia) ihres Gottes ist u. darum nicht die Frau eines sterblichen Mannes sein kann. Deshalb nennt sie Vergil (Aen. 3, 445; 6, 45) virgo. Die Liebesvereinigung mit dem Gott dagegen, die man sich auf irgendeine Weise als vollzogen dachte, hob ihre Jungfräulichkeit nicht auf (vgl. Fehrle 20f; s. unten Sp. 545). Von jungfräulichen Priesterinnen hören wir auch sonst, ohne daß aber als Grund ihrer Virginität die ‚Hl. Hochzeit‘ mit ihrem Gott genannt oder nur angedeutet wird (vgl. die Materialsammlung bei Fehrle 75/97; auch die Priesterin der ephes. Artemis mußte nach Strabo 14, 1, 23 Jungfrau sein; ebenso nach Pausan. 9, 27, 6 die des Charops in Thespiai; vgl. N. Pappadakis: ArchDelt 2 [1916] 236f). Daneben gab es auch viele verheiratete Priesterinnen. Die Keuschheit war also nicht überall gefordert. Wo sie aber bestand, muß man den Grund im Verhältnis der Priesterin zu ihrem Gott suchen. Die Seherinnen standen als Offenbarungsmedien in einer ungleich engeren Beziehung zu ihrem Gott (vgl. 1, 754). Ihre Sehergabe beruhte auf dem ‚Enthusiasmus‘, u. dieser wird von dem Gott durch die geschlechtliche Vereinigung mitgeteilt (vgl. Hermias zu Plato Phaidr. p. 105 Ast: *οὐδένα γὰρ ἐνθουσιασμὸν ἄνευ τῆς ἐρωτικῆς ἐπιπνοίας συμβαίνει γεγενῆσθαι*; dazu R. Ganscyniec: ByzNJb 1 [1920] 170f; K. Latte: HarvThR 33 [1900] 9/18; Nilsson, Rel. 1, 798). Auch Branchos, der erste Inhaber des Orakels zu Didyma, verdankte seine Weissagungskunst der Liebe Apolls. Nach der älteren Überlieferung empfing er sie durch den Kuß des Gottes. Die Späteren dagegen stellten dessen Liebe zu Branchos nicht mehr als eine keusche dar (Belege bei Escher: PW 3, 813; vgl. Weizsäcker: Roscher, Lex. 1, 1, 816f). Nicht unter die Gottesbräute sind die röm. Vestalinnen zu zählen u. nur mit Einschränkung ist hierher zu stellen, was Iren. (haer. 1, 13, 3) über die Prophetenweihe durch den Gnostiker Markos erzählt; denn hier ist die Gabe der Weissagung nur Begleiterscheinung der unio mystica (vgl. u. Sp. 542). Auf dem Glauben, daß im *Sperma die Seele liege, beruht (nach Epiphan. haer. 26, 9, 1 [285 Holl]) die Lehre der *Barbelognostiker. Auf diesen Glauben, daß mit dem Sperma die *ἀρετή* des Mannes übertragen werden könne, wollten Bethe (RhMus 62 [1907] 438/75) u. Hopfner (PW 16, 1328) auch die dorische Knabenliebe (vgl. *Päderastie) zurück-

führen (dagegen A. Semenov u. A. Ruppersberg: Philol 70 [1911] 146/54). — Auch für Orakelsuchende galt die Liebesvereinigung mit dem Gott als nötig (vgl. L. Deubner, De incubatione [1900] 17). Daß dies gemeint ist, geht aus PGM I, 1f hervor (dazu Reitzenstein, Poim. 148. 226f; Hopfner: PW 16, 1328). Der Myste erwartet auf einem Lager liegend als ‚Braut' den Gott u. vollzieht mit ihm die Liebesvereinigung. Dabei redet der Gott zur Seele u. teilt ihr sein Wissen mit (vgl. PGM VIII).

f. ‚Hl. Hochzeit' in den Mysterienkulten. Daß die Hl. Hochzeit in den Mysterienkulten eine große Rolle gespielt habe, ist seit Dieterich oft behauptet, aber auch bestritten worden (vgl. zuletzt Nilsson, Rel. 2, 621f. 662f). Die dafür vorhandenen Zeugnisse sind spärlich u. wenig klar. Einen phallischen Ritus, durch den der Myste sich mit Dionysos geschlechtlich vereinigte, um dessen Kraft in sich aufzunehmen, erwähnt Clem. Al (protr. 2, 19, 4) für den Kabirenkult. In den Mysterien des Dionysos spielte ein Korb mit einer vom Mysten bei der Einweihung zu berührenden phallischen Schlange eine Rolle. Eindeutiger bezeugt scheint die Hl. Hochzeit zwischen dem Mysten u. dem Gott in den Sabaziosmysterien zu sein, in denen dem Mysten eine den Zeus darstellende phallische Schlange durch den Schoß gezogen wurde (vgl. E. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst u. Religion = RGVV 13/2 [1913] 148f; Hopfner: PW 16, 1335; anders Nilsson, Rel. 2, 633f). In den eleusin. Mysterien ist zu unterscheiden zwischen einer (etwaigen) rituellen Hochzeit des Mysten mit der Demeter u. einer mythischen von Zeus u. Demeter. Nilsson (Rel. 1, 111f) lehnt beide wegen ungenügender Bezeugung ab. Im ersteren Fall liegt, auch wenn man als Inhalt der cista mystica wirklich ein pudendum annimmt, nämlich den Schoß der Demeter, ein Adoptionsritus u. keine ‚Hl. Hochzeit' vor. Zum Kind der Göttin, nicht zu ihrem Gatten, sollte der Initiand werden (gute kritische Zusammenfassung bei J. Dey, *Παλιγγενησία* [1937] 40/64). Dagegen ist die Darstellung der Hochzeit des Zeus mit der Demeter trotz der späten Bezeugung (Schol. Plato Gorg. 497C; Clem. Al. protr. 2, 15; Aster. Amas. hom. in ss. mart. 10 [PG 40, 324D]; Mich. Psell. daem. 3 [PG 122, 877C]) u. des Bedenkens, daß Zeus sonst in Eleusis keine Rolle spielt (Nilsson, Rel. 1, 112. 627), einigermaßen wahrscheinlich. Denn eine gewisse Bestätigung der genannten Zeugnisse liefern die den eleusin. Mysterien nachgebildeten Schwindelmysterien des *Alexander v. Abonu-Teichos (Deubner, Feste 84f), die zum Schluß eine Liebesszene enthielten (Luc. Alex. 38f). Nur vollzog sich in Eleusis die Darstellung der Theogamie durch den Hierophanten u. die Priesterin im Dunkeln. Außerdem war jener durch Schierling zeitweise seiner Mannheit beraubt u. deshalb kam ein wirklicher Vollzug der ‚Hl. Hochzeit' wie an den Anthesterien zwischen Dionysos u. der Basilinna nicht in Betracht. Daß bei den Attismysterien die Hl. Hochzeit des *Attis u. der Magna Mater kultisch gefeiert wurde, folgt noch nicht aus der den Schluß des Festes bildenden lavatio des Kultbildes der Göttin (vgl. H. Hepding, Attis = RGVV 1 [1903] 172f. 216), weil daneben die Liebe der Großen Mutter zu Attis stets als eine keusche bezeichnet wird (Ovid. fast. 4, 424; Paulin. Nol. carm. 32, 80ff). In der nach Clem. Al. (protr. 9, 15, 3) vom Initianden zu sprechenden heiligen Formel: ‚ins Brautgemach (*εἰς παστόν*) bin ich heimlich eingedrungen' aber bezeichnet *παστός* in Wirklichkeit nicht das Brautgemach, sondern den Tempelraum, wie aus den Worten hervorgeht, mit denen Firm. Mat. (18, 1) die Formel einführt (vgl. Nilsson 2, 621 gegen Dieterich, Mithr. 126; Hepding aO. 193ff; W. Schepelern, Der Montanismus u. die phryg. Kulte [1929] 118ff). — In den *Isismysterien ist über die Vereinigung des Mysten mit der Göttin nichts überliefert. Diese kann auch nicht aus der von Joseph. (ant. 18, 4, 65/80; novellistisch ausgestaltet im sog. Hegesipp. 2, 4 [137/9 Uss.]) erzählten Affäre erschlossen werden, die iJ. 19 nC. die Zerstörung des röm. Isisheiligtums zur Folge hatte u. bei der der Ritter Decius Mundus in der Maske des Anubis die vornehme u. keusche Paulina mißbrauchte (gegen Reitzenstein, Poim. 228ff; ders., Myst. Rel. 99ff; Weinreich, Trug 17/27). — In den *Mithrasmysterien ist nach der durch Wandkritzeleien in Dura-Europos (vgl. F. Cumont: CRAcInscr 1934, 108; dazu F. J. Dölger, ACh 5 [1936] 287) bestätigten Angabe des Hieronymus (ep. 107, 2, 2) der Name nymphus ein Mysteriengrad, gehört also nicht hierher; u. es kann damit nicht, wie Cumont will, der von Firm. Mat. (19, 1) überlieferte Text in Zusammenhang gebracht werden, in dem eine Mysteriengottheit (nach Dölger aO. Mithras, nach Norden, Geb. 72, Dionysos) mit dem Ruf begrüßt wird: ‚Sei gegrüßt, Bräutigam, sei gegrüßt, neues Licht (*χαῖρε νυμφίε, χαῖρε νέον φῶς*)', wogegen Firm. Christus als den alleinigen Bräutigam u. als das alleinige Licht erklärt (vgl. Nilsson, Rel. 2, 656. 663).

g. ‚Göttliche Männer'. In anderer Form begegnet die ‚Hl. Hochzeit' in den Geburtslegenden

der $\vartheta\varepsilon\tilde{\iota}o\iota$ $\check{\alpha}\nu\delta\varrho\varepsilon\varsigma$, d. h. geschichtlicher Persönlichkeiten, die als Söhne eines Gottes u. einer sterblichen Mutter erklärt werden. Die ‚Hl. Hochzeit' erhält hier den Charakter des ätiologischen Mythos, der das Übermenschentum der großen Männer erklären will; zum Beispiel die Sage von der Erzeugung *Alexanders d. Gr. durch Zeus, der die Olympias in Gestalt einer Schlange oder (so bei Plut. Alex. 2) durch einen Blitzstrahl befruchtet haben soll. Durch die hellenist. Geschichtsschreibung ist dieser Zug auf den älteren Scipio Africanus übertragen worden (vgl. E. Meyer: SbB 1916, 1075ff). Asklepiades v. Mendes hat die Erzählung auf die Mutter des Augustus übertragen, aber Zeus durch Apollo, den Hausgott des Augustus, ersetzt (bei Sueton. Aug. 94). Auch diese Erzählung ist von der röm. Überlieferung übernommen worden (Dio Cass. or. 45, 1, 2; Sid. Apoll. carm. 2, 121/3). In früherer Zeit hat *Platos Neffe Speusippos, sich dabei auf den in Athen umlaufenden Glauben berufend, seinen Oheim als Sohn Apolls erklärt (Diog. L. 3, 1, 2; Plut. qu. conv. 7, 1, 2; Apul. Plat. 1, 1; Olympiod. vit. Plat. 1; vgl. H. Usener, Das Weihnachtsfest [1889] 70ff). In gleicher Weise haben Apollonius v. Tyana den Pythagoras als Sohn Apolls (Porphyr. v. Pythag. 2), u. Philostratus wiederum (v. Apoll. 1, 4ff) den Apollonius als Sohn des Proteus oder des Zeus Asbamaios erklärt (vgl. zum Ganzen E. Meyer, Ursprung u. Anfänge des Christentums 1 [1921] 54/6; L. Bieler, *Θειος Ανηρ* 1 [1935] 134f; ferner [zu Pausan. 6, 6, 11] M. Launey: RevArch 1941, 22ff). Auf röm. Boden sind hier anzuführen die Geburtslegenden der Könige Romulus u. Servius Tullius, wo beide Male von einem göttlichen Phallus die Rede ist, der sich aus der Glut des Herdfeuers erhoben u. mit einer bräutlich geschmückten Jungfrau den späteren Herrscher gezeugt habe (Plut. Romul. 2; Plin. n. h. 36, 204; Dion. Halic. 4, 2). Nach röm. Sage (Gell. 6, 1, 2f; Liv. 36, 19, 7) hat sich der Genius in Schlangengestalt der Mutter des Scipio Africanus genaht u. mit ihr den Scipio gezeugt. Die Lebendigkeit des Glaubens, daß Götter mit sterblichen Frauen verkehren, beweist die Mitteilung Senecas (Aug. civ. D. 6, 10), daß man noch unter Nero in Rom auf dem Kapitol Mädchen sitzen sehen konnte, die sich von Jupiter geliebt wähnten. Wie dieser Glaube mißbraucht werden konnte, zeigt neben Ps-Aeschines (ep. 10, 3) u. dem Bericht des Fl. Josephus über den falschen Anubis die bei Cyrill. Al. (c. Jul. 7 [PG 76, 874D]) u. Rufin (Euseb. h. e. 11, 25 [2, 1031f Schw.-M.]) überlieferte Geschichte von dem Priester des Saturnus, Tyrannus, der häufig alexandrinische Frauen in den Tempel lockte u. in der Maske des Gottes ihre Liebe forderte, sowie der Satz Ovids (met. 3, 280ff): multi nomine divorum thalamos iniere pudicos (vgl. dazu u. zum Fortleben dieses Motivs in der Lit. bis zur Gegenwart Weinreich, Trug 42/154). Die Erzählung im Alexanderroman des PsKallisthenes, wonach der (letzte) Pharao Nektanebos II in der Gestalt des Amon-Rê die Olympias täuscht u. dadurch zum Vater Alexanders d. Gr. wird, gestaltet die alte ägyptische Königslegende (s. o. Sp. 528f) um. Für hellenist. Empfinden wäre der Gott in der Rolle eines Sterblichen unmöglich gewesen, darum die Umkehrung des Verhältnisses zwischen beiden, wobei der König zum Zauberer u. Betrüger wurde.

h. Herrscherapotheose. Es war nicht lediglich eine Tollheit Caligulas, wenn er sich mit der Mondgöttin vermählt hat (Suet. Cal. 22; Dio Cass. 59, 27, 6), sondern die logische Folgerung aus der göttlichen Würde, die er (im Gegensatz zu seinen beiden Vorgängern) beanspruchte. Dieses Motiv spielt in den Soter-Enkomien eine wichtige Rolle (Belege bei Eitrem 11f u. Norden, Geb. 67/72). Auch Vergil (ecl. 4) läßt den zum Weltherrscher u. Soter bestimmten Knaben mit einer Göttin das Lager teilen. Zur komisch-parodistischen Verwertung dieses Motivs in den ‚Vögeln' des Aristophanes (1706/65) vgl. H. Kleinknecht: ARW 34 (1937) 294ff. Als 304 vC. die Athener dem Demetrius Poliorketes göttliche Ehren erwiesen, haben sie ihm den Parthenon als Quartier angewiesen, damit ihn hier seine ältere Schwester als ihren Throngenossen verpflege (Plut. Demetr. 23f). Von einer Hochzeit mit der Göttin spricht Plutarch nicht, wohl aber Clem. Al. (protr. 4, 54, 6), der jedoch beifügt, Demetrius habe die Göttin verschmäht, weil er ihr Standbild nicht heiraten konnte, u. habe sich statt dessen im Brautgemach der Athene mit der Hetäre Lamia vermählt. Nach Theopomp (bei Athen. 12, 531 F = FGH nr. 115, fr. 31) hat der thrakische König Kotys ein Festmahl für seine Hochzeit mit der Athene hergerichtet u. in dem dafür bestimmten Brautgemach die Ankunft der Göttin erwartet. Im J. 40 vC. hat Caligulas Urgroßvater Antonius als neuer Dionysos die Hochzeit mit der Athene gefeiert, wobei er den Athenern 1000 Talente Gold als Mitgift seiner Braut abpreßte (Sen. suas. 1, 1 6; Dio Cass. 48, 39, 2). Das gleiche Motiv als Bestandteil hellenistischen Gottmenschentums bei Rhianos (Stob. flor. 4, 34)

u. Nonnos (Dionys. 44, 167ff); vgl. O. Weinreich: Hermes 67 (1932) 359/63. Zur oriental. Sitte der Vermählung des Königs mit der Göttin s. o. Sp. 529.

i. Der Tod als Hochzeitsfeier. Diese Vorstellung liegt wohl schon dem Mythos vom Raub der Kore durch Pluton zugrunde. Man hat den Mythos sodann als Sinnbild für den Tod eines Menschen verwendet, so auf dem Grabmal der Vibia an der Via Appia (Bilderatlas 9/11 nr. 164; vgl. dazu F. Cumont, Lux perpetua [Paris 1949] 257). Auf dem Grabmal des Atheners Glaukiades stehen die Worte: ‚Er kam in das Brautgemach der Persephone, das alle aufnimmt' (bei J. Leipoldt, Der Tod bei Griechen u. Juden [1942] 87f; hier weitere Belege). Zur Darstellung des Hochzeitsmahls im Hades in einem 1944 bei Kazanlük (Bulgarien) freigelegten Rundbau des 3. Jh. vC. vgl. Ch. Picard: RevHistRel 134 [1947/48] 113/9. Fraglich ist die Deutung eines Bildes in der Casa Omerici in Pompeji auf die Fahrt einer Seele zur Hl. Hochzeit mit Dionysos in der Unterwelt (M. Rostovtzeff, Mystic Italy [NYork 1927] 55/84 u. Tafel 28). Artemidor (81, 12ff) bezeugt die Idee einer geschlechtl. Vereinigung mit der Gottheit nach dem Tode, bemerkt aber dazu, daß Artemis, Athene u. andere Göttinnen keine solche Vereinigung zulassen. Zum Fortleben der Vorstellung des Todes als einer Hochzeit mit Charos (Charon) im modernen griech. Volksglauben vgl. Nilsson, Rel. 2, 525.

k. Allegorische Mythendeutung (vgl. *Allegorese). In dieser hat man die Götterehen u. auch die ehebrecherische Verbindung von Ares u. Aphrodite (Od. 7, 265ff) vergeistigt. Nach pythagoreischer Deutung ist Ares der Körper, Aphrodite die Seele, Hephaistos, der die beiden in seinem Netz festhält, der Demiurg, der die Seele an den Leib bindet. So wird es verständlich, daß man gerade diesen obszönen Mythos häufig auf Grabdenkmälern darstellte. Der dabei ausgedrückte Gedanke war der, daß der Tod die Seele aus ihrer Gefangenschaft in der Materie befreit (vgl. dazu F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 20/22).

III. Gnosis. Zentrale Bedeutung hat die myst. Hochzeit, ‚das Sakrament des Brautgemachs', im System Valentins u. seiner Schule. Die Sophia Achamoth ist einst aus der unsichtbaren Welt des Geistes, dem Pleroma, in die trübe Materie herabgesunken u. hat dabei ihren himmlischen Bräutigam (σύζυγος) verloren. Ein höchster Himmelsgott, ein Soter, zieht ihr in Begleitung vieler Engel nach u. erlöst sie. Mit ihm soll sie wieder ins Brautgemach des Pleroma zurückkehren u. die Hl. Hochzeit vollziehen. Was hier urbildlich geschehen ist, vollzieht sich immer wieder an den Gnostikern, den Söhnen der himmlischen Mutter (Iren. haer. 1, 5, 1). So wie die Mutter ihren Soter, hat jeder Gnostiker einen Engel als Bräutigam (Exc. ex Theod. 21. 22. 25f. 64). Mit ihm soll er dereinst gleichzeitig mit der Achamoth u. ihrem Soter in das himmlische Brautgemach einziehen (Iren. 1, 7, 1; Exc. ex Theod. 64) zur ewig dauernden himmlischen Hochzeit. Eine Vorwegnahme dieser Hochzeit u. zugleich das wirksame Mittel, sie zu erlangen (Clem. Al. strom. 3, 4, 27), ist das Sakrament des Brautgemachs, die geistige Vermählung ‚nach dem Vorbild der oberen Verbindungen' (Iren. 1, 21, 3), über deren Ritus wir durch Iren. (1, 13, 2ff) nur unzulänglich unterrichtet werden. Weil es der Zweck der hl. Handlung ist, die künftige Vermählung der Braut, d. h. des Gnostikers, mit ihrem Engel zu garantieren, so ist Bousset (Hauptprobl. 316) gegen Reitzenstein (Poim. 220ff; Myst Rel. 251) darin recht zu geben, daß es sich nicht darum handelt, der Braut durch das Beilager prophetische Erkenntnis mitzuteilen. Die gnost. Braut ist keine Parallelgestalt zur Pythia, u. die Schlußworte des Mystagogen: ‚Öffne deinen Mund u. weissage' (Iren. 1, 13, 3) können späterer Zusatz sein. So sinnlich aber die himmlische Ehe dargestellt wird, so unsinnlich ist sie in Wirklichkeit gemeint. Der Pneumatiker, der mit seinem Engel-Bräutigam in das Brautgemach eingeht, hat nicht nur im Tode seinen Körper abgelegt, sondern ehe er seinen vorläufigen Ruheplatz, den Ort in der Mitte, verläßt, auch seine ‚Seele' (ψυχή), weil ‚nichts Seelisches in das Pleroma eingehen kann'; er ist also wie sein Bräutigam reiner ‚Geist' (πνεῦμα; vgl. Iren 1, 7, 1 u. bes. Exc. ex Theod. 63f). Die himmlische Hochzeit ist als rein geistige Gemeinschaft gedacht, u. der zugrunde liegende heidn. Mythos von der Hl. Hochzeit ist zum bloßen Gleichnis verflüchtigt (vgl. Müller 209. 212. 220). Ein Abbild dieser geistigen himmlischen Ehe soll die Ehe sein, die der durch das Sakrament des Brautgemachs zum Pneumatiker gewordene Gnostiker auf Erden eingeht; er muß in einer geistigen Ehe (vgl. * Syneisakten) mit einer Frau zusammenleben (K. Müller, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche [1927] 12f). — Was nach valentin. Lehre die Engel durch ihre Ehe mit den Gnostikern für diese leisten, bewirkt der Geschlechtsverkehr bei den

Karpokratianern (vgl. Clem. Al. strom. 3, 4, 27) u. Phibioniten (vgl. Epiphan. haer. 36, 9 [1, 286 H]; dazu Reitzenstein, Wundererz. 142; L. Fendt, Gnost. Mysterien [1922] 3ff. 65ff). Er gilt als das wirksame Mittel, das ‚Sakrament', das zum Reich Gottes emporführt (eine Parallele dazu bildet der Shakti-Kult im Vajrayâna-Buddhismus; vgl. H. v. Glasenapp, Buddhist. Mysterien [1940] 154/76). Mit der valentin. Lehre scheint verwandt zu sein, was Hippolyt (ref. 5, 8, 44 [97, 12ff Wendl.]) als die der Naassener darstellt. Die ausführlichste Schilderung der himmlischen Hochzeit bietet das Hochzeitslied der Thomasakten (AAA 2, 109; deutsch bei Hennecke 260). Die den himmlischen Christus bräutlich erwartende Tochter des Lichts ist die Sophia. Die Idee der himmlischen Hochzeit durchzieht die ganzen Thomasakten (Kp. 88. 93. 98. 117. 135 u. bes. 124). Die wahre Ehe mit dem himmlischen Bräutigam besteht in der Ehelosigkeit (11/5). Vgl. Clem. hom. 3, 27. Ode Sal. 3 beschreibt die Vermählung der Seele im Sakrament des Brautgemachs.

B. Altes Test. u. Judentum. I. Altes Test. Hosea ist der Schöpfer des Bildes der Ehe zwischen Jahwe u. Israel. Den Ausgangspunkt bildete der atl. Bundesgedanke (vgl. W. Eichrodt, Theologie des AT 1 [1933] 127f; Ziegler 73ff). Dieser erklärt am Bild der Ehe aber nur das Rechtsverhältnis, das für Hosea nicht im Vordergrund steht. Er will dagegen hervorheben, daß das Verhältnis Jahwes zu Israel eine Liebesgemeinschaft ist. Diese Erkenntnis ist ihm an seiner Ehe mit der buhlerischen Gomer aufgegangen. Seine auf Gottes Geheiß geschlossene Ehe ist ein Abbild der zwischen Jahwe u. Israel bestehenden Verbindung. Wie er, der Prophet, seine ehebrecherische Gattin noch immer liebt, so liebt auch Jahwe Israel trotz seiner Untreue. Darum züchtigt er es, wie der Prophet seine Frau, um es zur Umkehr zu bewegen. Jeremias hat das Bild aufgenommen u. bringt besonders dessen Zusammenhang mit der Bundesidee zum Ausdruck, indem er den Bundesschluß am Sinai mit der Hochzeit gleichsetzt (31, 32) u. den wiederholten Bruch des Bundes als Ehebruch bezeichnet (9, 2). Die Untreue hat Jahwe mit der Scheidung beantwortet (3, 1), seine Liebe hat sich in Haß verwandelt (12, 8) u. die Geliebte ihren Feinden preisgegeben (11, 15; 12, 7/9). In Wahrheit ist sie aber nicht erstorben. Auch der Haß ist nur Züchtigung, der die Treulose zur Umkehr bewegen soll. Neu gegenüber Hosea ist, daß Jer. die getrennten Reiche Israel u. Juda als Schwestern darstellt, die beide Gattinnen Jahwes u. beide treulos sind (3, 6/12). Mit drastischer Realistik durchgeführt erscheint das Bild bei Ezechiel (16 u. 23). Dt.-Jesajas hat in seiner Trostschrift für die Verbannten das Bild der Jugendgeliebten, die von Gott mit ewigem Erbarmen wieder angenommen wird, verwendet (54, 4/8), dabei aber das Motiv der Dirne vollständig beseitigt u. die Verstoßung mehr als eine vorübergehende Zurücksetzung gezeichnet (49, 14; 54, 6f; 60, 15). Als allegorische Darstellung des Verhältnisses zwischen Jahwe u. Israel ist das Hohelied, seit es im Kanon der Juden steht, verstanden worden. Bei der Königin des Ps. 45 (44) hat sich die Deutung auf die Gemeinde Israel nicht mit gleicher Schnelligkeit u. Einhelligkeit durchgesetzt. In Ps. 19 (18), 6 liegt ein einfacher Vergleich der Sonne mit einem aus dem Brautgemach hervorgehenden Bräutigam vor (gegen R. Eislers mytholog. Deutung vgl. K. Budde: OLZ 22 [1919] 157/66). Wirkliche Allegorie ist dagegen Sap. 8, 2/11 (vgl. auch Sir. 15, 12), wonach Salomo sich die Weisheit zur Braut u. Lebensgefährtin erwählt.

II. Judentum. a. Rabbinisch. Im Anschluß an die Propheten erklären die Rabbinen den Bundesschluß am Sinai als die Hochzeit Gottes mit Israel. Jahwe geht Israel wie ein Bräutigam entgegen, u. Moses fungiert nach den Worten des R. Jose (um 150 nC.) am Tage der Gesetzgebung als Brautführer (Mekh. Ex. 19, 17; Pirqe R. El. 41; Strack-B. 1, 969f). Daneben steht die eschatologische Deutung der Hochzeit, die mit den Tagen des Messias, d. h. nach der älteren rabbin. Anschauung: der zukünftigen Welt gleichgesetzt wird (vgl. Strack.-B. 2, 552; 4, 893). Die gegenwärtige Weltzeit gilt als die Brautzeit (Strack-B. 1, 517f). Ganz fremd ist der jüd. Theologie die Vorstellung, daß der Messias der Bräutigam Israels sei (zum Text von 4 Esra 7, 26 vgl. P. Volz, Eschatologie der jüd. Gemeinde [1934] 376; ThWb 4, 1095). Beim jüdisch-gnost. Roman von Joseph u. Asenath gehören die Züge, die Joseph als Prototyp des Messias erscheinen lassen, schwerlich der anzunehmenden jüd. Grundlage an (vgl. ThWb 4, 1085 gegen 1, 654). Das Hohelied ist in der jüd. Exegese, soweit wir sie zurückverfolgen können, bis herab zu den mittelalterl. Kommentatoren Raschi, Ibn Esra u. Kimchi allegorisch gedeutet worden auf das Verhältnis Gottes (nicht des Messias) zu Israel. Sein Inhalt ist nach der einen Deutung die gegenseitige Liebe Jahwes u. Israels, nach der anderen die Geschichte des Auszugs aus Ägypten oder endlich der geschichtliche Ab-

lauf der Beziehungen Gottes zu Israel in dem biblischen Rhythmus: Erwählung-Abfall-Rückkehr-Versöhnung (EJ 8, 177; vgl. die Übersetzung des Targums bei Riedel 9/40 u. die Texte bei Vuillaud u. Bonsirven). Das mittelalterl. Judentum hat neben die traditionelle Deutung noch eine philosophisch-symbolische gestellt, nach welcher das Hohelied das Verhältnis des Menschen zum *νοῦς ποιητικός* behandelt. Im 15. Jh. hat Abarbanel darin die Vermählung Salomos mit der Weisheit (vgl. Sap. 8, 2ff) geschildert gefunden. Vgl. dazu Salfeld; P. Vuillaud, Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive (Paris 1925); J. Bonsirven: RechScRel 24 (1943) 35/43. Im Einklang mit der Deutung der Braut des Hohenliedes hat das Judentum auch die Königstochter des Ps. 45 (44) auf die Gemeinde Israel gedeutet. Der Targum, der Midrasch Tehillim (§ 3) u. der babylon. Talmud (Sabbat 63a) verstehen den Ps. auch messianisch, nicht aber die ältere rabbinische Auslegung, die übrigen Midraschim u. der Sohar (vgl. Strack-B. 3, 697). Die rabbinische Theologie hat gelegentlich die Braut des Hohenliedes u. die Königstochter des Ps. 45 auf die Tora gedeutet, die dem Volke Israel am Sinai angetraut wurde (Strack-B. 2, 355f).

b. Philo. Er ist hier ganz Hellenist, insofern er das Motiv der ‚Hl. Hochzeit' häufig verwertet, von den entsprechenden atl. Texten dagegen keinen zitiert. Das Motiv begegnet bei ihm in doppelter Form: die Hl. Hochzeit wird vollzogen zwischen der Gottheit oder dem Logos u. einer hypostasierten göttlichen Kraft, der göttlichen Weisheit, auch zwischen der Gottheit (oder dem Logos) u. der menschlichen Seele oder einem ihrer Teile oder Fähigkeiten, zB. der Tugend, endlich auch zwischen der Weisheit u. dem menschlichen Geist, wobei jene männlich, dieser weiblich ist (Abr. 100/2; fug. et inv. 52), d. h. der Mensch ist stets der empfangende, weibliche Teil bei der Hl. Hochzeit. Durch diesen Verkehr mit Gott wird die Seele wieder zur Jungfrau, da er die unedlen u. unmännlichen Begierden, durch die sie Weib wurde, aus ihr wegschafft u. dafür die edlen u. unbefleckten Tugenden in sie einführt (Cherub. 50). Nach vit. cont. 68 ist die unio mystica mit der intuitiven Erkenntnis verbunden, d. h. die Liebesvereinigung ist zugleich eine geistige Schau (vgl. migr. Abr. 35; quis rer. div. her. 36). Am häufigsten werden weibliche Gestalten des AT (es sind durchweg Ehefrauen, die aber von Gott bei seiner ehelichen Verbindung mit ihnen zu Jungfrauen umgeschaffen werden) allegorisch als Tugenden gedeutet, die als solche den göttlichen Samen in sich aufnehmen (Belege bei Leisegang, Hl. Geist 235; wichtigste Stelle Cherub. 42/52). So drastisch aber die Hl. Hochzeit von Ph. beschrieben wird, so unrealistisch ist sie in Wirklichkeit gemeint (vgl. Leisegang, Pneuma 51; zum ganzen Abschnitt: Leisegang, Hl. Geist 231/5; ders., Pneuma 43/53; PW 25, 1076ff; E. Bréhier, Les idées philos. et religieuses de Philon d'Al.[2] [Paris 1925] 115/21; Norden, Geb. 78ff; I. Heinemann, Philons griech. u. jüd. Bildung [1932] 242/5).

C. Christlich. I. Neues Test. Im NT wird das Bild der Ehe auf das Verhältnis zwischen Christus u. der Kirche angewendet. Nicht zur Sache gehören die Gleichnisse vom Hochzeitsmahl (Mt. 22, 1/14) u. von den Jungfrauen, die als Brautjungfern auf die Ankunft des Bräutigams warten (Mt. 25, 1/13), sowie Joh. 3, 29, weil jedesmal reine Bildrede u. keine Allegorie vorliegt u. die Braut überhaupt nicht erwähnt wird. In einem vierten Text (Mc. 2, 19f Par.) liegt wieder zunächst ein reines Bildwort vor (am Hochzeitstage wäre Trauer unpassend). Erst 2, 20 bezeichnet sich Jesus als den Bräutigam. Im NT einzig dastehend ist, daß darin das Hochzeitsbild auf Jesu irdische Wirksamkeit angewendet wird. Die atl. Idee, daß Ungehorsam gegen Gott ‚Ehebruch' ist, wird vorausgesetzt Mc. 8, 38; Mt. 12, 39; 16, 4; Jac. 4, 4, wohl auch Apc. 2, 22. Größten Einfluß auf die spätere Verwendung u. Ausgestaltung des Braut-Bräutigam-Bildes haben die zwei Stellen gewonnen, an denen Paulus es gebraucht. In 2 Cor. 11, 2 beschreibt er sein Amt als Apostel. Als solcher ist er der geistige Vater der Gemeinde, u. als Vater (nicht als Brautführer) ist er darauf bedacht, seine geistige Tochter ihrem Bräutigam, Christus, als unversehrte Jungfrau, die nie einem anderen angehört hat, zuzuführen. Der Zeitpunkt der Einführung in das Haus des Bräutigams ist die Parusie. Die Braut ist die als eine Einheit verstandene korinthische Gemeinde, u. sie repräsentiert die Gesamtkirche. Ihre Jungfräulichkeit ist die Reinheit ihres Glaubens. In Eph. 5, 22/32 stellt Paulus die mystische Ehe Christi u. der Kirche als Vorbild der menschlichen dar. Die Ausgestaltung des Bildes haben Ps. 45 (44), 14 u. Cant. 4, 7, bes. aber Gen. 2, 24 beeinflußt. Paulus deutet diese Stelle allegorisch auf die Ehe zwischen Christus u. der Kirche u. denkt dabei, wie die aus dem atl. Text unverändert übernommenen Future in 5, 31 u. das mit 2 Cor. 11, 2 gleichlautende *παραστῆσαι* beweisen, an die Parusie, bei der

Christus seiner Braut vom Himmel her entgegeneilen wird, um sie mit sich zu vereinigen. Trotz des aus dem atl. Text übernommenen *καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* ist die Verbindung nicht geschlechtlich gedacht (vgl. 1 Cor. 6, 17); ihr Zweck ist nicht die Erzeugung von Kindern, sondern die Beseligung der Braut. Die allegorische Deutung von Gen. 2, 24 ging aus von der paulinischen Idee, daß Christus der zweite Adam sei (vgl. Rom. 5, 12ff; 1 Cor. 15, 44). Sie wird hier durch eine Eva-Ecclesia-Spekulation ergänzt. Die Kirche ist als Braut des zweiten Adam die zweite Eva. Neben den atl. Texten, an die sich die Gestaltung des ganzen Bildes anschließt, bleibt für die Annahme, Paulus habe auch den heidn. Mythos von der ‚Hl. Hochzeit' oder den gnostischen von der himmlischen Syzygie verwertet (H. Windisch, Der 2. Korintherbrief [1924] 322; Schlier 60/75), kein greifbarer Anhaltspunkt mehr. Eine wichtige Rolle spielt die Hochzeit der Braut mit dem himmlischen Bräutigam in den Schlußkapiteln der Apc. In 19, 7/9 wird angekündigt, daß die Hochzeit des Lammes gekommen ist u. seine Braut, die Gemeinde der Auserwählten, sich dafür geschmückt hat. Nach 22, 17. 20 ruft sie mit dem Geist sehnsuchtsvoll nach dem Kommen des Herrn, nach ihrer Heimführung. Nach 21, 2. 9 dagegen ist die Braut, die Gattin des Lammes, das auf die Erde herabsteigende himmlische Jerusalem. Diese Identifizierung der präexistenten Gottesstadt (vgl. Apc. Bar. syr. 4, 2/6; Hebr. 12, 2; P. Volz, Eschatologie der jüd. Gemeinde [1934] 371/6) mit der Heilsgemeinde ist durch die 21, 1 verwertete Stelle Is. 61, 10 (vgl. 52, 1) vermittelt, nach der das neue Sion wie eine für ihren Gatten geschmückte Braut erscheint, hat aber ihren sachlichen Grund darin, daß diese himmlische Gottesstadt der Aufenthaltsort der Gottesgemeinde sein wird.

II. Väter. Die Idee der Kirche als der Braut oder Gattin Christi ist Gemeingut der patrist. u. der späteren Theologie aller Jahrhunderte geworden. Für ihre Ausgestaltung war vor allem Eph. 5, 22/32 u. die hier angedeutete Vorstellung der Kirche als der zweiten Eva einflußreich. Aus 2 Cor. 11, 2 lebt der Gedanke fort, daß die Kirche Jungfrau ist. Nicht im gleichen Maße einflußreich waren das Hohelied u. der Ps. 45 (44); die Texte der Apc. blieben fast gänzlich unbeachtet. Der von der Apc. inspirierte Kirchweihhymnus ‚Urbs Jerusalem beata' (AnalHymn 51, 110), der das himmlische Jerusalem als die Braut Christi besingt, gehört bereits dem frühen MA an. Die Ausgestaltung bzw. Umgestaltung der paulin. Idee geschah vornehmlich in zwei Richtungen: 1) die messianische Hochzeit wird nicht mehr mit der Parusie gleichgesetzt, sondern in die gegenwärtige Weltzeit verlegt; die Kirche ist nicht mehr die Braut, sondern die Gattin (dies ist der Sinn des griech. *νύμφη*, vgl. K. Lehrs, Populäre Aufsätze[2] [1875] 112ff) Christi u. fruchtbare Mutter der Christen. 2) Mit der individualistischen Deutung der Braut ist Origenes der Vater der Brautmystik geworden. Gänzlich fremd ist sowohl die Bezeichnung der Kirche als Braut Christi wie auch die affektive Mystik der ganz vom Neuplatonismus beeinflußten intellektualistischen Gottesmystik des Areopagiten. Die Worte *νύμφη, νυμφίος* usw. fehlen in seinen Schriften vollständig. Darum fehlt auch bei seinem orthodoxen Interpreten Maximus Conf. die Brautmystik, u. nur ganz gelegentlich wird von der Vermählung des Logos mit der Kirche bzw. der menschl. Natur gesprochen.

a. Deutung von Ps. 45 (44) u. Cant. Die Königstochter des Ps. 44 ist nach allgemeiner Ansicht mit der Braut des Hohenliedes identisch u. deshalb entweder die Kirche oder die einzelne Seele; vgl. Justin. dial. 38, 3f; 63, 4f; Clem. Al. paedag. 2, 10, 110, 2; strom. 6, 11, 92, 1; Orig. princ. 2, 6, 4; Method. symp. 2, 7; Cypr. ep. 75, 14; Hieron. ep. 22, 1; ep. 65 u. alle Späteren, selbst Theod. Mops., der das Hohelied als profanes Liebeslied erklärt hat. Bei diesem sind alle anderen, seien es Alexandriner oder Antiochener wie Theodoret v. Kyrrhos, in der allegorischen Auffassung einig (vgl. die Polemik des letzteren gegen seinen Lehrer Theodor bei Riedel 81/6). An sachlichem Gehalt nimmt die in zwei Fassungen, den Homilien u. dem Kommentar, vorliegende Auslegung des Origenes, die alle Späteren in stärkster Weise beeinflußt hat, den ersten Platz ein. Seinem historischen Sinn nach ist das Hohelied ein carmen nuptiale in modum dramatis conscriptum (61, 19 Baehr.). Dieser buchstäbliche Sinn ist aber nur eine Stufe, die zur geistigen Deutung führt: Christus, der göttliche Logos, ist der Bräutigam, u. die Kirche die Braut (28, 25ff). Bei dieser Deutung bleibt Orig. in den Homilien stehen, spricht aber mehrfach davon, daß die Braut die einzelne Seele, die anima ecclesiastica, ist (41, 12ff; 36, 10; 28, 17f neben 28, 25/29, 5). Im Kommentar wird die individualistische Deutung die Hauptsache. Damit hat Orig. den Schritt getan, der ihn zu einem Markstein in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit macht. Er ist, wenn er auch in den valentin. Gnostikern Vorgänger hat, von

deren Gedanken er nicht ganz unbeeinflußt sein dürfte (vgl. Müller 225; Völker 104f. 118ff. 126. 128ff; Lieske 5f), der Schöpfer der christl. Brautmystik geworden. Von ihm sind alle folgenden griech. Ausleger (Apollinaris, Gregor Nyss., Philo v. Karpasia, Nilus, Cyrill. Al., Theodoret., Mich. Psell.) in der Grundauffassung, wonach die Braut sowohl die Kirche als auch die fromme oder ‚kirchliche' Seele darstellt, wie in vielen Einzelheiten der Textauslegung abhängig. Theodoret begründet die Verbindung der zwei Deutungen der Braut damit, daß die Kirche nichts anderes ist als der Chor der in der Tugend vollendeten Seelen (PG 81, 136C. 177A). Sie ist aus vielen Heiligen zusammengesetzt (184A). Christi Braut oder Gattin ist sie aber, weil sie von ihm den Samen der Lehre empfängt (141A). Noch mehr als bei Orig. tritt die Deutung der Braut auf die einzelne fromme Seele in den Vordergrund bei Gregor Nyss. Was das Hohelied unter dem Bild der Ehe beschreibt, ist nach ihm das Einswerden der vollkommenen jungfräulichen Seele mit Gott (PG 44, 892B/C). Darin stimmt ihm sein Bruder Basilius zu (PG 31, 388. 1762), der im übrigen der Mystik Gregors fernsteht. Auch Methodius hat die Deutung der Braut auf die einzelne Seele übernommen u. darunter, wie nachher Gregor Nyss., die jungfräuliche Seele verstanden. Eigene Wege geht ein unter dem Namen des Athanasius überlieferter Text (vgl. Riedel 103f), der bei PsAthanas. synops. Script. (PG 28, 348/57) wiederkehrt, wenn er nicht aus ihm stammt. Nach ihm schildert das Hohelied die Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus. Bei den Lateinern kennen die Kommentare des Gregor v. Eliberis (G. Heine, Bibliotheca anecdot. [1848] 132/66), des Justus v. Urgel (PL 67, 963/74) u. des PsCassiodor (PL 70, 1055) nur die Deutung der Braut auf die Kirche, ebenso der ältere Cyprian, der aus dem Hohenlied beweist, daß es nur eine Braut Christi geben kann, die ecclesia catholica (ep. 69, 2; 74, 11; 75, 14f). Das doppelte Verständnis der Braut des Hohenliedes war auch den Lateinern wenigstens seit dem 4. Jh. geläufig. Dies beweisen viele Stellen bei Hieron. (ep. 22, 25; 53, 8), Hilar. (tr. in Ps. 110, 14), August. (civ. D. 17, 20; ep. 93, 28; bapt. 5, 27, 28), Greg. M. (PL 79, 905/16) u. vor allem Ambros. (in Ps. 118; de Isaac et an. pass.; in Lc. comm. 8, 10). Der Kommentar des aus Syrien stammenden Judenchristen Aponius (ed. Bottino-Martini [Rom 1843]) versteht im Gegensatz zu allen anderen Auslegern des Hohenliedes unter der Braut nicht die Kirche aus den Heiden, sondern in Anlehnung an Rom. 11 das gläubige Israel. Die zum Christentum bekehrten Juden sind ihm die Braut Christi vor allen Völkern (36, 21ff) u. der Kern der Kirche. Er kennt auch die Deutung der Braut auf die einzelne Seele, u. einzelne Abschnitte versteht er von der Liebe der Seele Christi zum göttlichen Logos (179/83. 206f). Noch fast ganz unbekannt ist der altkirchl. Auslegung die Deutung der Braut auf Maria (vgl. Justus v. Urgel [PL 67, 978]; Ambros. inst. virg. 14, 87ff [PL 16, 326f] u. die 5. Homilie des PsEpiph. [PG 43, 488/96]).

b. Präexistenz der Kirche. Einige Autoren der ältesten Zeit schreiben der Kirche Präexistenz zu. Hermas nennt sie nicht nur Christi jungfräuliche Braut (vis. 4, 2, 1f), sie ist auch ‚vor allen Dingen zuerst geschaffen worden' (vis. 2, 4, 1), u. um ihretwillen ist, wie Hermas sagt, die Welt erschaffen. 2 Clem. 14 nennt die lebendige Kirche als die Gattin Christi seinen Leib, wobei er den Gedanken von Eph. 5, 30 dahin abwandelt, im Fleische Christi sei die präexistente u. pneumatische Kirche erst sichtbar geworden. Auf ihre himmlische Syzygie mit dem präexistenten Christus wendet er Gen. 1, 27 an (vgl. R. Knopf = HdbNT Erg. Bd. 1 [1920] 173f; Schlier 66/8). Die nämliche Vorstellung ist wahrscheinlich Did. 11, 11 vorausgesetzt (vgl. Knopf aO. 32f). Auch Clem. Al. denkt, wenn er von der Kirche als der Braut Christi spricht (strom. 3, 49), an die himmlische Kirche, deren Abbild die irdische ist (ebd. 4, 66, 1). Orig. lehrt wohl die Präexistenz, ja die Ewigkeit der Kirche (in Cant. 157, 13 Baehr.), aber der Gedanke einer himmlischen Syzygie mit Christus in diesem vorweltlichen Stadium ist ihm fremd, u. es ist klar, daß er bei allem, was er in seinem Hohenliedkommentar über ihre Vermählung mit Christus sagt, an die empirische Gesamtheit der Gläubigen denkt (vgl. Riedel 62; Lieske 33ff).

c. Kirche aus den Heiden. Die mit Christus verlobte oder vermählte Kirche ist nach allgemeiner Lehre, von der einzig Aponius eine Ausnahme macht, die Kirche aus den Heiden; vgl. bei den Griechen Iren. (haer. 4, 20, 12), Orig. (in Cant. 113, 24; 114, 29; 116, 1; 126, 11; 168, 29 Baehr.), Nilus (PG 87, 2, 1635D), Theodrt. (in Ps. 44, 11 [PG 80, 1193C]), Cyrill. Al. (PG 73, 229A; 85, 1633D); bei den Lateinern Tert. (adv. Marc. 4, 11; anim. 43), Ambros. (in Lc. comm. 2, 86), Hieron. (ep. 65, 21), Aug. (c. duas ep. Pelag. 4, 2, 2; 7, 17), Gaudent. Brix. (tr. 8, 23), PsCassiod. (PL 70, 1057C); bei den Syrern Ephräm (1. Kirchweihhymnus [3, 959ff Lamy]) u. den 33. Memra des Nestorianers Narsai (2,

156ff Mingana; deutsch Allgeier: Katholik 97 [1917] 152ff). Die Synagoge dagegen, d. h. das Judentum, erscheint stets als die Mutter des Bräutigams, die diesen an seinem Hochzeitstag mit Dornen gekrönt hat.

d. Zeitpunkt der Hochzeit. Auf diese Frage erhalten wir keine einheitliche Antwort. Einigkeit besteht nur darin, daß die Gleichsetzung der messianischen Hochzeit mit der Parusie, wie wir sie bei Paulus finden, nicht in Betracht gezogen u. der Zeitpunkt der Vermählung in die gegenwärtige Weltzeit vorverlegt wird, abgesehen von denen, die bereits eine himmlische Syzygie zwischen der präexistenten Kirche u. dem präexistenten Christus annehmen (vgl. o. Sp. 548). Demgemäß ist die Kirche auf Erden nicht erst die Verlobte, sondern die Ehegattin Christi (vgl. Orig. in Cant. hom. 2, 3 [45, 25 Baehr.]; Aug. qu. in hept. 7, 47 [499 Zycha]; c. Faust. 22, 40). Joh. Chrys. schreibt zwar zu 2 Cor. 11, 2 (hom. 23 [235 Field]): ‚die Verlobungszeit ist die gegenwärtige Weltzeit, die der Vermählung aber die künftige'; doch in der 20. Hom. zu Eph. bezieht er Eph. 5, 31f auf die Menschwerdung. Eine Ausnahme machen nur die Apc.-Ausleger. Oecumen. (201 Hoskier), dem Andreas v. Caes. u. Arethas folgen, hat aus Apc. 19, 7 die richtige Folgerung gezogen, die er durch 2 Cor. 11, 2 bestätigt findet: ‚die Verbindung des Herrn mit der Kirche in der gegenwärtigen Weltzeit ist erst die Verlobung u. noch nicht die wirkliche Hochzeit'. Ebenso Apringius (56 Férotin). August. scheint der einzige zu sein, der eine doppelte Vermählung der Kirche mit Christus unterscheidet u. dies durch die zwei Stadien erklärt, welche die Kirche durchläuft. In diesem Leben ist sie mit Christus als seine keusche Braut verlobt, um erst, wenn dieses Leben ein Ende hat, zur Hochzeit geführt zu werden (div. quaest. qu. 59, 4 [PL 40, 47]). Andrerseits heißt sie seine Gattin, weil Christus durch sie in der Taufe den Gläubigen, ihren Kindern, das neue Leben gibt. PsCassiod. (PL 70, 1071C/D) setzt die Vermählung mit Christi Menschwerdung gleich, u. man möchte ebenso auch Orig. (in Cant. 90, 4/91, 28; 157, 23/158, 8 Baehr.) verstehen, würde er nicht der Vermählung die Versuchung durch den Teufel vorangehen lassen (222, 8f Baehr.). Die allgemeine Ansicht setzt die Vermählung Christi u. der Kirche mit der Passion gleich. Zu diesem Ansatz ist man auf zwei Wegen gelangt. Der eine, eben genannte, führt über die Auslegung von Cant. 3, 11 u. findet sich hauptsächlich bei den Auslegern des Hohenliedes (Athan.: PG 28, 693; Cyrill. Hier. cat. 13, 17; Nilus: PG 87, 2' 1636D/1637A; Philo v. Karpasia: PG 40, 188A; Theodrt.: PG 81, 128A; Cyrill. Al.: PG 69, 1288B; 88, 2, 1633D; Apon. 105, 1ff). Demgemäß nennen Theodrt. (PG 81, 128A), Jakob v. Sarug (Gedicht über die Decke vor dem Antlitz des Moses: 3, 291 Bedj.; BKV 6, 349) u. Narsai (33. Memra) das letzte Abendmahl das Hochzeitsmahl. Der andere Weg zu dem genannten Ansatz der Vermählung führt über die Spekulation von Christus als dem zweiten Adam. Wie aus der Seite (oder Rippe) des schlafenden ersten Adam die erste Eva als seine Braut oder Gattin gebildet wurde, so ging aus der Seite des am Kreuz entschlafenden zweiten Adam die zweite Eva, die Kirche, hervor u. wurde bei dieser Gelegenheit auch mit ihm vermählt. Nach der einen Anschauung war die Kirche, ehe sie mit Christus vermählt wurde, längst da, nach der zweiten wurde sie im Augenblick ihrer Vermählung geschaffen. Eine dritte Ansicht über den Zeitpunkt der Vermählung, in der Benedictus-Antiphon des röm. Breviers am Epiphaniefest ausgesprochen (hodie caelesti sponso iuncta est ecclesia, quoniam in Iordane lavit Christus eius crimina; dazu H. Frank, Vom christl. Mysterium. Ges. Aufsätze z. Gedächtn. von O. Casel [1951] 192/226; er meint, dieses Antiphon sei unter oriental. Einfluß zwischen 680 u. 740 in Rom entstanden), ist in dem hier zu berücksichtigenden Zeitraum Griechen wie Lateinern fremd (gegen Dölger, Ichth. 1, 104/6; O. Casel: JbLw 5 [1925] 144/7) u. ihr Ursprung noch unaufgeklärt. Sie begegnet aber neben der anderen, die die Vermählung mit dem Kreuzestod gleichsetzt, in der Liturgie der ostsyr. Kirche (vgl. Engberding). Indem sich Christus im Wasser des Jordans taufen ließ, erfüllte er dieses mit Kraft zur Heiligung u. damit reinigte er die Kirche von allem Sündenschmutz.

e. Die Kirche als zweite Eva. Diese Vorstellung (in sich nichts anderes als die Ergänzung des paulin. Gedankens, daß Christus als Haupt der neuen Menschheit der zweite Adam ist) nimmt in der Spekulation über das Verhältnis Christi zur Kirche einen breiten Raum ein. Den von Paulus Eph. 5, 31f zitierten Text Gen. 2, 24 haben verschiedene Väter so verstanden, daß Christus um der Kirche willen seinen Vater u. seine Mutter, d. i. entweder die jüdische Synagoge (Aug. de Gen. c. Man. 24, 37 [PL 34, 215f]; in Joh. tr. 9, 10; c. Faust. 12, 8; 22, 19) oder das himmlische Jerusalem (Hieron. comm. ad Eph. [PL 26, 569f]; Joh. Cassian. incarn. 5, 12) verlassen habe (vgl. auch Method. symp. 3,

8; Joh. Chrys. in Eph. hom. 20; qual. duc. ux. 3, 3 [PG 51, 229f]; Theodrt. in Eph. 5, 31 [PG 82, 548f]). In 2 Clem. 14 ist Gen. 1, 27 auf die himmlische Syzygie zwischen dem himmlischen Christus u. der präexistenten Kirche gedeutet (vgl. oben Sp. 550). Nach Anastas. Sin. (bei Preuschen, Antilegomena[2] 96, fr. 10 u. 11; Funk, PA 1[2], 364, fr. 6 u. 7) haben Papias, Clem. Al. u. Pantänus das ganze Sechstagewerk u. die Paradiesesgeschichte pneumatisch erklärt u. auf Christus u. die Kirche gedeutet. Solche Gedanken lassen sich bei Clem. nachweisen: denen, die die Ehe als Unzucht u. Werk des Teufels erklären u. dabei den Herrn nachzuahmen behaupten, erwidert er, daß sie den Grund nicht kennen, warum der Herr nicht geheiratet habe. ‚Erstens hatte er seine eigene Braut, die Kirche' (strom. 3, 49; vgl. paed. 3, 12, 98, 1). Dabei denkt Clem. an die himmlische Kirche, deren Abbild die irdische ist (vgl. o. Sp. 550). Letztere wird er aber meinen, wenn er andrerseits sagt (strom. 3, 74, 2), die Kirche schließe mit keinem anderen die Ehe, weil sie schon ihren Bräutigam besitzt. Das gleiche Verständnis von Gen. 1, 27 bezeugt Sozomenos (h. e. 3, 7 [PG 67, 392]) mit Berufung auf Eusebius u. Pamphilos für Origenes. Ausdrücklich habe dieser im 9. Tomus des Gen.-Kommentars darüber gehandelt, daß Adam Christus u. Eva die Kirche versinnbilde (vgl. seinen Joh.-Kommentar zu 3, 29 [520, 20ff Preuschen]). Besonders häufig spricht August. von der Kirche als der zweiten Eva u. Gattin des zweiten Adam (zB. s. 22, 10; in Joh. tr. 11, 16; 12, 1; weitere Stellen bei Hofmann 263/8). Von den zahllosen Texten sind die hervorzuheben, die eigens bemerken, daß sie am Kreuz aus der Seite des zweiten Adam hervorging. Seit Tert. u. Method. ist diese Vorstellung ein fester Topos in der patrist. Theologie geworden. Der von Paulus Eph. 5, 31 zitierte Gen.-Text wird von Tert. (anim. 11, 21), Orig. (in Cant. [157, 23ff Baehr.]), Hieron. (in Eph. comm. [PL 26, 569]) u. Aug. (nupt. et conc. 2, 12) als Weissagung verstanden, die Gott durch den Mund Adams gegeben hat. Sämtliche Gedanken, welche die patrist. Theologie auf der durch Eph. 5, 31f gegebenen Grundlage entwickelt hat, sind zusammengefaßt bei Aug. c. Faust. 12, 8. Als Zeugen für die Verbreitung der Vorstellung von der Entstehung der Kirche aus der Seite des am Kreuz entschlafenen zweiten Adam sind bei den Griechen zu nennen: Method. (symp. 3, 1, 8), PsAthan. (pass. et cr. dom. 25 [PG 28, 228f]), Joh. Chrys. (in Joh. hom. 85, 84 [PG 59, 465]; hom. ad neoph. bei Joh. Damasc. sacr. par. E 6 [PG 95, 1433C/D]), Severian v. Gabala (mund. creat. 5, 9 [PG 56, 482f]; Komm. zu Eph. 5, 31f bei K. Staab, Pauluskommentare aus der griech. Kirche [1933] 312), Epiphan. (haer. 78, 19, 4/6 [3, 470 H.]), Cyrill. Al. (glaph. in Gen. 1, 1 [PG 69, 29]; in Joh. 19, 32f [PG 74, 677A]), PsCyrill. = Theodrt. (incarn. dom. 27 [PG 75, 1468]), Acta Petri et Pauli 29 (192 Lips.) sowie der unter dem Namen des Orig. überlieferte Kommentar zu Prov. 31 (PG 17, 252A). Bei den Syrern vgl. Jakob v. Sarug (Gedicht über die Decke auf dem Antlitz des Moses [3, 291 Bedj.; BKV 6, 347/50]). Bei den Lateinern: Tert. (anim. 43), PsOrig. (tr. de libr. s. Scr. [164ff Batiffol-Wilm.]), PsTert. (adv. Marc. 2, 191ff), Ambros. (ep. 76, 3f; in Ps. 36, n. 37), PsAmbros. (trin. 17), Hieron. (c. Joh. Hieros. 22 [PL 23, 389]), Aug. (Gen. c. Manich. 24, 37; in Joh. tr. 9, 10; 15, 8; civ. D. 22, 17; s. 5, 3; 218, 14; 336, 5; en. in Ps. 40, 10; 56, 10; 103, 4, 6; 126, 7; 127, 11; 138, 2), Leo M. (ep. 59, 4), Maximus Taur. (hom. 55; sermo 34), Greg. M. (in Ez. 1, 6, 15), Prosper Aquit. (sent. 331 [PL 51, 487C]; promiss. et praed. 1, 1 [ebd. 735C]), Avitus (pass. dom. 105, 13ff Peiper), Faustinus (pass. dom. [PL 59, 407]), Eugippius (thes. Aug. 57 [PL 62, 668]), Beda Ven. (hexaem. 1 [PL 91, 38]; hymn. 4 [PL 94, 622B]). Zu ihrem Fortleben in der Mystik u. Scholastik des MA vgl. die Nachweise bei M. Grabmann, Die Lehre d. hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk (1903) 225/33; zum Konzil v. Vienne vgl. Denz.-B. 480. Einige Autoren, wie PsAug. (s. ad catech. 6, 15 [PL 40, 645]), eine unter dem Namen des Caesar. v. Arles überlieferte Predigt (or. 120, 8 [PL 39, 1987]) u. Andreas Caes. (zu Apc. 21, 9 [PG 106, 429A/B]), heben noch hervor, die Kirche sei bei dieser Gelegenheit auch mit Christus vermählt worden.

f. ‚Mater Ecclesia.' Nach der fast einstimmigen patrist. Lehre ist die Kirche nicht Christi Braut, sondern seine Gattin, u. der Zweck ihrer Vermählung ist nicht wie bei Paulus u. in der Apc. ihre Beseligung, sondern ihre Fruchtbarkeit (vgl. Aug. in Joh. tr. 12, 5). Sie ist die ‚mater ecclesia'. In der Vorstellung der zweiten Eva fand man auch die der ‚Mutter Kirche' enthalten (vgl. Cyrill. Al. glaph. in Gen. 1, 1 [PG 69, 29]). Die Folge ist, daß zwei Vorstellungen der Kirche nebeneinander einhergehen. Die Kirche ist einerseits die Gemeinschaft der Getauften oder Gläubigen (Orig. in Ez. hom. 1, 11 [335, 9 Baehr.]; in Cant. 90, 5; 142, 24 Baehr.; Method. symp. 3, 8; 7, 3; Theodrt. [PG 81, 136C. 177A]), andrerseits eine in gewissem Sinn von den

Gläubigen unterschiedene persönliche Größe, die Mutter der Gläubigen (vgl. Method. symp. 8, 5: *δύναμίς τις οὖσα καθ' ἑαυτὴν ἑτέρα τῶν τέκνων*). Doch hängt die Vorstellung der ‚mater ecclesia' nicht notwendig damit zusammen, daß sie die Gattin Christi ist. Sie heißt oftmals auch Mutter, wo von Christus als ihrem Gatten nicht die Rede ist oder wo Gott als Vater neben sie tritt (vgl. Clem. Al. paed. 1, 5, 21; 1,6, 42, 1; Tert. orat. 2; monog. 7; adv. Marc. 5, 4; bes. Cypr. unit. eccl. 5, 6; ep. 74, 7; Aug. s. 22, 10; in Joh. tr. 12, 5; en. in Ps. 88, 2, 14). Das hohe Alter der Vorstellung von der Mutter Kirche geht aus Herm. vis. 3, 9, 1 u. dem Brief der Christen von Vienne u. Lyon bei Euseb. h. e. 1, 35; 2, 7 hervor (vgl. ferner Iren. haer. 3 praef.; 3, 24, 1; 5 praef.; 5, 20, 4; H. Koch, Cathedra Petri [1930] 78/90). Das Nebeneinander der beiden Vorstellungen der Kirche, einerseits als Summe der Gläubigen, andrerseits als deren Mutter, haben bes. Method. (symp. 3, 8) u. Aug. erläutert; zu Method. vgl. Harnack, DG 1, 789, 2; Plumpe 109/22; zu August. Hofmann 266. Die Geburt der Gläubigen erfolgt entweder durch die Taufe oder durch den ‚reinen u. zeugungskräftigen Samen der Lehre' (Method. symp. 3, 8; zu Aug. vgl. Hofmann 121). Der Gedanke, daß die Mutter Kirche die Gläubigen in der Taufe gebiert, wird bes. ausgeführt in den Taufreden Zenos v. Verona (2, 30 [PL 111, 476]; ebenso tr. 1 u. 33), in dem Epiphaniehymnus des Kosmas v. Jerus. (PG 98, 465D), in der wahrscheinlich von Leo M. verfaßten Inschrift im Lateranbaptisterium (dazu Dölger, ACh 2, 252/7) u. im Ritus der Taufwasserweihe, wie er schon im Sacr. Gelas. (85f Wilson) vorliegt. Dabei ist es nach dem ursprünglichen Ritus der (Geist-) Logos, der das den Mutterschoß der Kirche versinnbildende Taufwasser befruchtet, zur Wiedergeburt befähigt (Dölger, Ichth. 1, 107f. 68ff). Bei Theodoret ist auch die Kirche als Summe der Gläubigen die Gattin Christi, die von ihm den Samen der Lehre empfängt (PG 81. 141A. 177A).

g. ‚Ecclesia virgo.' Obwohl die Kirche die fruchtbare Gattin Christi ist, hat man an dem 2 Cor. 11, 2 ausgesprochenen Gedanken, daß sie Jungfrau ist, festgehalten u. ihn mit Nachdruck hervorgehoben (vgl. Herm. vis. 4, 2, 1f), so daß ‚Jungfrau' zur technischen Bezeichnung für sie werden konnte. Dabei hat man in dem Begriff der Jungfrau-Mutter (zuerst nachweisbar in dem Brief der Christen von Lyon vJ. 177 bei Euseb. h. e. 5, 1, 45; vgl. ferner Clem. Al. paed. 1, 6, 42, 1; Tert. monog. 1; Novat. trin. 29) keinen Widerspruch gefunden, sondern gerade diesen Zug an der Gestalt der Kirche unterstrichen. Besonders August. hat dieses Thema immer wieder behandelt u. eine Parallele zwischen der Jungfrau-Mutter Maria u. der Kirche gezogen (vgl. s. 188, 9; 191, 2, 3; 192, 2, 2; 195, 2), wobei ihm die zwei Vorstellungen der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen u. als von ihren Kindern unterschiedene Mutter ineinanderfließen (vgl. s. 188, 9, 4; s. virg. 2, 2; Ph. Friedrich, Die Mariologie des hl. Aug. [1907] 251/4). Seit Orig. (in Cant. 85, 24f; 103, 14f; 223, 22 Baehr.) wird, um verständlich zu machen, wie die Gattin Christi, sei es die Kirche oder auch die einzelne Seele, in der Verbindung mit ihm ihre Jungfräulichkeit behält, immer wieder im Anschluß an 1 Cor. 6, 17 gesagt, daß sie dabei mit ihm ‚ein Geist' wird. Dieses *ἓν πνεῦμα* dient als Ersatz u. Antithese zu *εἰς σάρκα μίαν* in Gen. 2, 24 = Eph. 5, 31 (vgl. bes. Joh. Chrys. in Eph. hom. 20, 4; ferner Greg. Nyss.: PG 44, 772A/B; Basil. Ancyr. virg. 49 [PG 30, 768B]; Macar. hom. 4, 10; Oecumen. in Apc. 19, 7 [202 Hoskier]: *ὅταν μέντοι ἓν πνεῦμα γένηται μετὰ Χριστοῦ ἡ ἐκκλησία, ὥσπερ ὁ ἀνὴρ ἓν σῶμα μετὰ τῆς γυναικός, τότε ὁ τέλειος γάμος*; Ambros. in Ps. 118, 5; Hieron. ep. 22, 1; 123, 12; adv. Jov. 1, 16). Wenn somit den Kirchenvätern der geistige Charakter dieser Ehe selbstverständlich ist, so hat man doch auch nach dem genauen Sinn der Jungfräulichkeit der Kirche gefragt u. sie auf die Reinheit des Glaubens gedeutet. Nach Hegesipp (bei Euseb. h. e. 3, 32, 7; 4, 22, 4/6) wurde die Kirche von Jerusalem vor dem Auftreten des Thebutis, da sie noch nicht durch eitle (ketzerische) Lehren befleckt war, eine reine, unbefleckte Jungfrau genannt. Die hier ausgesprochene, mit 2 Cor. 11, 2 übereinstimmende Deutung der Jungfräulichkeit kehrt fortan bis auf August. beständig wieder; vgl. Clem. Al. strom. 3, 12, 80, 2; Orig. in Joh. comm. ad 3, 29 (520, 13ff Preusch.); Ignat. ad Eph. interpol. 17; Didymus (bei Staab, Pauluskommentare 38f), Ambrosiaster u. Theodoret zu 2 Cor. 11, 2; Ephräm 24. Gedicht gegen die Ketzer (BKV 61, 90/6); Aug. s. 188, 9, 4; 192, 2, 2; bon. vid. 10, 13; enchir. 34, 10; PsClem. ep. ad Jac. (PG 2, 41B/44A); Isid. Pel. ep. 4, 5 (PG 78, 1053A/B).

h. ‚Sponsa sine macula et ruga'. In Eph. 5, 27 haben die meisten altchristl. Autoren, obwohl sie dabei an die Kirche auf Erden dachten, kein Problem gefunden. Anders Orig. u. August. Für Orig. sind die eigentliche Kirche die Voll-

kommenen. Sie sind allein die ,Kirche ohne Makel u. Runzel' (orat. 20, 1 [343, 13ff Koetschau]), nicht weil sie ganz sündelos sind, sondern weil sie im Unterschied von den anderen immer wieder Buße tun (in Num. hom. 10, 1 [PG 12, 638 A]; in Cant. hom. 1 [36, 3ff Baehr.]; dazu R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1³ [1922] 545/7; Völker 182f; Lieske 78/90). August. hat in seiner frühen Zeit kein Bedenken getragen, die Kirche rundweg die ,Braut Christi ohne Makel u. Runzel' zu nennen (vgl. s. dom. in monte 1, 4, 11. 12; 2, 19, 66; bapt. 1, 7, 26; 3, 18, 23; 4, 3, 5; 7, 10, 19; c. Faust. 12, 42). Im Kampf mit dem Donatismus hat er angefangen, zu unterscheiden zwischen der Kirche als der Gesamtheit der Getauften u. der ecclesia sancta, die aus den frommen u. heiligen Dienern Gottes besteht. Diese allein sind die ,Braut ohne Makel u. Runzel'. Im Kampf gegen die Pelagianer hat der späte Aug. (seit 412) auch diese Lehre nochmals korrigiert (vgl. retr. 2, 18; ep. 185, 9, 40; gest. Pel. 34). Solange die Kirche auf Erden weilt, hat sie ihre vollkommene Gestalt noch nicht erreicht. Auch ihre vollkommenen Glieder müssen täglich sprechen: dimitte nobis debita nostra (s. 181, 7). Erst wenn sie mit Christus in die himmlische Herrlichkeit eingegangen ist, wird sie auch ohne Makel u. Runzel sein (perf. iust. hom. 15, 34f). Der gleiche Wandel der Anschauung begegnet bei Hieron. (vgl. seinen Kommentar zu Eph. 5, 27 [PL 26, 564 D/565 A] neben dem rund 30 Jahre späteren Kommentar zu Jer. 6, 29 [413 Reiter]).

i. Vermählung des Logos mit der menschl. Natur. Diese Verwendung des Bildes der Ehe begegnet bes. bei latein. Schriftstellern. Nach Orig. war die Seele Christi schon in ihrer Präexistenz mit dem Logos vereinigt wie Mann u. Weib, mit ihm ,ein Geist' (princ. 2, 6; c. Cels. 6, 47). Seit der Menschwerdung nimmt auch der Leib an dieser Verbindung teil (c. Cels. 2, 9; orat. 2, 26, 4; in Joh. comm. 32, 25). Zur Bedeutung dieser Vorstellung für die origenist. Brautmystik vgl. Völker 113/6. In seiner Nachfolge erklärt Method. (symp. 7, 8), man könne unter der Braut des Hohenliedes auch das makellose Fleisch des Herrn verstehen, mit dem er sich bei der Menschwerdung verband. Die nämliche Deutung des Hohenliedes kehrt wieder bei PsAthan. synops. s. Script. (PG 28, 348/57) sowie für gewisse Textabschnitte im Kommentar des Aponius, von dem wieder PsCassiod. (PL 70, 1071 D) abhängen wird. Wir begegnen ihr ferner bei Hilar. (comm. in Mt. 27, 4 [PL 9, 1059 C/1060 A]) u. Joh. Cass. (incarn. 5, 12). August. spricht von einer doppelten Vermählung, die in der Menschwerdung Christi eingeschlossen ist. Indem sich der göttliche Logos dabei mit dem menschlichen Fleisch als seiner Braut vermählte (in 1 Joh. tr. 1, 2; in Joh. tr. 2, 2; en. in Ps. 44, 3), ist Christus auch der Bräutigam der Kirche geworden (in 1 Joh. tr. 2, 2; s. ined. 12, 2 [PL 46, 853]). Das Fleisch, die Menschheit Christi ist demgemäß Braut u. Bräutigam zugleich, Braut des Logos u. Bräutigam der Kirche (vgl. Hofmann 152/7). Den nämlichen Gedanken wiederholt Fulgent. v. Ruspe (ad Thras. 1, 10 [PL 65, 234 A/B]).

k. Die Seele als Braut. Die Idee der Kirche als der Braut oder Gattin Christi drängte mit innerer Notwendigkeit auf die individualistische Deutung der Braut hin: sie ist die einzelne Seele. Die Kirche ist ja, wie Orig., der dieser Deutung Bahn gebrochen hat, sagt, der coetus omnium sanctorum, quasi omnium una persona congregata ex multis animabus (in Cant. 90, 5f: 153, 15 Baehr.). Orig. hatte Vorgänger in der Schule des Gnostikers Valentin u. dem Dichter der Oden Salomons (Od. 3) sowie in Tert., der die Jungfrauen Bräute Christi nennt. Im allerältesten Kommentar zum Hohenlied, dem des Hippolyt v. Rom (372, 29ff Bonw.), ist die individualistische Auffassung der Braut wenigstens angedeutet (vgl. H. Rahner: ZKTh 59 [1935] 349). Die Leistung des Orig. bestand darin, daß er als erster die Deutung des Hohenliedes auf die Beziehung der einzelnen christl. Seele, der ,anima ecclesiastica' (in Cant. hom. 1, 10, 41, 12f Baehr.), zum göttlichen Logos konsequent durchgeführt hat. Trotz aller ihrer Bedeutung ist aber die Logosmystik für ihn nicht das letzte Ziel u. der Gipfel der Frömmigkeit, sondern nur eine Durchgangsstufe für die mystische Vereinigung mit Gott dem Vater, die in der direkten Schau Gottes ohne Vermittlung des Logos besteht (vgl. Völker 98ff; Lieske 61ff. 116ff). Als Gegenstück zur myst. Vereinigung mit dem Logos kennt Orig. auch eine wegen des Parallelismus nicht minder real verstandene Vereinigung der Seele mit dem Teufel, die er als Ehebruch bezeichnet, weil die Seele den Logos zu ihrem von Gott bestimmten Bräutigam hat (in Mt. comm. 12, 4 [10, 75, 3ff Klostermann]; vgl. Völker 105; Lieske 149). Diese Vorstellung kehrt bei Method. (symp. 6, 1) wieder. Basil. Ancyr. (virg. 50 [PG 30, 769 C]) dagegen spricht von einer der Liebesgemeinschaft mit Christus vorangehenden Ehe mit dem Teufel. Gregor. Nyss. sieht in der im Hohenlied geschilderten

Vermählung der jungfräulichen Seele mit der Gottheit (PG 44, 765 A) in platonisch-neuplatonischer Weise die ‚philosophische' Erkenntnis (892 D). Mit dem Neuplatonismus u. Orig. erklärt er dieses geistige Schauen Gottes schon in diesem Leben für möglich (884 A; vgl. Lieske: Scholastik 14 [1939] 485/514; H. Urs v. Balthasar, Der versiegelte Quell [1939]). Method. (symp. 3, 8) gibt der von ihm vorgefundenen Spekulation über Christus als den zweiten Adam u. die Kirche als die zweite Eva die Wendung, daß jede einzelne Seele die Braut oder vielmehr Gattin Christi werden u. daß sich für sie die Herabkunft des Logos u. sein Todesschlaf wiederholen muß (vgl. Harnack, DG 1, 786/9). Das Ziel seines ganzen Symposiums aber ist der Nachweis, daß zur Christusbrautschaft die Jungfräulichkeit gehört. Mit der einen Braut des Hohenliedes sind die Jungfrauen gemeint. ‚Viele Töchter hat die Kirche, aber nur eine ist in ihren Augen die Auserwählte, die Hochgeehrte vor allen, die Ordnung der Jungfrauen' (symp. 7, 3). Für die Entwicklung der geschlechtlichen Askese u. des Mönchtums bildete die individualistische Umdeutung der Braut Christi eine der wirksamsten Triebkräfte. Schon vor Method. u. auch vor Orig. hat aber, soweit wir wissen als erster christl. Autor überhaupt, Tert. den nämlichen Gedanken ausgesprochen u. die gleiche Folgerung daraus gezogen wie Method.: die einzelne Seele mitsamt dem Fleisch ist Christi Braut u. als solche zu jungfräulichem Leben verpflichtet (res. carn. 63; virg. vel. 16; anim. 41 aE.). Doch denkt Tert. ‚noch immer mehr an alle Seelen zusammen (alles Fleisch) als an die Einzelseele' (Harnack, DG 1, 615). Er hat den Namen ‚Braut Christi' zum Ehrennamen der Jungfrauen gemacht, der seitdem in der christl. Literatur stereotyp geworden (Koch 75) u., wie Athan. bezeugt (apol. ad Const. 33 [PG 28, 640]), auch in den offiziellen kirchl. Sprachgebrauch übergegangen ist. Die ihm zugrunde liegende Vorstellung ist nicht die, daß die Jungfrau durch ihre Jungfräulichkeit zur Braut oder vielmehr Gattin Christi wird, sondern daß umgekehrt ihre Vermählung mit Christus die Verpflichtung zur Jungfräulichkeit in sich schließt. Diese ist nichts anderes als die eheliche Treue dem himmlischen Bräutigam oder Gatten gegenüber. Die Idee der jungfräulichen Christusbraut hat ihre Grundlage in der Lehre von der allgemeinen Christusbrautschaft der ‚kirchlichen Seele'. Der zwischen der Kirche als der jungfräulichen Gattin Christi u. der einzelnen Seele bestehende Parallelismus drängte zu der Folgerung, daß auch die letztere Jungfrau sein müsse. Auch in dem Wort des Paulus von der jungfräulichen Braut Christi 2 Cor. 11, 2 legte das ‚vos' den Übergang von der kollektiven zur individualistischen Auffassung nahe, wie August. ep. 188, 5 (vgl. aber dagegen bon. vid. 10, 13: Paulus spreche hier zur ganzen Kirche) beweist. Hieron. (ep. 130, 2) bezeugt seine Verwendung bei der feierlichen Jungfrauenweihe. Wenn seit Tert. der Name ‚Braut Christi' sich als besonderer Ehrentitel der gottgeweihten Jungfrauen im kirchl. Sprachgebrauch eingebürgert hat, so bleibt doch daneben die ideengeschichtlich ältere Vorstellung von der Christusbrautschaft aller ‚kirchlichen Seelen' weiter bestehen. Dies beweisen bei den Griechen die einer weit jüngeren Zeit angehörigen Kommentare zum Hohenlied, der des Greg. Nyss. etwa ausgenommen (vgl. auch Basil. M. hom. in Ps. 44 [PG 29, 408 C]), u. zeigt bei den Lateinern Ambros., der in De Isaac et anima (ebenso in Ps. 36, 68. 77) die Deutung der Braut des Hohenliedes auf die christl. Seele im allgemeinen übernommen hat, während gerade ihm daneben die Bezeichnung der Jungfrauen als Christusbräute geläufig ist (vgl. ferner Aug. c. Faust. 22, 40). Auch in den sog. Macariushomilien ist klar, daß die Braut des himmlischen Bräutigams nicht die gottgeweihte Jungfrau, sondern allgemein ‚die heilige, ihm wohlgefällige u. gläubige Seele' (hom. 4, 10; vgl. 12, 15; 15, 2; 27, 3; 45, 7) ist. Von den zahllosen Zeugnissen für den Gebrauch des Namens ‚Braut Christi' als Ehrentitel der Jungfrauen aus allen Gebieten der alten Kirche seien hervorgehoben bei den Griechen das Symposion des Method. (vgl. bes. 6, 5; 7, 3; 8, 3; 10, 6), der unter dem Namen des Athan. überlieferte *λόγος πρὸς τὴν παρθένον* (ed. von der Goltz = TU 29/2), die wahrscheinlich von Basil. v. Ancyra stammende Schrift de virginitate (PG 30, 669/810), bei den Lateinern Tert. de virginibus velandis, Cypr. de habitu virginum, des Ambros. de virginibus, de virginitate u. de lapsu virginis, des Hieron. ep. 22 u. 130 an Eustochium u. Demetrias, Aug. de s. virginitate. Außerdem vgl. etwa Nilus Sin. ep. 118 (PG 79, 252 A), der die Adressatin als ‚makellose Braut des Königs Christus' anredet, u. persische Märtyrerakten 21, 23 (BKV 22, 236). Die gleiche Idee kommt in den Lebensbeschreibungen hl. Jungfrauen immer wieder zum Ausdruck. Agnes weist den Antrag ihres Liebhabers mit den Worten ab: ‚Weg von mir, ich bin schon einem anderen Bräutigam bestimmt' (P. Franchi de'Cavalieri, S. Agnese = RQS Suppl. 21 [Rom

1899] 77); ebenso Pelagia v. Tarsos: ‚ich bin mit dem Sohn Gottes verlobt' (Legenden der hl. Pelagia, ed. H. Usener [1879] 18, 1). Caecilia ist zwar mit Valerianus verlobt, aber ‚solius Christi servatoris capta erat amore' (PG 116, 163C). Felicula sagt zu ihren Richtern: ‚Ich bin Christin, mit Christus bin ich verlobt worden u. außer ihm werde ich mich mit keinem anderen verbinden' (Act. Ner. et Achill. = TU 11, 2, 15f Achelis). Ambros. s. 48 (PL 17, 725): dicit (Agatha) se amatori suo servare fidem et eius corpus concupiscere solum, qui pro amore omnium mortis non recusavit interitum. Vgl. noch Mart. Catharinae 3 (PG 116, 277C); Marc. Diac. v. Porphyr. 101 (77f Grég.-Kug.); Act. Cypr. et Just. 3. Gewöhnlich sind, wenn von Christus- oder Gottesbräuten gesprochen wird, Jungfrauen gemeint, wie schon die Ausdrucksweise Christo nubere (Tert. virg. vel. 16), Deo nubere (Tert. exh. cast. 13) zeigt. Doch sind bei Tert. exh. cast. 13 bestimmt auch Männer unter die Gottesbräute gerechnet. Vollends klar ist dies bei PsAthanas. (or. ad virg. 36f v. d. Goltz: *πᾶς ἀνὴρ ἢ γυνὴ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν*) u. Joh. Chrys. (ad Theod. laps. 2, 3 [PG 47, 312]: *τὸν ἐπουρανίῳ συναφθέντα νυμφίῳ, τοῦτον μὲν ἀφεῖναι, γυναικὶ δὲ ἑαυτὸν συνάψαι, μοιχεία τὸ πρᾶγμα*). Aber auch bei Leontius v. Neapolis (v. Symeon. Salos [PG 93, 1690B]), wo zwei Mönche *οἱ νυμφίοι οἱ καθαροὶ τοῦ Χριστοῦ* heißen, wird trotz des mask. *νυμφίοι* die Vorstellung die sein, daß sie Bräute Christi sind. Das äußere Kennzeichen der gottverlobten Jungfrau ist der Schleier. Dieser stellt sie in die Reihe der Ehefrauen. Schon Tert. ruft allen Jungfrauen, auch den unfreiwilligen, zu, sie sollen die Tracht der Ehefrau (Matrone) annehmen. ‚Du lügst nicht, wenn du die Vermählte spielst. Nupsisti enim Christo, illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam' (orat. 22; virg. vel. 16). Um die Mitte des 4. Jh. hat sich im Westen diese Forderung durchgesetzt. Bei der feierlichen Gelübdeablegung wurde der Marcellina, der Schwester des Ambrosius, von Papst Liberius der Jungfrauenschleier überreicht (Ambros. de virginib. 3, 1). Damit hat die Kirche für die Jungfrauenweihe den altröm. Hochzeitsritus übernommen u. die Jungfrau als mit Christus vermählt erklärt (vgl. Sacr. Leon. 139F). Mit Recht nennt darum Ambros. (poen. 1, 14) den Jungfrauenschleier Hochzeitsschleier (nuptiale velamen). Auch August. (der s. 191, 3, 4 vom spiritualis amplexus spricht), Hieron. (der ep. 65, 20 von den Jungfrauen die einfachen Gläubigen unterscheidet, die noch nicht die Umarmungen des Bräutigams erfahren u. von ihm Kinder gebären können u. die deshalb Cant. 6, 8 im Unterschied von der Braut adulescentulae heißen; vgl. auch ep. 20, 1; 22, 1) u. Basil. v. Ankyra (virg. 50 [PG 30, 768C/773A]) charakterisieren die Jungfrau als Ehegattin Christi. Die Konsequenz daraus ist, daß jeder Bruch der Jungfräulichkeit Ehebruch ist, wie zuerst Cyprian (hab. virg. 20; ep. 4, 3/4) u. nach ihm Ambros. (laps. virg. 5, 20), Hieron. (ep. 22, 13), Aphraat (hom. 6, 7, 99f Bert), Basil. M. (ep. 46, 1; 199, 18; 217, 60) u. a. ausgesprochen haben. Auch die Eingehung einer Ehe durch eine gottgeweihte Jungfrau oder einen Mönch wurde als Ehebruch bewertet, weil die Ehe mit Christus genau so unauflöslich ist wie die mit einem menschlichen Gatten (vgl. Ambros. virginit. 3; laps. virg. 5, 21; Joh. Chrys. ad Theod. laps. 2, 3: *μοιχεῖα τὸ πρᾶγμα, κἂν μυριάκις αὐτὸ γάμον καλῇς*; Aug. en. in Ps. 83, 3 [PL 37, 1058]; anders in der aus späterer Zeit stammenden Schrift bon. vid. 10, 13). Nach der milderen Beurteilung war eine solche Ehe zwar gültig, zog aber die auf der *Digamie liegende Kirchenbuße nach sich (Syn. v. Ankyra v. J. 314 cn. 19 [Mansi 2, 520]). Es wurde nicht als Widerspruch mit dieser Vorstellung, daß die Jungfrau schon in diesem Leben mit Christus vermählt ist, empfunden, wenn daneben bei Method. (symp. 7, 3; 8, 12; 11), Ambros. (sermo 48, 1. 11) u. Macarius (hom. 4, 7) das Brautgemach mit dem ewigen Leben gleichgesetzt wird. Danach ist das ganze Leben für ein Mädchen die Brautzeit, während der es als Jungfrau leben muß, u. der Tod die Hochzeit mit Christus oder Gott. — Neben der Idee der mystischen Brautschaft oder Ehe zwischen einer Jungfrau u. Christus begegnen wir in den apokr. Apostelakten auch dem Motiv, daß Frauen Verehrerinnen des Apostels werden, der die Keuschheit predigt, u. daß sich zwischen ihnen u. ihrem Lehrer ein vergeistigtes Liebesverhältnis entwickelt (vgl. Acta Andr. 5,5, wo der Apostel sein Verhältnis zu Maximilla in das Gleichnis von Adam u. Eva kleidet; ähnlich zwischen Paulus u. Thekla in den Thekla-Akten 7 u. ö.; Mygdonia u. Thomas in den Thomas-Akten 88). Hier liegt eine christl.-asketische Umgestaltung eines in den hellenist. Romanen geläufigen erotischen Motivs vor (vgl. R. Söder, Die apokr. Apostelgeschichten u. die romanhafte Lit. der Antike [1932] 119/48).

A. ALLGEIER, Der König u. die Königin des 44. (45.) Ps. im Lichte der altchristl. Auslegung: Katholik 97 (1917) 145/73. – H. BORNKAMM, Mythos u. Legende in den apokr. Thomasakten (1933) 82/9. –

B. A. Brooks, Fertility cult functionaries in the OT: JBiblLit 60 (1941) 227/53. – O. Casel, Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre u. Liturgie: Theologie der Zeit 1,2/3 (oJ.) 91/111; Die Taufe als Brautbad der Kirche: JbLw 5 (1925) 144/7. – C. Chavasse, The bride of Christ (London 1940). – F. C. Conybeare, Die jungfräuliche Kirche u. die jungfräuliche Mutter: ARW 8 (1905) 376/89; 9 (1906) 73/86. – L. Deubner, Feste; Dionysos u. die Anthesterien: JbInst 42 (1927) 177/92. – S. Eitrem, Zur Apotheose IV. Die hl. Ehe: SymbOsl 11 (1932) 11/21. – H. Engberding, Die Kirche als Braut in der ostsyr. Liturgie: OrChristPer 3 (1937) 5/48. – J. Engnell, Studies in divine kingship in the ancient Near East (Uppsala 1943). – E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 (1910). – H. Th. Fischer, Het heilig huwelijk van hemel en aarde (Amsterd.-Utr. 1929). – H. Frankfort, Kingship and the Gods (Chicago 1947). – Th. H. Gaster, Thespis (NYork 1950). – O. Gillen, Art. Braut-Bräutigam u. Brautmystik: RDK 2 (1948) 1110/24 u. 1130/4. – H. Graillot, Art. Hieros Gamos: DS 3, 177/81. – H. Gressmann, Der Messias[2] (1929). – F. Heiler, Das Gebet[5] (1923). – J. Hempel, Mensch u. Gott im AT[2] (1936). – F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus (1933). – A. M. Honeyman, The Phoenician title mtrḫ ’strni: RevHistRel 121 (1940) 5/17. – J. Jeremias, Art. *νύμφη, νυμφίος*: ThWb 4, 1092/9. – A. Klinz, *ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ*, Diss. Halle (1935); Art. Hieros Gamos: PW Suppl 6, 107 13. – H. Koch, Virgines Christi = TU 31/2 (1907) 59/112. – R. Labat, Le caractère religieux de la royauté Assyro-Babylonienne (Paris 1939). – G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (1933). – H. Leisegang, Der Hl. Geist (1919); Pneuma Hagion (1922); Die Gnosis[2] (1936). – A. Lesky, Hellos-Hellotis: Wiener Studien 45 (1926/7) 152/73; 46 (1927/8) 48/67. – A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (1938). – W. Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte 1[2] (1904); Mythol. Forschungen (1884). – A. Moret, Du caractère religieux de la royauté Pharaonique (Paris 1903). – A. Miller, Die Brautmystik im AT: Bened. Monatsschrift 9 (1927) 260/6. – K. Müller, Beiträge zum Verständnis der valent. Gnosis: NGGött 1920, 179/242. – J. C. Plumpe, Mater Ecclesia (Washington 1943). – W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüd. Synagoge u. der griech. Kirche (1898). – S. Salfeld, Das Hohelied bei den jüd. Erklärern des MA (1879). – C. E. Sander-Hansen, Das Gottesweib des Amun (Kopenhagen 1941). – H. Schlier, Christus u. die Kirche nach dem Epheserbrief (1930). – E. Stauffer, Art. *γαμέω, γάμος*: ThWb 1, 646/55. – F. X. Steinmetzer, Empfangen vom Hl. Geiste (1938). – E. D. van Buren, The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia: Orientalia NS 13 (1944) 1/72. – W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes (1931). – O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos (1911). – J. G. Widengren, Hieros gamos och underjordsvistelse: Religion och Bibel 7 (1948) 17/46. – A. Wikenhauser, Die Kirche als der myst. Leib Christi nach dem Apostel Paulus (1937). – A. Wilhelm, *Σύμμειξις*: AnzW 74 (1937) 39/57. – J. Ziegler, Die Liebe Gottes bei den Propheten (1930).

J. Schmid.

Brephotropheion s. Waisenhaus.

Brettspiel s. Gesellschaftsspiel.

Brief.

A. Nichtchristlich. Der Brief, ein Ersatz für die mündliche Mitteilung, enthält Nachrichten u. Aufträge an entfernt wohnende Personen. Er hat in der Regel einen, gelegentlich auch mehrere Verfasser u. ist an eine Person oder an eine Gruppe von Personen gerichtet u. zunächst nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Der B. ist aus einer bestimmten Lage entstanden u. für sie berechnet; eine Gelegenheitsschrift, gleichsam ein halbiertes Gespräch (Demetr. eloc. 223), das ursprünglich rein privaten Zwecken dient.

I. Orientalisch. a. Ägypten, Babylonien, Assyrien. B. aus Ägypten sind uns seit dem Alten Reich bekannt. Neben den Familienbriefen (aus griech. Zeit in großer Zahl vorhanden) stehen die vielen Beamtenbriefe (briefliche Anweisungen an Beamte, erhalten vornehmlich solche aus älterer Zeit). Vielseitig sind die B., die als Schülertexte in den Schulen vorlagen u. der Übung im richtigen Kanzleistil dienten (Erman, Lit. 252/67). Die ägypt. B. sind Papyrusbriefe, die gerollt, mit einer Schnur zusammengehalten u. gesiegelt wurden. — Aus den alten mesopotamischen Reichen sind viele B. in Keilschrift erhalten, besonders zahlreich aus der Hammurabizeit, aber auch eine Menge neuassyrische u. neubabylonische B. Keilschriftbriefe sind bisher nur in der Form von Tontafeln bekannt geworden. Briefteile: Adresse, Grußformel (Segenswunsch), Corpus des B. (RLAss 2, 62/68). Es handelt sich meist um offizielle Korrespondenzen der Könige mit den Beamten oder der altorientalischen Herrscher untereinander (M. Noth, Die Welt des AT [1940] 147f). Der Briefwechsel Hammurabis mit seinen Beamten (um 2000 vC.; A. Ungnad, Babyl. B. aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie = Vorderasiatische Bibliothek 6 [1914]) zeigt, wie sehr

sich Hammurabi um die Angelegenheiten seines Staates gekümmert hat. Durch die Ausgrabungen in der Stadt Mari am mittleren Euphrat haben wir einen Einblick in die umfangreiche u. weitreichende Korrespondenz der dortigen Könige um 2000 vC. bekommen (vgl. G. Dossin, Les archives épistolaires du Palais de Mari: Syria 19 [1938] 105/26). — Die assyr.-babyl. B. wurden gelegentlich in einer Briefhülle aus Ton abgeschickt, die einen kurzen Auszug des Briefinhaltes, die Angabe des Absenders u. Empfängers enthielt u. mit einem Rollsiegel versehen wurde. — In der Form von Gottesbriefen haben assyr. Könige offizielle Berichte über ihre Feldzüge gegeben. Ein Beispiel ist der B. Sargons über seinen 8. Feldzug an den Gott Ašur, die Götter u. Göttinnen der Stadt Assur u. an die Stadt u. Bevölkerung selbst (F. Thureau-Dangin, Une relation de la huitième campagne de Sargon [Paris 1912]; vgl. ZDMG 67 [1913] 175; A. Ungnad, Der Gottesbrief als Form assyr. Kriegsberichterstattung: OLZ 3/4 [1918] 72/75). Ungnad (aO. 75) vermutet, daß sich im Tempel Ehursag gal kurkura ein ganzes Archiv solcher Gottesbriefe befand. — Von besonderer Bedeutung für die politische Geschichte des alten Orients sind die El-Amarna-B. (vgl. Knudtzon): die Korrespondenz der Könige Amenhotep III u. IV von Ägypten mit den Herrschern von Babylonien, Assyrien, Mitanni, Arzawa, Alašija, Hatti u. hauptsächlich mit den Fürsten Syriens, besonders des Grenzgebietes in Phönizien u. Mittelsyrien sowie dieser Stadtstaaten unter sich; sie reichen vom Ausgang des 15. bis zur Mitte des 14. Jh. vC. Mit Ausnahme von 3 Stükken sind sie in babylon. Sprache u. Keilschrift geschrieben (Lit. bei Ebert, RL 2, 136).

b. Palästina. Hier hat es B. schon in der Mittleren Bronzezeit gegeben. Die ältesten in Palästina gefundenen, auf Tontafeln geschriebenen B. stammen aus dem 15. Jh. vC. Der Übergang von der Tontafel zum Papyrus erfolgte mit dem Aufkommen der phönikisch-hebr. Schrift (BRL 119). In der ältesten u. mittleren Königszeit Israels sind nach den uns bekannten Urkunden die Herrscher die Schreiber von B. gewesen. Aber einzelne Funde lassen vermuten, daß man in weiten Kreisen schreiben konnte u. auch geschrieben hat (BRL 119).

1. Vorexilische Zeit. Aus der vorexilischen Zeit haben wir im AT zunächst B. von einheimischen Königen an Hofbeamte u. hochgestellte Persönlichkeiten. Der älteste im AT erwähnte B. ist der Brief Davids, den dieser durch Urias seinem Feldherrn Joab überbringen ließ u. in dem er den Tod des Urias forderte (2 Sam. 11, 14f). Die Königin Isebel v. Israel schrieb an das Ortsgericht von Jesreel einen B., in dem sie fälschlich Anklage gegen Nabot erhob (1 Reg. 21, 8/10). Der durch eine blutige Revolution auf den Thron gelangte Jehu sandte nach Samaria an die Befehlshaber, die Ältesten u. die Vormünder der Prinzen aus dem Hause Ahab Einschüchterungsbriefe (2 Reg. 10, 1/6). Aus der vorexilischen Zeit sind im AT erhalten sodann B. von auswärtigen Herrschern an israelitische u. judäische Könige: ein Schreiben des Königs v. Aram an den König v. Israel (Empfehlungsbrief für den Feldhauptmann Naeman, 2 Reg. 5, 5); das Glückwunschschreiben des Königs Merodach-Baladdan an Hiskia v. Juda (2 Reg. 20, 12; Jes. 39, 1); der Schmähbrief des assyr. Königs Sanherib an Hiskia (2 Reg. 19, 10/13; Jes. 37, 10/13). Daneben stehen B. von Privatpersonen: Elia schreibt nach 2 Chr. 21, 12/15 einen Drohbrief an den König Jehoram v. Juda. Jer. 29, 1/23 wird berichtet, daß Jeremia den Begleitern des Königs Zedekia ein Sendschreiben an die Verbannten in Babylon mitgibt: ,das älteste Beispiel eines seelsorgerischen Vermahnungsschreibens oder Hirtenbriefes an eine jüd. Diasporagemeinde' (Beer 28). — Ein ,Himmelsbrief', den der Prophet ißt u. der den Inhalt seiner Weissagung enthält, liegt Ez. 2, 9/3, 3 vor (in sehr viel späterer Zeit erscheint in den Oden Salomos [23, 5] die Offenbarung Gottes in der Form eines Briefes). — Besonders aufschlußreich für das Briefwesen zur Zeit Zedekias sind die Ostraka von Lachis (18 beschriftete Topfscherben), bei denen es sich bis auf wenige Ausnahmen um B. handelt (Lachish I [Tell edduweir]: The Lachish Letters, by H. Torczyner [1938]; K. Elliger, Die Ostraka von Lachis: PalJb 34 [1938] 30/58; ders., Zu Text u. Schrift der Ostraka von Lachis: ZDPV 62 [1939] 63/89). Es sind Gelegenheitsbriefe im wahrsten Sinne des Wortes, Originaldokumente vom Ende des judäischen Königtums (um 588 vC.), mit Tinte in der sog. althebräischen Schrift beschrieben. Die Ostraka-B. enthalten Meldungen, die bei der Torwache der Festung Lachis abgegeben wurden; sie stellen Antwortschreiben auf militärische Anordnungen dar. — Aus den Briefformularen der Ostraka von Lachis geht hervor, daß die im AT überlieferten B. nur Auszüge sind, die den wesentlichen Inhalt der B. wiedergeben, aber auf die Wiedergabe der Einleitungs- u. Schlußformeln verzichten. Das oriental. Briefformular ist von der Hammurabizeit bis zur Gegenwart dasselbe geblieben. Es enthält am

Anfang die Angaben über Absender u. Empfänger, dann folgen Gruß u. Segenswunsch. Das eigentliche Anliegen des B. wurde im jüd. Briefwesen mit weʿatāh eingeleitet.

2. Nachexilische Zeit. In der nachexilischen Zeit bedienten sich die Briefschreiber der im persischen Reich eingeführten Amts- u. Verkehrssprache, des Aramäischen. Die Briefliteratur in Esra u. Nehemia, auch im Buche Esther (s. den Purimbrief 9, 20/22), enthält viel amtliche Korrespondenz aus der Zeit der persischen Herrschaft, die für das Schicksal des jüd. Volkes von ausschlaggebender Bedeutung war. — Außerhalb des AT sind von Bedeutung die aram. Papyri von Elephantine (5. Jh. vC.; Ed. Sachau, Aram. Papyri u. Ostraka aus einer Militärkolonie aus Elephantine [1911]; A. Cowley, Aramaic Papyri of the fifth century [1923]; vgl. Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine [1912]), die neben dem Briefwechsel zwischen der jüd. Kolonie u. den Machthabern in Palästina Privatbriefe u. Geschäftsbriefe enthalten. Der Briefstil der persischen Zeit ist uns besonders durch diese Funde in Ägypten, dann auch aus den Urkunden in Esra 4/6 bekannt.

3. Griech.-röm. Zeit. Für das jüd. Briefwesen der griech.-röm. Zeit sind aufschlußreich die B. des 1. Macc.-Buches, alle politischen Inhalts. Von den im 2. Macc.-Buch überlieferten B. beziehen sich die in Kap. 11 stehenden Schreiben auf die Zeit des Antiochus IV Epiphanes (vgl. u. A II b). In dieser Zeit hat sich auch, sicher unter griech. Einfluß, die literarische Epistel entwickelt, in der in allgemeiner Form religiöse Probleme u. wissenschaftliche Fragen behandelt werden. Hierher gehören das Edikt des Nebukadnezar Dan. 3, 31/4, 34, ‚eine erbauliche Epistel über die Ohnmacht der jüd. Herrscher u. die ewige Macht Gottes‘ (Beer 40); dann vor allem der ‚Brief‘ des Jeremia, ‚eine Warnungsepistel vor dem Abfall zu den Götzen der Heiden‘ (Beer 40); die Trostepistel des Baruch (syr. Bar. 78/87); weiter der Aristeasbrief. Alle sind nicht nur ‚Episteln‘ (s. unten A II d), sondern auch Fälschungen. Der literarische Antrieb zu diesen pseudonymen B. lag wahrscheinlich in der griech. Epistolographie der Alexandrinerzeit (vgl. Deißmann, Bibelst. 233). Zu den Episteln sind auch die beiden dem 2. Macc.-Buch vorgesetzten Schreiben zu rechnen. Ebenso die 2 B., die in den griech. Zusätzen zum Buche Esther (2, 1/7; 5, 1/24) stehen, im kanonischen Buche Esther dagegen nur erwähnt, aber nicht im Wortlaut mitgeteilt waren; sie sind eine Erfindung des griech. Bearbeiters. Der Briefstil erfährt in der griech. Zeit nur geringe Veränderungen. Bei den griech. geschriebenen B. kommt freilich als Schlußformel meist ein ἔρρωσθε hinzu (2 Macc. 11, 28. 33; s. auch Ep. Arist. 40. 46). — In der jüd. Diaspora wurden zweifellos griech. B. geschrieben. Die rabbinischen Schulhäupter schrieben aramäisch bzw. hebräisch (S. Krauss, Talmudische Archäologie 3 [1912] 181).

II. Griechisch-römisch. a. Privatbriefe. Die Hauptform des antiken B. im griech.-römischen Kulturkreis stellen die zusammengelegten Holztäfelchen dar, deren innere vertiefte Seite mit Wachs überzogen ist (Diptychon). Als es gelungen war, Papier aus der Byblospflanze herzustellen, wurde dieses bald fast ausschließlich als Material für die Korrespondenz verwendet. Der antike B. erhält sein eigentümliches Gepräge durch seine formalen Bestandteile, die sich auf die Erkennbarkeit von Absender, Adressaten, Anrede u. Unterschrift beziehen. Das Formular rahmt den eigentlichen Briefinhalt, den Kontext, als Mittelstück ein.— Ursprünglich gab es nur eigentliche B., die aus bestimmtem Anlaß zu einem bestimmten Zeitpunkt an einen eng begrenzten Leserkreis geschrieben wurden u. so einem Bedürfnis des wirklichen Lebens dienten. Das gilt von den meisten der uns erhaltenen Papyrusbriefe, die Privatbriefe im strengsten Sinne des Wortes sind, d. h. B., bei denen der Schreiber mit keinem Gedanken an eine spätere Veröffentlichung dachte. Die Papyrusbriefe sind Originalbriefe unbekannter, oft auch ungebildeter Leute, die uns ein Bild spätägypt. Sitte, Verwaltung, Sprache u. Gesinnung geben. Darin liegt ihr großer kulturgeschichtlicher Wert (vgl. Mitteis-Wilcken).

b. Amtliche Briefe. Zwischen dem Privatbrief u. dem literarischen B. bzw. der Epistel, steht der amtliche B., zu dem die Noten u. Berichte des diplomatischen Verkehrs, die schriftlichen Mitteilungen der Landesverwaltungen u. die rechtsetzenden Epistulae der römischen Kaiserzeit gehören. Das sind alles richtige B., wenn sie auch nach Stil u. Inhalt ‚Übergänge zu den Akten u. Urkunden‘ bilden (Roller 27). Der amtliche B. wendet sich in der Regel an mehrere Empfänger u. erreicht Veröffentlichung. In den hellenistischen Monarchien gewann die Kanzlei besondere Bedeutung (*Archiv A III). Hier wurde neben dem auswärtigen Verkehr der ganze innere Verwaltungsbetrieb in Briefform abgefertigt. Das ist eine vom Orient übernommene Sitte. W. Schubart hat die hellenistischen Königsbriefe verzeichnet u. auf ihren Stilcharakter hin untersucht (s. auch C. B. Welles,

Royal Correspondence in the Hellenic Period [New Haven 1934]). Die meisten hellenistischen Königsbriefe sind in Inschriften, nur wenige auf Papyrusblättern aufgefunden worden. Außerdem haben wir hellenistische Königsbriefe, die sich in Büchern finden (gesammelt von Hercher). Die im Aristeasbrief (35), im 1. u. 2. Macc.-Buch (1 Macc. 10, 25; 12, 20; 15, 2; 2 Macc. 9, 19; 11, 22; 11, 27), bei Joseph. (ant. 12, 3) u. Diog. Laert. (7, 7) stehenden B. hellenistischer Könige müssen als ‚vollkommen stilwidrig' beurteilt werden (Schubart 343). — An die hellenistische Sitte hat Caesar angeknüpft. Seit Hadrian wurden die beiden Ämter ab epistulis latinis u. ab epistulis graecis mit Literaten besetzt (Karlowa 211/21; s. auch H. Peter 198/203; *Archiv A IV). Die in Briefform erfolgten Erlasse römischer Kaiser wurden im allgemeinen an diejenigen Personen gerichtet, für die sie bestimmt waren. Zum Teil sind sie auch gleichzeitig oder später veröffentlicht worden. Die einen Rechtssatz aussprechenden epistulae hatten gesetzgleiche Kraft. Aus dem Büro ab epistulis stammten auch die Ernennungsschreiben, die bei den ritterlichen Offiziersstellen zur Anwendung kamen, während bei den ritterlichen Präfekturen u. den senatorischen Ämtern die Ernennung durch das kaiserliche Kodizill erfolgte.

c. Literarische Privatbriefe. Eine besondere Gruppe stellen die literarischen Privatbriefe dar. Der B. wird dadurch Literatur, daß er um seines Verfassers oder seines die Allgemeinheit interessierenden Inhaltes willen veröffentlicht wird; anfänglich nach dem Tode des Verfassers. Später hat es Briefschreiber gegeben, die selbst auf die Publikation ihrer B. bedacht waren. Die literarischen Privatbriefe sind in großen Briefsammlungen oder in Geschichtswerken (zB. bei Herodot, Thukydides, Sallust, Antipater) erhalten. Aristoteles, Plato, Isokrates, Epikur u. a. haben echte B. geschrieben. Doch ist ein großer Teil der auf uns gekommenen B. dieser Männer gefälscht (s. unten). So enthält die unter dem Namen Platos erhaltene Briefsammlung fraglos Fälschungen. Aber U. v. Wilamowitz hat in seiner Platobiographie den 6., 7. u. 8. B., welche die wichtigsten Stücke der Sammlung darstellen, als echt erwiesen. Der 7. B., in dem Plato in hohem Alter seine politisch-philosophische Entwicklung schildert, ist als eine ‚autobiographische Quelle höchsten Ranges' zu werten (W. Jaeger, Paideia 2 [1944] 136f; vgl. 154/57). — Die erste Privatkorrespondenz, von deren Edition wir wissen, ist die des Aristoteles (U. v. Wilamowitz, Antigonos v. Karystos [1881] 151). Aber einen wirklichen Einblick in die antike Privatkorrespondenz erhalten wir erst durch die B. Ciceros u. seiner Freunde (Peter 29/100), von denen 4 Sammlungen auf uns gekommen sind: ad familiares, ad Quintum fratrem, ad Brutum, ad Atticum; insgesamt, mit Einschluß der 90 an Cicero gerichteten, 864 B. persönlichen u. politischen Inhaltes (Teuffel 1, 424/32). Den Zeitgenossen waren Sammlungen von B. des Caesar (Suet. Caes. 56), M. Antonius (Suet. Aug. 86/87), Brutus (Quint. 9, 4. 74) u. a. bekannt. — Eine besondere Stellung nimmt die Briefsammlung des Plinius ein, die dieser selbst herausgegeben hat. Ein solches Verfahren ist uns auf griech. Boden erst aus späterer Zeit bezeugt. Dort ist die älteste selbstedierte Briefsammlung die des Gregor v. Nazianz. Die Briefe des Kaisers Julian (PW 10, 75/91) u. die des Libanios (Seeck) sind erst nach dem Tode ihrer Verfasser gesammelt worden. — Die Epistolographie hat ihre volle Ausbildung unter dem Einfluß der Rhetorik erhalten. Die Entwicklung ist dann weiter so gegangen, daß die Rhetorenschulen (in erster Linie Alexandrien) die Epistolographie ihren Zwecken dienstbar gemacht haben. Sie haben B. als Übungsstücke benutzt u. geschaffen, die Theorie des B. entwickelt, Regeln für das Briefschreiben aufgestellt, den B. überhaupt den Gesetzen der Rhetorik unterworfen u. ihn dadurch schließlich seines ursprünglichen u. natürlichen Charakters entkleidet. Als ältester Brieftheoretiker gilt Artemon v. Kassandreia. Die B. wurden in bestimmte Arten geschieden, u. für die einzelnen Arten wurden Muster zum praktischen Gebrauch aufgestellt. Der pseudonyme Verfasser der *Τύποι ἐπιστολικοί* (zwischen 200 u. 50 vC.) zählt 21 Briefarten auf. — In der röm. Literatur geht die Entwicklung auf dem Gebiete der Epistolographie weiter über Fronto (um 100/175) zu Symmachus (gest. 402); Zwischenglieder fehlen. Symmachus folgt dem Vorbild Ciceros. Seine 900 B. (Schanz, Gesch. 4, 114/19) beschränken sich zum großen Teil auf wenige Zeilen. — Die Grenze zwischen literarischen Privatbriefen u. literarischen Episteln (d) läßt sich nun freilich nicht immer scharf ziehen. Gleichwohl wird man die Definition der literarischen B., die Sykutris (186) gibt, als zutreffend ansehen können: ‚Wir rechnen zu den literarischen B. die Briefe, welche entweder von ihrem Verfasser von vornherein für eine begrenzte oder unbegrenzte Öffentlichkeit geschrieben sind oder aber nachher, bei Lebzeiten oder nach dem

Tode des Verfassers, wegen ihres Inhaltes, ihrer Form oder der Persönlichkeit des Verfassers bzw. des Adressaten publiziert, zu der Literatur gerechnet, gelesen u. imitiert worden sind.'

d. Literarische Episteln. Bei den literarischen Episteln ist die Briefform nur eine Fiktion, unter der ein Thema schöngeistiger, historischer, moralischer oder sozialer Art zwanglos vor einem größeren Leserkreise abgehandelt wird. Schon Aristoteles hat sich des fiktiven B. für seinen Protreptikos bedient (U. v. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen 2 [1893] 393). Diese Briefform ist dann besonders durch die Alexandriner entwickelt worden.

1. Publizistische Briefe. Als literarische Kunstform hat in erster Linie der publizistische B. zu gelten, der eine Art Tagesliteratur darstellt u. die öffentliche Meinung beeinflussen will. Er findet sich schon im 4. Jh. vC. Der erste für uns greifbare Vertreter dieser Briefgattung ist Isokrates, der sich in seinen B. über seine ethisch-politischen Grundsätze ausspricht (bes. epist. 1 an Dionysios I; vor 367 geschrieben). Ein weiteres berühmtes Beispiel sind Platos B. 7 u. 8 (F. Egermann, Die platonischen Briefe VII u. VIII [1928]). Auch Speusippos (B. an Dion, Dionysios u. Philippos; vgl. Diog. Laert. 4, 5) ist hier zu nennen. Die Römer haben sich gern des publizistischen B. bedient, vor allem in den erregten Zeiten der Bürgerkriege (Caesar, Antonius, Sallust u. a.).

2. Lehrbriefe. In den Lehrbriefen, die in den großen Bereich der paränetischen Literatur gehören, werden philosophische Probleme u. Fragen der ethischen Lebensführung ‚in einer für die Allgemeinheit gültigen Weise' behandelt. Die klassischen Vertreter des philosophischen Lehrbriefes sind Epikur u. Seneca. Epikur hat B. geschrieben, die an auswärtige Schüler oder an ganze Gemeinden von Freunden u. Anhängern gerichtet u. von vornherein für eine weite Verbreitung bestimmt waren. Seneca hat um das Jahr 57 seine Epistulae morales an seinen Freund Lucilius zu schreiben begonnen (wir besitzen 124 B. in 20 Büchern). Die philosophischen Schulen haben auch Trostbriefe an Fürsten u. Gönner verfaßt; hierher gehören zB. Briefe von Straton (Diog. Laert. 5, 60), Karneades (Diog. Laert. 4, 65), Apollonius v. Tyana (ep. 58). Vgl. hierzu Norden, Agn. Th. 337/42. Cicero schrieb einen Trostbrief an sich selbst (ad Attic. 12, 14, 3; 28, 2). — Jamblichos hat das ganze Gebiet der Ethik in Einzelbriefen behandelt (s. die Fragmente des Stobaios: Verzeichnis in der Ausgabe von Hense. App. [1923] 27).

3. Poetische Briefe u. a. Bei den Römern erfreute sich der poetische B. u. die Epistel in Versen (Lucilius, Horaz, Ovid, später Ausonius) großer Beliebtheit. Ferner gab es bei den Römern juristische Episteln (Antistitius Labeo, Ateius Capito, Proculus u. a.), weiter Epistulae medicinales (s. das Arzneibuch des Marcellus Empiricus), endlich gelehrte Abhandlungen in Briefform (zB. Varros epistulae u. epistolicae quaestiones). Auf griech. Boden ist es vor allem im 3. Jh. nC. unter der Herrschaft der Rhetorik dazu gekommen, daß wissenschaftliche Fragen essayartig in Briefform behandelt wurden. Hier ist neben Eratosthenes v. Alexandrien vor allem Polemon v. Ilion zu nennen. Das Vorbild gaben letzten Endes die Epikureer mit ihren Lehrbriefen (vgl. Peter 16/18).

4. Magische Briefe. Besonders häufig ist die Epistel in der magischen religiösen Literatur: ‚In den Zauberpapyri ist die Briefform fast die ausschließlich übliche literarische Form, in der magische Lehren niedergelegt werden' (Sykutris 207). Das gilt von dem hermetischen Schrifttum (B. des Hermes an Thot u. Asklepios) ebenso wie von den alchemistischen u. astrologischen Schriften, die sich als B. mit den abenteuerlichsten Titeln darstellen (Dieterich, Abr. 162).

5. Himmelsbriefe. Eine Sondergruppe bilden die Himmelsbriefe (R. Stübe, Der Himmelsbrief [1918]); RGG 2, 29/35; RGG² 3, 1901 f). Wir finden die Himmelsbriefe schon im ägyptischen Totenbuch (um 1500 vC.) u. in Babylonien, wo Nebo der Schreiber der Götter ist. Dann vor allem im Bereich der griech.-röm. Kultur seit dem 2. Jh. nC. Das älteste Zeugnis steht bei Pausanias (10, 38, 13), der von dem versiegelten B. erzählt, den der Gott Asklepios dem augenleidenden Phalysios in Naupakte schickt; durch den Anblick der göttlichen Schriftzeichen wird der Kranke gesund. Eine ähnliche wunderbare Heilung durch einen Asklepiosbrief berichtet der Rhetor Aelius Aristides am Schluß der ersten seiner Orationes Sacrae (23, 2, 394 K.) von sich selbst. An den Namen des Apollonius v. Tyana (Philostr. v. Ap. 3, 38) knüpfen sich ebenfalls Heilungswunder durch solche B. In ähnlichen Vorstellungen bewegt sich Kaiser Julian, der behauptet, durch einen B. des Jamblichos vom Fieber geheilt worden zu sein; er vergleicht diesen B. mit den heilspendenden Händen des Asklepios (ep. 60. 61; vgl. ep. 45 u. 15). Hier ist auch das von der Göttin Isis geschriebene Amulett zu erwähnen, das sich in den kopt. Zaubertexten findet (Kropp, Zaubert. nr. 5). — Nach Plutarch (Col. 19) u. Cicero (fin. 1, 19, 63) galten

die ‚Canones‘ des Epikur als Himmelsbriefe. Der Epikureer Velleius nennt sie caeleste volumen (Cic. nat. deor. 1, 16, 43). Als literarische Form werden die Himmelsbriefe von Lukian u. Menippos benutzt. Lukian schrieb im 2. Jh. nC. unter Verspottung des Volksglaubens seine ‚Götterbriefe‘, u. Menippos verfaßte im 3. Jh. Satiren unter dem Titel: ‚Briefe, die sich ruhmen, vom Angesicht der Götter zu kommen‘ (Diog. Laert. 6, 101). Nach dem Kommentar des Servius zu Vergils Aeneis (6, 532) wußte Tiberianus (4. Jh. nC.) von einem B. zu berichten, den der Wind von den Antipoden gebracht habe, mit der Überschrift: ‚Die Himmlischen entbieten den Irdischen ihren Gruß‘.

6. Liebesbriefe. Zur Epistolographie gehört auch der Liebesbrief. Im täglichen Leben war sein Gebrauch beschränkt. Das zeigen die uns erhaltenen Papyri, in denen er sich nicht findet. Es fehlt in der antiken Literatur auch die ‚periodische‘ Liebeskorrespondenz (Paoli: StItal NS 3 [1923] 256). Daß wir für die hellenistische Zeit keine Kunde von Liebesbriefen haben, ist gewiß nur zufällig. Die erotische Epistolographie, d. h. die von den Rhetoren gepflegte Kunstform des fingierten Liebesbriefs erlebt ihre Blütezeit erst in der Kaiserzeit (Briefsammlungen des Philostratos, Alkiphron, Aristainetos; vgl. Rohde, Roman[3] 366/69).

7. Pseudonyme Briefe. Von besonderer Bedeutung, auch im Hinblick auf das christl. Schrifttum, sind die pseudonymen B. Die Pseudonymität ist in den beiden Jahrhunderten um Christi Geburt in der griech. Briefliteratur vorherrschend gewesen. Epochemachend für das Verständnis der pseudonymen B. war die Entdeckung von Bentley, der die 148 B. des Phalaris (um 550 vC. Tyrann v. Akrapas) als Fälschung des 5. Jh. nC. erkannte. Die wichtigsten der als pseudonym anzusprechenden Briefsammlungen sind: B. Alexanders d. Gr., des Aristoteles, Anacharsis, Pythagoras, Sokrates, Plato, Diogenes, Isokrates, Demosthenes, Hippokrates, Euripides. Die 24 Hippokratesbriefe, die wohl aus der Schule des Hippokrates stammen (in augusteischer Zeit, spätestens 50 nC. entstanden), stellen einen biographischen Roman in Briefform dar (Diels: Hermes 53 [1918] 57/87; s. auch Philippson: RhMus 77 [1928] 293/328). Wie großzügig die Verfasser pseudonymer B. über die allgemein bekannten Lebensdaten eines berühmten Mannes hinausgehen konnten, lehrt als markantes Beispiel der 13. B. Platos, der in keinem Fall von Plato selber stammt (v. Wilamowitz: Hermes 33 [1898] 496). In der röm. Literatur kam der fingierte B. erst verhältnismäßig spät auf (2. Jh. nC.), wahrscheinlich eingeführt durch die griech. Rhetorenschulen. Im Kreise des Plinius hat man den Versuch unternommen, eine Sammlung von rhetorisch stilisierten B. unter fremden Namen zu veröffentlichen (Peter 173). In der Antike sind die pseudonymen B. nicht als Fälschung betrachtet worden. Sie sind meist Stilübungen der Rhetorenschulen gewesen. Doch sind noch andere Erklärungsversuche für das Zustandekommen dieser Briefform zu beachten: 1. das Interesse für das Biographisch-Persönliche; 2. die Befriedigung der Neugier des Publikums (F. Torm, Die Psychologie der Pseudonymität [1932]); 3. der Trieb zur Nachahmung beliebter Autoren; 4. apologetische Interessen u. erbauliche Zwecke; 5. das Bestreben, einmal vorhandene, später abhanden gekommene B. zu ersetzen. Dann aber auch 6. unlautere Motive. In der Antike ist die Gewinnsucht oft Anlaß gewesen, B. u. Werke berühmter Männer ‚fabrikmäßig‘ herzustellen (gewinnsüchtige Fälschungen: J. Bernays, Die heraklitischen B. [1869] 115/17; vgl. auch H. Hagen, Über literarische Fälschungen [1899] 71/74). — In die christl. Zeit hinein reichen die sog. heraklitischen B., in denen vermutlich ein (jüdisch oder christlich beeinflußter?) Mann des 1. Jh. nC. unter dem Namen des ephesischen Philosophen den hellenistischen Götterkult bekämpft (Bernays aO.). In diesen Zusammenhang gehört vielleicht auch der 28. Diogenesbrief (Hercher 235/58), der wegen seines sachlichen Ernstes u. seines erregten Tones mehr als nur eine rhetorische Schulübung zu sein scheint; er ist an die ‚sog. Hellenen‘ gerichtet u. sagt dem Heidentum der griech.-röm. Welt den schärfsten Kampf an (J. Bernays, Lucian u. die Kyniker [1879] 96f).

B. Christlich. I. Neues Testament. Schon das Urchristentum hat sich der wichtigsten Briefformen der Antike, des wirklichen B. u. der literarischen Epistel, bedient. Von den 27 Schriften des ntl. Kanons sind 21 B. Unter dem Namen des Paulus sind 13 B. überliefert; die Echtheit von 2 Thess. u. Eph. sowie die der Pastoralbriefe ist umstritten. Älter als die B. des Paulus ist das Aposteldekret (Act. 15, 23/29), das von Jerusalem aus als Schreiben an die heidenchristl. Gemeinden in Antiochien, Syrien u. Cilicien gesandt wurde, u. das Norden (Kunstpr. 2, 484) einen ‚vortrefflich geschriebenen Brief‘ nennt. Auch der Jac.-B. wird aus der frühen Zeit des Urchristentums stammen. — Die Frage nach dem Charakter der ntl. B. ist viel disku-

tiert worden (vgl. Deißmann, Bibelst. 237/48; ders., Paulus 4/21; H. Windisch, Das NT im Lichte der neugefundenen Inschriften, Papyri u. Ostraka: NJb 25/13 [1910] 201/22; R. Bultmann: RGG[2] 1, 1255; Wendland, Kult. 344/58; R. Knopf, Einführung in das NT[3] [1930] 74f; J. Behm, Einleitung in das NT[9] [1950] 121/23). Man hat unter dem Gesichtspunkt von Stil u. Inhalt, Zweck der Abfassung u. Interessenkreis den ‚wirklichen B.' rein privaten Charakters von der ‚literarischen Epistel' mit mehr allgemeinem Charakter unterschieden. Doch ist diese Unterscheidung fließend. Col., Eph., 1 u. 2 Petr., Jud. sind ‚offenen B.' gleichzustellen. Bei dem Hebr.-B. handelt es sich um eine erbaulich-theologische Abhandlung; andere B., wie 1 Joh. u. a., nähern sich dem Stil der Predigt. Roller (27/33) erkennt alle Unterscheidungen, die vom Inhalt der B. ausgehen, nicht an; er läßt als einziges Kriterium den formalen Gesichtspunkt gelten. Es ist aber doch daran festzuhalten, daß, vom Inhalt u. Zweck des B. her geurteilt, die Unterscheidung in wirkliche B. u. literarische Episteln (Abhandlungen, die für die Öffentlichkeit bestimmt sind u. nur äußerlich Briefcharakter tragen) zu Recht besteht. — Paulus hat das griech. Briefformular übernommen, hat es aber christlich umgebildet u. erweitert. An die Stelle der in allen griech. Privatbriefen üblichen Salutatio *χαίρειν* setzt er den fast regelmäßig wiederkehrenden Gnaden- u. Friedenswunsch, der Anklänge an den griech. Freudengruß u. an altjüd. Grußformen zeigt (s. dazu E. Lohmeyer: ZNW 26 [1927] 159/73). — Man teilt die paulinischen B. am besten ein in Reisebriefe (1 u. 2 Thess., 1 u. 2 Cor., Gal., Rom.), Gefangenschaftsbriefe (Phil., Phm., Col., Eph.) u. Pastoralbriefe (1 u. 2 Tim., Tit.). Von einem Paulusschüler, Silvanus, rührt der unter die Autorität des Petrus gestellte 1. Petr.-B. her, der aber seinem Inhalte nach mehr eine erbauliche Schrift in Predigtform als ein wirklicher B. ist, oder, nach neueren Untersuchungen, eine Taufansprache (Perdelwitz), bzw. Aufzeichnungen über einen Taufgottesdienst der römischen Gemeinde (Preisker) enthält. Man wird sagen können, daß die B. des Paulus ‚den Anfang eines neuen Typus, der Pastoralbriefe u. Enzykliken' (Nock 115) bilden. Sie sind schließlich aus wirklichen B. u. Episteln Weltliteratur geworden. — Die 7 sog. katholischen B. sind, außer 2 u. 3 Joh., Rundschreiben, die an mehrere Gemeinden zugleich gerichtet sind. Hebr. ist eine theologische Abhandlung mit einheitlichem Thema (Christus, der wahre Hohepriester); die Briefform ist hier unvollständig: Hebr. hat keinen brieflichen Anfang, wohl aber einen an die Paulusbriefe erinnernden Schluß. Briefform haben auch die 7 Sendschreiben der Apc. an die 7 kleinasiatischen Gemeinden (Apc. 1, 4/3, 22), die sicher nie als wirkliche B. abgesandt worden sind. Die Christusbriefe der Apc. sind formgeschichtlich zu den Himmelsbriefen zu rechnen; sie haben einen kulturgeschichtlichen Hintergrund in den inschriftlich alsbald publizierten u. darum jedermann bekannten zahlreichen Kaiser-B. an kleinasiatische Städte oder Korporationen in diesen Städten (Deißmann, LO[4] 321). Einen Christusbrief nennt Paulus 2 Cor. 3, 3 die Gemeinde in Korinth. Er stellt diesen Christusbrief den ‚Empfehlungsbriefen' gegenüber, mit denen die judaistischen Gegner des Paulus sich Eingang in Korinth verschafft hatten. Zu der Gattung der Himmelsbriefe im weiteren Sinne gehört das Büchlein, das der Seher von Patmos von einem Engel erhält u. auf dessen Geheiß verschlingt (Apc. 10, 10; vgl. Ez. 2, 9/3, 3 u. Oden Salomos 23, 5; s. o. Sp. 566). — Die Sammlung der Paulusbriefe hat ihre Analogie in anderen Briefsammlungen des Altertums (s. o. Sp. 569). Das Motiv dafür ist neben der Pietät (Deissmann, Bibelst. 249) wohl das kirchliche Bedürfnis nach gottesdienstlicher Erbauung gewesen. Man hat wahrscheinlich nach dem Tode des Paulus damit begonnen, seine B. zu sammeln u. innerhalb der christl. Gemeinden zu publizieren. Markion kannte um 140 eine Sammlung von 10 paulinischen B. Gegen Ende des 1. Jh. ist dann die Sammlung der 13 Paulusbriefe da. Sie ist nach Harnack (Briefs. 8) in Korinth entstanden. Man kann aber mit dem gleichen Recht auch an Ephesus denken. Jedenfalls wird man zu der Annahme berechtigt sein, daß schon zu Lebzeiten des Paulus Abschriften von seinen B. hergestellt worden sind.

II. Patristische Zeit. a. Nachapostolische Zeit. Nach dem richtungweisenden Vorbild des Paulus hat die alte Kirche zur Verkündigung der christl. Botschaft, zur Belehrung u. Erbauung der Gemeinden vielfach die Briefform gewählt. Dabei handelt es sich wie im NT zT. um wirkliche B., zT. um Episteln. Echten Briefcharakter haben die 7 B. des Ignatius an die Gemeinden von Ephesus, Magnesia, Tralles, Rom, Philadelphia, Smyrna u. an Polykarp, gesammelt u. mit Begleitbrief versehen von Polykarp, ferner der B. des Polykarp an die Philipper u. endlich der 1. Clemensbrief, ein Schreiben der röm. Gemeinde im Wir-Stil an die Gemeinde

in Korinth. Der Barnabasbrief ist eine theologische Abhandlung im Zeichen des Schriftbeweises; die briefliche Einkleidung ist Fiktion. Der 2. Clemensbrief, nur in der hsl. Überlieferung als B. bezeichnet, ist eine christl. Predigt. — Es tauchen nun auch gefälschte Paulusbriefe auf: 1) Der durch Col. 4, 16 veranlaßte Laodicäerbrief, der sich an echte Paulusbriefe, besonders an den Phil.-B., anlehnt (Hieron. vir. ill. 5). 2) Der sog. 3. Cor.-B., der durch 1 Cor. 7, 1 u. 5, 9 angeregt worden ist. Der Verf. der apokryphen Paulusakten hat seiner Erzählung einen B. der Korinther an Paulus u. ein Antwortschreiben des Paulus beigefügt; der gefälschte Briefwechsel taucht um 200 in Edessa, in der syr. Briefsammlung des Paulus auf; er ist gegen die Lehre des Bardesanes gerichtet. 3) Der Briefwechsel zwischen Paulus u. Seneca, 8 B. von Seneca, 6 von Paulus umfassend, zuerst von Hieron. vir. ill. 12, also um 390, bezeugt. Zweck dieser Fälschung ist, durch den Mund des Seneca die Paulusbriefe trotz ihrer nichtklassischen Sprache der röm. Gesellschaft zu empfehlen. — Weiter ist der B. des Pontius Pilatus an Kaiser Claudius (um 190 nC.) zu nennen, in dem Pilatus die Auferstehung Jesu gegen jüd. Lügner bestätigt. Bei Optatus v. Mileve (schism. Don. 1, 5) findet sich ein Zitat aus einem unbekannten B. des Apostels Petrus. Die apokryphe Epistola apostolorum, um 140 nC. in Ägypten entstanden, angeblich von den 12 Aposteln, ist an die ganze Kirche gerichtet; sie enthält Berichte der Apostel über Offenbarungen des Auferstandenen u. ist stark vom Joh.-Ev. beeinflußt. Dazu kommt die pseudonyme Briefliteratur, die sich entweder als urchristlich gibt (zB. der Briefwechsel zwischen Jesus u. dem König Abgar v. Edessa; vgl. E. v. Dobschütz: ZNW 43 [1900] 422/68) oder nachapostolische B. in bestimmter Richtung fortführt (zB. die pseudo-ignatianischen B.; s. die Literaturgeschichten von Harnack, Bardenhewer u. Jordan). — Die Frage, wann der pseudonyme B. in der Kirche aufgekommen ist, ist umstritten. Man wird mit A. v. Harnack (Lehre der 12 Apostel² [1893] 106) annehmen dürfen, daß bis 130 nC. eigentliche Fälschungen nicht vorgekommen sind. Anders Wendland, der pseudonyme christl. B. schon im 1. Jh. nC. annimmt (Kult. 377; s. auch Bardy 5/23. 275/302). — Märtyrerakten in Briefform treten uns im Mart. Polyc. u. im Mart. Lugd. entgegen. Der Sinn dieser B. ist, zu zeigen, wie die Kraft Christi sich machtvoll an den Persönlichkeiten der Märtyrer ausgewirkt hat. Die Vorstufe der Märtyrerakte in der Form der Brieferzählung bildet das jüd. Martyrium Jesaiae (K. Holl, Ges. Aufsätze 2 [1928] 76f. 81).

b. Die griech.-christl. Briefliteratur bis zum 4. Jh. In der Briefliteratur werden immer mehr Dogma u. Kirche zum beherrschenden Thema des B. Das gilt vor allem von den amtlichen bischöflichen B., bei denen die Grenze zwischen wirklichem B. u. Epistel nicht immer leicht zu ziehen ist. Von wirklichen B. sind uns nur verhältnismäßig wenige erhalten; zB. der B. des Valentinianers Ptolemaios an die Christin Flora (Epiph. haer. 33, 3/7), der sich mit dem Ursprung u. der Geltung des mosaischen Gesetzes beschäftigt, verschiedene Teile des Gesetzes unterscheidet u. eine Kritik am AT vom gnostischen Standpunkt aus übt. Zu den wirklichen B. gehört auch das Schreiben des Irenaeus an Florinus (Eus. h. e. 5, 20, 1), in dem Irenaeus in Erinnerung an gemeinsame Erlebnisse in Kleinasien den Presbyter warnt, der Irrlehre Valentins zu verfallen. In den Anfang des 4. Jh. gehört wohl der kleine B. des Presbyters Psenosiris an den Presbyter Apollon, in dem Psenosiris über das Schicksal der verbannten Christin Politike berichtet (PGrenf 2, 73). Viele Privatbriefe sind verlorengegangen, so der B. des jungen Origenes, in dem der 16jährige seinen im Gefängnis befindlichen Vater bittet, am Glauben festzuhalten (Eus. h. e. 6, 2, 6). — Unter den bischöflichen Schreiben sind zunächst zu nennen die B. des Dionysios v. Korinth. Dionysios hat an verschiedene Gemeinden, u. a. an die Römer, B. gerichtet, die als ‚katholische B.' bezeichnet werden. Wir besitzen aus dieser ‚ökumenischen' Korrespondenz des Dionysios nur 4 Fragmente (Euseb. h. e. 4, 23). Einen lebhaften Briefwechsel haben die dogmatischen Kämpfe des 2. u. 3. Jh., die montanistische Bewegung, der Osterstreit in Kleinasien u. der Ketzertaufstreit hervorgerufen (s. im einzelnen Jordan 148/50). Die bischöflichen Schreiben gewinnen besondere Bedeutung bei den alexandrinischen Bischöfen, die vom Beginn des 3. bis ins 5. Jh. hinein eine ausgedehnte Korrespondenz geführt haben. Diese B. zeigen ‚hellenistische Form u. nehmen zugleich den Charakter von Episteln an' (Jordan 151). Oft erheben sie den Anspruch, allgemeine, für die ganze Christenheit bestimmte Rundschreiben zu sein; sie behandeln die dogmatischen, ethischen u. kirchlichen Fragen, die diese Zeit beherrschen, u. tragen in erheblichem Maße zur Gestaltung des inneren u. äußeren Lebens der Kirche bei. Den hervorragendsten Platz nimmt hier Bischof

Dionysios v. Alexandrien, ein Schüler des Origenes, ein, der als der größte Briefschreiber der alten Kirche zu gelten hat. Seine B., nur in geringen Bruchstücken erhalten (Ch. L. Feltoe, The Letters and other Remains of Dionysios of Alexandria [Cambr. 1904]), zeigen einen stark persönlichen Charakter. Sie greifen mit lebhaftem Anteil in die Zeitgeschichte ein u. behandeln Fragen wie das novatianische Schisma, die Ketzertaufe, den Sabellianismus. In der Zeit des arianischen Streites hat Alexander, Bischof v. Alexandrien, eine große Korrespondenz über den Arianismus geführt; von den mehr als 70 B. Alexanders sind aber nur 3 B. aus der Zeit um 320 erhalten. Später hat Cyrill v. Alexandrien eine umfangreiche kirchlich-dogmatische Korrespondenz entfaltet. Seine B. (88 erhalten, darunter 17 an Cyrill) tragen den Charakter öffentlicher Kundgebungen. Über die im 3. Jh. in Alexandrien aufgekommenen Osterfestbriefe vgl. *Festankündigung B. — Neben den bischöflichen B. stehen die Synodalbriefe, d. h. B., die nicht einen bestimmten Autor haben, sondern von Provinz-Synoden geschrieben worden sind (Jordan 156f). Ein typisches Beispiel dafür ist das freilich nicht sicher echte Schreiben von 6 Bischöfen an Paul v. Samosata (Bardenhewer 2, 234f) u. das Schreiben der zur Verurteilung von Paul v. Samosata in Antiochien versammelten Bischöfe an Dionysios v. Rom u. Maximus v. Alexandrien (Eus. h. e. 7, 30). — In dem gleichen Schreiben werden die ,Gemeinschaftsbriefe' (*γράμματα κοινωνικά*) erwähnt: B., in denen neuernannte Bischöfe ihren Kollegen ihren Amtsantritt mitteilen u. um ihre Gemeinschaft bitten. — War in der bisher genannten Briefliteratur, vor allem in den bischöflichen B., die Unterscheidung von wirklichen B. u. Episteln nicht immer leicht u. klar zu vollziehen, so gibt es doch in der griech.-christl. Briefliteratur dieses Zeitraumes einige ,Briefe', in denen der Charakter der Epistel rein ausgeprägt ist. Dazu gehört der ,katholische B.', den der Montanist Themiston zur Verteidigung seines Glaubens ,in Nachahmung des Apostels' (Johannes) an die gesamte Christenheit gerichtet hat (Eus. h. e. 5, 18, 5). Ferner der Diognetbrief: eine Apologie des Christentums, an einen vornehmen, am Christentum interessierten Heiden gerichtet, im 2. oder 3. Jh. entstanden. — Hier sind nun auch die B. des Origenes zu nennen, bei dem die Briefform nur der Rahmen für die Erörterung wissenschaftlich-theologischer Fragen ist. Eusebius besaß eine Sammlung von mehr als 100 B. des Origenes (Eus. h. e. 6, 36, 3; Brieffragmente 6, 2, 6; 6, 19, 12/14; W. Reichardt = TU 34, 3 [1909]). Uns sind nur 2 Schreiben des Origenes (an Jul. Africanus u. Gregorios Thaum.) ganz erhalten (PG 11, 41/8. 88/92). Auch bei Dionysios v. Alexandrien, dem ,Klassiker der altchristl. Briefstellerei', finden wir öfter ganz eindeutig die Form der Epistel. Das gilt vor allem von seiner Abhandlung ,Über die Natur' (G. Roch, Die Schrift des Dionysios Über die Natur. Diss. Leipzig [1882]). — Die griech.-christl. Briefliteratur kam im 4. Jh. immer stärker unter den Einfluß der Rhetorik. Das zeigen die großen Briefsammlungen, die wir von Basilius d. Gr., Gregor v. Nazianz, Gregor v. Nyssa, Johannes Chrys., Theodoret v. Cyrus u. a. haben (s. im einzelnen B. Steidle, Patrologia [1937] 111/37). Gregor v. Nazianz hat sich in seiner ep. 51 (PG 37, 105/08) ausführlich über die Theorie des Briefstils geäußert. Die 165 uns erhaltenen B. des Bischofs Synesios v. Kyrene (Hercher 638/739) sind nach dem Urteil von Jordan (161) in ihrer Formvollendung nur ,als Ausfluß der besten klassizistischen Tradition der antiken Rhetorik' zu begreifen.

c. Die lat.-christl. Briefliteratur bis zum 4. Jh. Auch die lat.-christl. B. nehmen an der Entwicklung des lat. B. überhaupt teil, aber sie haben doch auch, u. das gilt vor allem von den bischöflichen B., ihre besondere Prägung. Von Tertullian haben wir einen B. an Scapula; in der Form ein ,offener B.', in der Sache eine Apologie des Christentums. Bedeutend u. umfangreich ist die uns in mehr als 150 Handschriften vorliegende B.-Sammlung Cyprians (H. v. Soden). Das Corpus epistularum Cypriani ist, so urteilt Harnack (B.-Sammlung 61), nach dem Corpus Paulinum u. dem Corpus Ignatianum die 3. B.-Sammlung, die sich in der Kirche behauptet u. großes Ansehen gewonnen hat. Wir haben von Cyprian 65 B. u. 16 an ihn oder an die Gemeinde von Karthago gerichtete Schreiben; außerdem wissen wir noch von zahlreichen verlorenen B. von u. an Cyprian. Die an die Presbyter u. Diakone von Karthago, an einzelne Bischöfe, an die Gemeinde, den Bischof von Rom u. a. gerichtete Schreiben behandeln im wesentlichen aktuelle Fragen des kirchlichen Lebens. Sprache u. Stil Cyprians zeigen seine rhetorische Bildung, zugleich aber auch seinen Zusammenhang mit der Tradition der bischöflichen B. Auch im Abendlande bildete sich ein Typus amtlicher bischöflicher B. heraus, die sich mehr oder weniger der reinen Epistel nähern. Bei Cornelius vollzieht sich die Wendung vom griech. zum lat. B. —

Mit dem 4. Jh. beginnt die christl. Literatur immer stärker der Entwicklung zu folgen, welche die allgemeine lat. Literatur nimmt. Diese Tendenz ist zuerst deutlich bei Lactantius zu beobachten, der als Lehrer der Rhetorik in Nikomedien lebte u. seinen Stil vor allem an Cicero (F. Fessler, Die Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactantius [1913]) gebildet hat (wir wissen von größeren B.-Sammlungen des Lactantius [B. an Proklus, Severus, Demetrianus; s. Bardenhewer 2, 491f]). Die bei Lactantius erkennbare Linie tritt dann noch klarer bei Paulinus v. Nola hervor, der, unter dem Einfluß des Dichters Ausonius stehend, die Kunstform der poetischen Epistel in die christl. Literatur eingeführt hat. Den Höhepunkt erreicht diese Entwicklung in der Mitte des 5. Jh., wo die von Cicero begründete, von Plinius, Fronto u. Symmachus ausgebildete lat. Epistolographie sich in einer neuen Art christl. Epistolographie fortsetzt. Hierher gehören die B. des Marseiller Presbyters Salvianus, die nach den Regeln der Rhetorik geschrieben sind, sich aber doch den eigentlichen B. nähern (Peter 149); die 9 Bücher B. des Apollinaris Sidonius, der als seine Vorbilder Symmachus u. Plinius nennt u. dessen Sprache geziert u. kunstvoll überladen ist; die B.-Sammlungen des Ruricius, dessen Stil auch überaus gekünstelt ist. Von entscheidender Bedeutung für die weitere Entwicklung der Epistolographie ist Ennodius (513/21 Bischof v. Pavia) gewesen. Seine B. sind, ‚obwohl mit den Prunkstücken heidnischer Bildung ausstaffiert, ein Muster für offizielle u. offiziöse christl. Korrespondenz geworden‘ (Peter 162). — Bei Ambrosius, Hieronymus u. Augustin haben wir, wie ihre großen B.-Sammlungen zeigen, wirkliche B., amtlich-epistelartige B. u. reine Episteln vor uns. Die meisten B. aber sind von vornherein für die Öffentlichkeit gedacht u. geschrieben, oft auch da, wo sie an einzelne Personen adressiert sind. Von Ambrosius haben wir 91 B. Die Hauptmasse seiner B. sind bischöfliche Schreiben, die sich mit den Angelegenheiten der Kirche (dogmatische, vor allem moralische u. kirchlich-praktische Fragen) befassen. Auch Hieronymus hat die Briefform benutzt, um Gedanken dogmatischer, exegetischer, moralischer u. asketischer Art zum Ausdruck zu bringen. Seine B., von denen etwa 126 auf uns gekommen sind (J. Schmid, Hieronymi et Augustini Epistulae = FlP 22 [1930]), sind meist sehr sorgfältig stilisiert; sie sind im allgemeinen gleich für die große Öffentlichkeit bestimmt gewesen. Das gilt auch für die meisten B., die stark persönlichen Charakter tragen (Jordan 167). Hieronymus selbst hat mehrere Sammlungen seiner B. herausgegeben, ein Buch ‚ad diversos‘, eins ‚ad Marcellam‘ u. B. ‚ad Paulam et Eustodium‘ (vir. ill. 54, 135). Von größter Bedeutung für die Geschichte der Kirche, aber auch für die Kultur- u. Religionsgeschichte sind die B. Augustins. Die Augustinsche B.-Sammlung enthält 270 B., darunter 47 B. an Augustin u. 6 an seine Freunde. Augustins B. sind diktiert, haben eigenhändiges Finale, sind gesiegelt, in der Mehrzahl auf Papyrus, einige auf Diptychen geschrieben; die Konzepte wurden samt den Antworten aufbewahrt. Zu jedem B. wurde ein Titel hinzugefügt, der Verfasser, Empfänger u. Gegenstand des Schreibens angibt (De Bruyne: RHE 23 [1927] 523/30). Die Zahl der ‚wirklichen‘ B. Augustins ist gering, sehr zahlreich dagegen sind die amtlich-offiziellen B.; manche Schreiben wirken wie Episteln ‚mit lose aufgeprägter Adresse‘. Augustin ist auch in seinen B. von der Rhetorik beeinflußt. Die exegetischen, dogmatischen u. philosophischen Episteln sind durch konkrete Anfragen veranlaßt; sie werden aber oft zu Darlegungen, die nicht nur für den einzelnen, sondern zugleich auch für die Öffentlichkeit bestimmt sind. In seiner späteren Lebenszeit hat Augustin B. an Aristokraten u. Gebildete geschrieben, in denen er sich der damals herrschenden Form der ‚Kunstbriefe‘ angepaßt hat. H. I. Marrou (St. Augustin et la fin de la culture antique[2] [Paris 1949] 100) nennt diese Briefliteratur, der Augustin, veranlaßt durch die an ihn gerichteten B. aus den Kreisen der aristokratischen Gesellschaft, seinen Tribut gezollt hat, ‚cette littérature mondaine de la décadence‘. Wie sehr Augustin sich seinen Korrespondenten angepaßt hat, läßt auch der Briefwechsel zwischen ihm u. Paulinus v. Nola (A. P. Muys, De Briefwesseling van Paulinus v. Nola en Augustinus [Hilversum 1941]) erkennen, der zeigt, wie beide die literarische Technik u. die stilistischen Kunstgriffe beherrschen (vgl. PhW 1943, 110). — Die Korrespondenz Augustins ist nicht von ihm selbst zu einem Corpus zusammengestellt worden. Die verschiedenen handschriftlich erhaltenen Sammlungen sind Zufallsprodukte. Augustin selbst hat nur seine Korrespondenz mit Nebredius, Paulinus v. Nola u. Hieronymus ediert (Lietzmann 356/88).

d. Papstbriefe. Ein eigenes literarisches Gepräge haben die Papstbriefe: amtliche Erlasse Roms über Fragen des kirchlichen Lebens (A. Thiel, Epistulae Rom. Pontif. ineditae [1885]). Stil u. Form der ältesten Papstbriefe sind die

des christlichen, ‚brüderlich-erbaulichen' Privatbriefes. Das gilt fast ausnahmslos für die Zeit von Cornelius bis Damasus. Wo Päpste in dieser Zeit Urteile oder Grundsatze des kirchlichen Disziplinargerichtes aussprechen, bedienen sie sich, entsprechend der allgemeinen bischöflichen Sitte, des weltlichen magistralen Amtsstiles. Eine plötzliche Änderung tritt erst mit dem Tode des Damasus ein. Der Papst Siricius gebraucht Stil u. Form der kaiserlichen Konstitutionen (Getzeny 91). Aber die neue Form blieb zunächst auf Siricius beschränkt; sie wurde nach Siricius nicht fortgesetzt. Erst Zosimus hat sie wieder aufgenommen. Doch Siricius hat den Grund gelegt für die ‚spätere stereotype Amtssprache der Päpste' (vgl. Getzeny; E. Caspar, Geschichte des Papsttums 1 [1930] 261/6. 599; Th. Klauser, Ursprung der bischöfl. Insignien u. Ehrenrechte [1948] 33f; F. Heiler, Altkirchl. Autonomie u. päpstl. Zentralismus [1941] 206). — Als neuer Amtsstil der Päpste hat sich vor allem das Responsum durchgesetzt, ‚das Gutachten über das geltende Recht der Kirche', das der typische Amtsstil Innozenz' I gewesen ist. Im ganzen sind also für die älteren Papstbriefe (d. h. bis zur Zeit Leos d. Gr.) festzustellen: der christl.-brüderliche Privatbrief, das Responsum u. das Dekretale. Alle drei Stilarten werden nebeneinander gebraucht, dem jeweiligen Inhalt der B. entsprechend. Die Zitation der Papstbriefe nach Anfangsworten entspricht antiker Zitationsweise, deren erste Spuren wir schon bei Aristophanes u. Aristoteles finden (W. Schmid: PhW 1943, 107). — Die Geschichte des Liber diurnus Romanorum pontificum, einer Sammlung von Formularen zum Gebrauch der päpstlichen Kanzlei, ist noch nicht aufgehellt; einige Stücke gehören sicher in die Zeit Gregors d. Gr. (die neuere Lit. bei Altaner 423f).

e. Mönchsbriefe. Die ältesten Mönchsbriefe werden Antonius dem Einsiedler zugeschrieben (2B.-Sammlungen: PG 40, 977/999 u. 999/1066). Die griech.-lat. Überlieferung der Antoniusbriefe nach Sarasius enthält 7 B. Von der arab.-lat. Überlieferung nach Ecchellensis stimmen die 7 ersten mit der Sarasiusgruppe überein, die Stücke 8 bis 20 dagegen bilden ein scharf abgegrenztes Sondergut zum Gesamtbestand der ‚Antoniusbriefe'. Von diesen ist ein großer Teil identisch mit den syr. Ammonasbriefen, die aus dem Mönchtum der sketischen Wüste stammen. Ammonas war der Schüler u. Nachfolger des Antonius. Nach F. Klejna, Antonius u. Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft u. Eigenart der ältesten Mönchsbriefe (ZKTh 62 [1938] 309/48) sind die 7 B. (S 1/7 bzw. E 1/7) ‚mit ziemlicher Sicherheit' dem Antonius zuzuschreiben, während die Ecchellensisbriefe (E 8/20) nicht dem Antonius angehören, sondern ‚identisch oder irgendwie verwandt' mit den Ammonasbriefen sind (Klejna 341). Die Herkunft der größeren Interpolationen im Ecchellensistext ist bisher völlig dunkel. Während sich in den echten 7 Antoniusbriefen keine Spuren von Mystik finden, spricht aus den Ammonasbriefen ein Mystiker. Da die Mystik der Ammonasbriefe noch vor Evagrius liegt (von dem es übrigens 67 syrisch erhaltene B. gibt; vgl. B. Altaner, Patrologia[3] [Rom 1944] 178), werden diese B. an das Ende des 4. Jh. zu setzen sein (so Klejna 347; s. auch Altaner aO. 175). Die B. des Antonius u. des Ammonas sind an Mönche gerichtet. — Zur christl. Briefliteratur vgl. noch H. Leclercq, Art. Lettres: DACL 8, 2, 2683/2885. Für einzelne Klassen von kirchl. Briefen vgl. *Litterae.

H. Bardon, Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrian (Paris 1940). – G. Bardy, Faux et Fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne: RHE 32 (1936) 5/23. 275/302. – J. V. Bartlet, Art. Epistle: DictB 1, 729/31. – G. Beer, Zur israelit.-jüd. Briefliteratur (1913) 20/41. – R. Bentley, Dissertations upon the Epistles of Phalaris (1699); deutsch von W. Ribbeck: Abhandlungen über die Briefe des Phalaris (1857). – R. Bultmann, Art. Briefliteratur: RGG[2] 1, 1254/57; Der Stil der paulinischen Predigt (1910). – G. Capelle, De cynicorum epistulis, Diss. Göttingen (1896). – P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore (Paris 1943). – A. Deissmann, Bibelstudien (1895) 189/252; Art. Epistolary Literature: EncBibl 2 (1901) 1323/29; LO[4] (1923); Paulus[2] (1925) 6/21. – F. Delitzsch, Beiträge z. Erklärung der babyl.-assyr. Briefliteratur: Beiträge z. Assyr. 1,1 (1889) 185/248; 2 (1894) 19/62. – M. Dibelius, Der Brief des Jakobus (1921) 1/10; Geschichte der urchristl. Lit. 2 (1926) 1/64. – C. Dziatzko, Art. Brief: PW 3, 836/43. – A. Erman, Die Literatur der Ägypter (1923) 252/67. – A. Erman u. H. Ranke, Ägypten u. ägyptisches Leben im Altertum (1923). – F. X. Exler, The Form of the ancient Greek Letter (1923). – K. Galling, Art. Brief: BRL 117/22. – G. A. Gerhard, Untersuchungen z. Gesch. des christl. Briefes 1: Die Anfangsformel (1903). – H. Getzeny, Stil u. Form der ältesten Papstbriefe. Diss. Tübingen (1922). – G. Ghedini, Lettere cristiane dai papyri greci del III e IV secolo (Mail. 1923); Atti del IV Congresso Internaz. di Papirologia (1936) 333/50. – Gressmann, Texte 370/80. – A. v. Harnack, Die Briefsammlung des Apostels Paulus u. die anderen vorkonstantinischen christl. Briefsammlungen (1926). – M. Heinemann, Epistulae amatoriae quomodo cohaereant cum elegiis

Alexandrinis = Dissertationes Phil. Argentor. 14 (1910). — H. Hercher, Epistolographi Graeci (1873). – A. Jirku, Art. Briefstil, bibl u. babyl.: RLAss 2 (1939) 68. – O. Karlowa, Über die in Briefform ergangenen Erlasse römischer Kaiser: NJb 6 (1896) 211/21. – E. Klauber, Keilschriftbriefe: AO 12,2 (1911) 3/32. – J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln (1915). – H. Lietzmann, Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins: SbB 1930, 356/88. – E. Lohmeyer, Probleme paulinischer Theologie I: Briefliche Grußüberschriften: ZNW 26 (1927) 159/73. – J. F. Marcks, Symbola critica ad Epistolographos Graec. (1883). – Mitteis-Wilcken 1, 1, 418/19. – A. D. Nock, Paulus (1939) 115/86. – E. Norden, Agnostos Theos (1913); Die antike Kunstprosa 1/2[4] (1923). – H. Peter, Der Brief in der röm. Literatur (1901). – R. H. Pfeiffer, Assyrian Epistolary formulae: AmOrSoc 43,1 (1923) 26/40. – O. Roller, Das Formular der Paulusbriefe (1933). – O. Schröder, Art. Briefe (in Keilschrift): RLAss 2 (1938) 62/8. – W. Schubart, Bemerkungen zum Stile hellenist. Königsbriefe: ArchPapF 6, 3/4 (1920) 324/47. – O. Seeck, Die Briefe des Libanius = TU NF 14, 1/2 (1906). – J. N. Simchoni, Art. Brief u. Briefliteratur: EJ 4, 1065/67. – H. v. Soden, Die cyprianische Briefsammlung = TU 25,3 (1904). – R. Stübe, Der Himmelsbrief (1918). – Sykutris, Art. Epistolographie: PW Suppl. 4, 185/220. – P. Thomsen, Art. Brief: Ebert, RL 2 (1925) 136/40. – Wendland, Kult. 342/81. – A. Westmann, De epistularum scriptoribus Graecis (1851. 1855). – S. Witkowski, Epistulae privatae graecae quae in papyris aetatis Lagidarum servantur[2] (1911). – F. Ziemann, De epistularum Graecarum formulis sollemnibus. Diss. Halle (1911).

J. Schneider.

Britannia.

Britannia heißt im Altertum geographisch die größte der britischen Inseln; die Einwohner heißen Britanni, im römischen Heer außerhalb u. allgemein in der Spätantike Britones (PW 3,860/2; ThesLL s. vv.). Im engeren Sinne heißt B. jeweils das von den Römern besetzte Gebiet, der Aktionsbereich (provincia) der dorthin entsandten Feldherrn. Nach Landesnatur u. Lagebeziehungen scheiden sich seit der Vorgeschichte folgende Kulturlandschaften: a) Nordenglisch-schottisches Gebirge nördlich der Einschnürung Carlisle-Newcastle; b) Wales u. die Westküste bis zur penninischen Kette; c) Cornwall u. Devon; d) Waldland der Midlands mit schweren Tonböden; e) Lowlands des Südostens; f) Penninen u. Ouse-Senke um York. Von ihnen haben a u. f als Caledonia (PW 3,1347/50) bzw. Brigantia (PW 3,843f) besondere Namen, c deckt sich mit dem Gebiet der Dumnonii (PW 4, 1792). Karte der Verteilung der Stämme u. Siedlungen bei Collingwood-M. 1; Map of Rom. Brit.; Bodenkarte bei Darby 95 u. L. F. Chitty-C. Fox, The Personality of Britain (Lond. 1932). West- u. Ostseite, Gebirge u. Lowlands stehen kulturell meist im Gegensatz.

A. Geschichte Britanniens. 1. Frühzeit. Die Westseite gehört seit der Steinzeit dem westeuropäischen Kulturbereich der Megalithiker (Dolmen, Steinkreise) an, die Ostseite seit 1700 den Schnurzonenbecherleuten (Verbreitungskarten: Darby 6f). Ihren Erben eignet die älteste Bezeichnung der Insel als Albion, die in zT. sagenhaften Vorstellungen vom Zinnland (R. Hennig: Saec 3 [1952] 56/69) zu Karthagern u. Griechen gelangt (Himilco: Avien. ora marit. 108f; PW 3,859; E. Ekwall: Ant 4 [1930] 149/56). Nur die Gebiete d u. e erfahren seit 800 oder 600 vC. Überschichtung durch die Kelten der frühen u. mittleren Eisenzeit (Ebert, RL 4, 553/9; Hubert 1, 232/73). Sie sind die Träger des Namens Britanni, eines intensiven Ackerbaues u. der Höhenburgen (Ekwall aO.; V. G. Childe, Prehistoric Communities of the British Isles [Lond. 1940]; dazu E. C. Curwen: Ant 15[1941] 205f). Unter Verdrängung dieser Kelten nach W u. N wird wiederum nur der SO gegen 75 vC. vom germanisch-keltischen Mischvolk der Belger, Trägern der jüngeren eisenzeitlichen Kultur mit Radpflug, Einzelhöfen u. niedrig gelegenen Stammesburgen, besiedelt u. dadurch die Verbindung Europas mit den Zinngebieten u. die Kenntnis des Binnenlandes unterbrochen (Förster 115f. 128f.). Während die erste Entdeckung B.s für die griech. Welt durch Pytheas aus Marseille vor 330 nur dem Zinnhandelsweg zur Westküste u. dieser nach N gefolgt war u. auch weiterhin Veneter-Schiffe (Caes. b. g. 3, 8; Strabo 4, 194) von der Bretagne aus ebenfalls den W erreichten u. hellenistische Geographie Odysseus' Fahrten im N ansiedelte (Strabo 3, 158; Solin. 1, 22), verband die belgische Einwanderung den SO der französisch-belgischen Küste. Der Suessionen-Häuptling Divitiacus beherrschte um 70 beide Küsten (Caes. b. g. 2, 4). Dem Weg der Belger folgte die Verbreitung der Münzprägung (G. C. Brooke: NumChron 5, 13 [1933] 88/138; Ant 7 [1933] 268/89), ferner die Tätigkeit gallischer Kaufleute (Strabo 4, 200; Caes. b. g. 4, 20); schließlich Caesars Vorstöße 55 u. 54, die die Ethnographie des britischen Keltentums der antiken Welt erschlossen (PW 3, 864/6;

CAH 11, 790/2; zur ältesten Darstellung PW 2, 2555f; Caesars Urheberschaft am jedenfalls kaum jüngeren Exkurs b. g. 5, 12/4 ist umstritten; dafür: K. Barwick: Philol Suppl 31, 2 [1938] 3/35; dagegen: A. Klotz: Mnemos 3, 9 [1941] 222/4). Dasselbe Gebiet betraf die Landnahme weiterer belgischer Atrebaten unter Commius um 50 vC. westlich von Windsor u. der erste röm. Kultureinfluß, der besonders für Essex bezeugt ist (über lat. Inschriften u. rex-Titel auf Münzen D. Allen: Arch 90 [1944] 1/46 mit Verbreitungskarte u. Stammesabgrenzung; über lat. Graffiti auf Terra sigillata in Colchester Hawkes-Hull, Camulodunum: RepSocAntLond 14, 1 [Oxf. 1947] 284f). Die bis dahin erworbene Kenntnis von B. faßt Strabo 4, 5, 199/201 zusammen (Analyse bei Barwick aO. 16/25).

2. B. unter röm. Herrschaft. Obwohl Augustus trotz mehrfacher Ankündigungen (Widerhall bei Hor. u. Verg.) Caesars Eroberungsvorstoß nicht fortsetzt, suchen weiterhin belgische Fürsten in dynastischen Streitigkeiten Schutz bei Rom u. bereiten nach Caligulas Demonstration an der Kanalküste 40 nC. die Besetzung des Belger-Gebiets im SO (Landschafte) im Feldzug 43 vor, an dem auch Vespasian teilnimmt (betont Flav. Jos. bell. Jud. 3, 1, 2; auch 2, 16, 4 mit Überschätzung des orbis B.; vgl. C. E. Stevens: Crawford-Festschr. 332/44; Collingwood-M. 76/88; CAH 10, 676/8. 795/9). Der Hauptort der Trinovanten, Camulodunum-Colchester, wird, mit leichter Verschiebung des Siedlungsplatzes, Sitz des Statthalters u. des Kaiserkultes; nach Unterwerfung auch der nördl. Nachbarn (Iceni) ist die natürliche Grenze der Landschaft e erreicht, der als Grenzstraße u. mit Kastellen besetzter Limes der ältesten Provinz der heutige Fosse-Way folgt (Collingwood: JRS 14 [1924] 252/6). Die kulturelle Romanisierung der belgischen civitates wird intensiviert; ihre Hauptorte nehmen röm. Siedlungsform u. -lage an; ihre Häuptlinge werden legati Augusti (CIL 7, 11). Aber der Gefährdung durch Angriffe angrenzender Bergstämme (in d u. f), die schließlich als Protest gegen röm. Geldwirtschaft die Ikener-Erhebung unter Königin Boudica vJ. 61 mit der Zerstörung von Colchester auslösten, konnten nicht die Demonstrations-Expeditionen der ersten Statthalter wehren, sondern erst die bis nach Schottland führenden Feldzüge des C. Julius Agricola (beschrieben in Tacitus' Biographie dieses seines Schwiegervaters, mit ethnographischer Schilderung c. 10/3; G. Macdonald, Roman Wall in Scotland² [Oxf. 1934]; ergänzt durch neue Forschungen, zT. mit Luftaufnahmen durch O. G. S. Crawford, Topography of Roman Scotland [Cambr. 1949]). Etwa 20 Jahre wurde die schmalste Stelle zwischen Clyde u. Forth abgeriegelt u. der Übergang zum Tay-Tal besetzt gehalten (nur die dortigen Gegner im Gebiet a heißen fortan noch Caledonii). Gegen neue Unruhen wird, provincia recuperata', 122 der Norden durch den Hadrians-Limes zwischen Carlisle u. Newcastle, von 145 bis 181 auch noch durch das Vorwerk des Antoninus-Pius-Walls an Agricolas Riegel abgesperrt, ab 207 von einzelnen Forts im Niederland zwischen beiden aus kontrolliert, während die Stämme dieses Zwischengebiets in ein Klientelverhältnis treten (Colling w.-M. 120/54; J. A. Richmond, I limites Romani nella Britannia: Quaderni dell'impero 2, 9 [1938]; Collingwood-Bruce, Handbook to the Roman Wall¹⁰ [Lond. 1947/51]; C. E. Stevens: ArchAel 4, 26 [1948] 1/46; 29 [1951] 221/38; J. A. Richmond: Ant 14 [1940] 292/300). Seit Hadrian bildete das Hinterland dieser Grenzbefestigungen (im O bis zum Humber, dann Tees) ebenso ein Militärgebiet wie Wales, mit Militärstraßen u. Kastellen an wichtigen Schnitt-, Paß- u. Furtstellen, aber ohne Zivilsiedlungen. Nur an der Ostgrenze von Wales (Landschaft b) u. im Ouse-Tal (f), hier seit 145 als colonia Eburacum, entwickelten sich Siedlungen röm. Gepräges bei den Truppenlagern. Aus Legions-Standorten in Veteranensiedlungen, coloniae, umgewandelt, vermitteln Glevum-Gloucester u. Lindum-Lincoln zu den Städten hinter dem Fosse-Way, unter denen Camulodunum 51 als einzige Römersiedlung (colonia) geworden war (J. A. Richmond: ArchJourn 103 [1946] 57/84). Die Gebiete b, d u. f, dieses seit 145 u. erst recht seit dem Aufenthalt des Kaisers Septimius Severus in einer domus Palatina in York, scheiden sich fortan von dem Gebiet der coloniae u. dem der romanisierten belgischen civitates, das als Zivilgebiet zusammengefaßt werden kann (Karte bei Haverfield, Rom. 25; Darby 35, irrig betr. Severn-Tal). Wie die Gebirgslandschaften a u. c (mit Isca-Exeter als röm. Grenzpunkt) außerhalb der röm. Besatzungszone bleiben, so bleiben die gebirgigen Gegenden von Wales u. Nordengland (Penninen-Kette) u. die Midlands wie die von ihnen eingeschlossenen Niederungsgebiete (als Kerngebiete der hier bezeugten Stämme der Demetae, Ordovici, Degeangli oder Decangi, der Cornovii u. Coritani) außerhalb der von der Romanisierung erfaßten ‚Civil Zone' mit ihren besseren Anbau-Bedingungen. Die Verbreitung der röm. Villenkultur, die im SO nur Waldland aus-

spart, deckt sich mit der Abgrenzung dieser Zone, ebenso die der städtischen Siedlungen römischen Gepräges (Karte bei Collingwood-M. T. 1 u. Map of Rom. Brit.). Als die Glanzzeit des 2. Jhs. mit dem Abzug der Grenztruppen u. dem dadurch ausgelösten Durchbruch der Caledonier durch den Limes beendet wird, zieht Septimius Severus bei der Erneuerung des Hadrians-Limes die Konsequenz aus dieser verschiedenen kulturellen Entwicklung: das Militärgebiet (b, d) wird provincia Britannia superior mit den Legionslagern Isca-Caerleon u. Deva-Chester sowie mit den Besatzungen des Limes, das Zivilgebiet wird B. inferior mit Lincoln, London u. Eburacum-York, dem Legionslager im Übergangsgebiet (Collingwood-M. 154/60; CAH 12, 36/41; Home 272). Unter den Severern u. Gordian werden die militärischen Anlagen verstärkt (die Legionslager haben schon seit 100 Steinmauern). Die Zugehörigkeit B.s zu den gallischen Teilreichen hat auf seine Geschichte keinen Einfluß. Erst die Verstärkung der classis Britannica gegen Piraten (Sachsen seit 287: Eutrop. 9, 21f) schafft die Voraussetzung für die Erhebung eines Gegenkaisers in B. selbst, des Carausius (286/93), dann, bis zur Rückeroberung durch Constantius Chlorus 295, seines Ministers Allectus. Die Schwächung der Reichsmacht nützen die seit etwa 250 von Irland ins Gebiet a einwandernden Schotten aus, die die älteren dortigen Stämme zu Angriffen mitreißen, die seit 306 (mit ihnen zusammen?) als Picti erwähnt werden (PW 2A, 838/46; 20, 1198/1203). Ein Neubau der Limesforts u. der meisten Stadtmauern, die Sicherung der Südküste gegen die Piraterie von Franken u. Sachsen durch die Fortreihe des Litus Saxonicum bei den Häfen sowie die Errichtung neuer Festungen (Cardiff statt Caerleon) gegen Irland befestigen noch einmal die röm. Herrschaft (Collingw.-M. 277f; Collingwood, Arch. 48/55; Ch. G. Starr: AmJournPhil 64 [1943] 56/70). In der Reichsreform des Diocletian wird B. dioecesis mit den Provinzen Britannia prima (Hauptort Corinium-Cirencester), B. secunda, Maxima Caesariensis u. Flavia Caesariensis unbekannter Lage. York, 297/306 Residenz des Caesars Constantius, wird Sitz des Befehlshabers der Feldarmee, des dux Britanniarum, neben dem ein comes litoris Saxonici steht. Chronologische Übersicht über die röm. Geschichte von B. bei Frank 3/5 u. Home 273/84; Darstellung bei Collingwood-M.

3. B. u. das Römerreich. Aus B. sind weder Senatoren noch equites oder Generale (kaum centuriones, so Dessau: JRS 2 [1912] 12), weder Künstler noch Schriftsteller oder Dichter hervorgegangen (auch metrische Grabinschriften sind spärlich). Die wirtschaftliche Bedeutung von B. war geringer als zu Caesars Zeit erwartet: der Zinnabbau ist in Cornwall bis zum 3. Jh. kaum mehr nachweisbar; es gibt nur wenig Goldexport u. Eisengewinnung; der Kohlenabbau erfolgt nur für den Eigenbedarf der Provinz (auch der Eingeborenen-Siedlungen); dagegen bleibt Bleiförderung u. -export von größter Bedeutung u. ist offenbar (neben den Edelmetallen: Tac. agr. 12) eines der Motive der Eroberung u. ihrer Ausweitung (Frank 42/5; Fundkarten bei Darby 69. 74; Collingw.-M. 230/4 u. Karte 3). Etwa seit Hadrian können die Truppenbedürfnisse, bis auf Öl u. vielleicht Wein, in B. selbst befriedigt werden; daher geht der röm. Import zurück; bei der Stärke der röm. Besatzung (gegen 50000 Mann) ein wichtiges Zeugnis für die Fruchtbarkeit u. die gewerbliche Entwicklung des Landes (Collingw.-M. 226/46; Belege meist bei Frank 88/118). In der Keramik trat neben die eingeführte Terra sigillata aus Italien u. Gallien zunehmend die einheimische Castor- u. New-Forest-Ware (Collingwood, Arch. 200/42). Erst recht zeigen Metallarbeiten den Einfluß einheimischer Handwerkstradition (vor allem Fibeln: ebd. 243/60). Dasselbe gilt, mit Zunahme in der Spätzeit, von den Grab- u. Votivreliefs, vielleicht sogar von den Fußboden-Mosaiken der Villen (Kendrick, Art 17/46). Erst recht setzt sich das Keltentum in der Architektur durch in Viereck- u. Rundtempeln; nur in Bath u. Colchester, also in der ersten Hauptstadt u. im bevorzugten Badeort, finden sich Podiumtempel röm. Art (Collingwood, Arch. 137/43). Das Vorbild röm. Stadtkultur boten die vier Veteranensiedlungen (coloniae) zuerst für Verulamium (daher einziges municipium in B.), wohl 50000 Einwohner, dann für die Hauptorte der einheimischen civitates, die, als civitas oder res publica bezeichnet, in der Nachbarschaft der vorrömischen Mittelpunkte entstehen (JRS 14 [1924] 244; 28 [1938] 205). Neben ihnen steht, im Schnittpunkt der Römerstraßen gelegen, früh wohl auch als Sitz der Finanzverwaltung des procurator, vielleicht seit 61 auch des Provinzial-Landtags, aufblühend als vicus, Londinium (Lit. zu den Städten bei Darby 84/6; zu London Home; zu Verulamium Wheeler [Lond. 1938], danach Ant 12 [1938] 16/25. 210/7; 15 [1941] 113/24; R. M. Richardson: Arch 90 [1944] 81/126). Nach röm. Muster mit rechtwinklig sich schneidenden Straßen angelegt, zeigen diese Städte bei lockerer Bauweise u. Verwendung

einheimischer Hausformen nur eine röm. Kulturfassade (Collingwood, Arch. 107/12; A. Fox: Ant 22 [1948] 172/8). Ihr Mauerring ist oft zu weit; das am besten ausgegrabene Calleva Atrebatum-Silchester hat 0,4 ha, Viroconium-Wroxeter 0,68 ha, Cirencester 0,96 ha, Verulamium 0,8 ha, London 1,32 ha. Öffentliche Gebäude werden vor Hadrian aus unzulänglichen eigenen Mitteln, seit Hadrian aus kaiserlichen Stiftungen errichtet: Forum mit Basilika sowie Thermen, dann auch Amphitheater; in Verulam auch ein Theater u. die ersten Steinmauern nach Hadrians Besuch 122. Römische Bildungselemente, von der Schreibkunst angefangen bis zur Rhetorik (Tac. Agr. 21) wurden von den Städten aus nur unter den Wohlhabenden verbreitet (Frank 65/70). Stadt- u. Landbewohner, zusammen wohl auf 4/500000 zu schätzen (Darby 78; Collingwood-M. 180), waren gleicher Abstammung, nur anfangs durch den Grad der Romanisierung unterschieden (Haverfield, Rom.; anders Frank 67). Güter der röm. Zivilisation drangen bis in die nach keltischer Art in Umwallungen angelegten, aus Rundhütten bestehenden Eingeborenen-Dörfer, die sich außer im Gebirgsgebiet vor allem in großen, vielleicht kaiserlichen Domänen in der Ebene von Salisbury finden (Native Settlements: Collingwood, Arch. 152/61). Den Bewohnern der vornehmen Stadthäuser des 2. Jh. gehörten schon im 1. Jh. u. vorher Landgüter, villae, deren Herrenhäuser, im keltischen Stil errichtet, vielerorts zumeist jedoch nur im Bauzustand des 3. u. 4. Jh., freigelegt worden sind (Collingwood, Arch. 113/36; Frank 70/87). Wie überall im Römerreich haben sich auch in B. die romanisierten Grundherren wieder aufs Land zurückgezogen (Verbreitung der villae: Map of Rom. Br. u. bei Collingw.-M. Karte 1); im 3. Jh. werden diese villae geradezu Zentren der Romanisierung, während die Städte, stärker freilich nur bis 287, verfallen (Collingw.-M. 202/7); doch hat die Romanisierung nie ganz B. erfaßt (Skepsis bei Harnack, Miss. 885; Kahrstedt 155; Frank 65/70). Für die Zusammensetzung der Bevölkerung ergeben Städte u. Villen nur die Fortexistenz des Keltentums (doch ohne starke Spuren im Namensgut mangels Zeugnissen). Griechische Händler sind außer in London (Home 194) bei der Truppe am Limes bezeugt (Epigramm von Brough: IG 14, 2550; Graffiti: JRS 29 [1939] 227; 33 [1943] 81; 36 [1946] 148; Richmond 99) mittelbar vielleicht auch durch die Goldringe mit griech. Inschriften nachzuweisen. Ein griech. Arzt erscheint in Chester (IG 14, 2547), ein anderer Grieche in Lincoln (CIL 7, 190). Von Juden ist ein Silberschmied Isaak erst im 4. Jh. bezeugt, aber im 3. Jh. der Name eines Märtyrers (unten C 1) Aaron (Hinweis bei Collingw.-M. 270). Nur als Bezeichnung des Endes der Welt erscheint B. als Wohnort von Juden bei Hieron. comm. in Seph. 2, 2, 8; Amos 3, 8, 11; Jes. 18, 66, 20 (G. Kittel: Forschungen z. Judenfrage 5 [1941] 304); erst im MA ist die Bezeichnung alter Bauten als jüdisch (Roth: Ant 25 [1951] 66/76), erst im 19. Jh. die Annahme einer jüdisch-englischen Verwandtschaft über die Gleichung B. = Kimmerier-Land aufgekommen (G. Schlichting: Forschungen z. Judenfrage 6 [1941] 73ff). Abgesehen von den Veteranen in den coloniae, zu denen früh auch Einheimische als incolae traten, hat es ‚Römer' nur in der höheren Verwaltung u. im Heer gegeben, das sich aus den gallischen, germanischen u. Donauprovinzen ergänzte, in den auxilia auch Germanen u. Thraker sowie Syrer, später aber trotz der Benennung nach den Genannten auch Landeseinwohner umschloß, während anderseits Britones an den Odenwald-Limes versetzt wurden (Sammlung der Zeugnisse für das Heer steht bevor). Mit den röm. Beamten kamen ihre Sklaven ins Land u. konnten als Freigelassene hier bleiben (zB. ein Afrikaner EphEp 7 [1892] 1002; JRS 2 [1912] Tf. 6). Heiraten der Soldaten mit britischen Frauen werden nicht selten gewesen sein (zB. eines Palmyreners: EphEp 4 [1891] 718a). So ergab sich im Militärgebiet ein für die Religionsgeschichte (unten B 1) bedeutsames Völkergemisch, im Zivilgebiet ein starkes Überwiegen des keltischen Elements neben dem röm. Beamtentum, mit fremdem Zustrom nur in London. Schließlich siedelt Kaiser Probus eine Schar von Vandalen u. Burgunden in B. an (Zosim. 1, 68, 3). — Die Lage am Rande der röm. Welt verhinderte eine intensive geographische Erkundung (Anfänge: Plut. def. or. 18; Richmond: Ant 14 [1940] 193f). Die geographische Literatur gibt daher die alten Schilderungen weiter (J. O. Thomson, History of Ancient Geography [Cambr. 1948] 234/7). Ptolem. 2, 3 lokalisiert die durch Agricolas Züge bekannt gewordenen Orte u. Stämme, läßt aber wegen des alten Ansatzes von Thule Schottland nach O streichen (Rekonstruktion bei Thomson 236). Unter Septimius Severus mußte die Inselnatur von B. angeblich von Sammonicus neu erwiesen werden. Von Christen gedenkt zuerst Min. Fel. 18 der Landesnatur von B. — Der röm. Praxis dienten die Itinerare, die, in spätantiker Fassung erhalten, auch für die Tabula Peutingeriana u. den Geographus Ravennas ver-

wendet sind (Kommentar Crawford-Richmond: Arch. 93 [1949] 1/50 mit Bild des B.-Fragments der Tab.). Sie beschreiben das Netz der Römerstraßen, das sich den natürlichen Gegebenheiten anpaßte u. noch heute mehr oder weniger deutlich ist (kartiert Map of Rom. Brit.; danach Collingw.-M. Karte 1). Die Identifizierung der kleinen Siedlungen röm. Gepräges (vici) beruht zumeist auf den Itinerarien, selten auf Inschriftfunden (Petuaria: JRS 28 [1938] 199). Wie die unbenennbaren Siedlungsplätze sind sie eingetragen auf der Map of Rom. B.; zuzufügen ist Great Casterton nördl. Durobrivae-Water Newton (Ph. Corder, Roman Town at Gr. C. [Nottingh. 1951]; die Karte in CIL 7 u. in den meisten Atlanten ist überholt). — Unabhängig von der Entwicklung des röm. Gebiets verlief die des Gebiets a im Norden; hier bleibt der Siedlungstyp der Eisenzeit bis ins 7. Jh. nC. erhalten (Richmond: ArchAel 4, 20 [1942] 129); auch die bei Caes. b. g. 4, 33; 5, 14; 6, 16 geschilderten Bräuche des Wagenkampfes, der Menschenopfer u. des Weiberkommunismus behaupten sich hier (dazu J. Weisweiler: Ztschr. Celt. Phil. 21 [1939] 205/79). So erwähnt sie bei den nach E. R. Townsend: Ant 25 (1951) 123 hier wohnenden Attecotti Hieron. adv. Jov. 2, 7; ep. 69 (Fontes Rel.Celt. 2, 116 Zwicker; bezweifelt von Thomson aO. 357). Nur das Einfallstor im SO mit dem Handelsplatz Traprain Law unterhielt Beziehungen zum Gebiet südlich des Limes u. nahm röm. Ware ebenso auf wie die Insel Anglesey im SW (Haverfield, Rom. 46f).

4. Spätzeit der Römerherrschaft. Mit Constantins Eingreifen in die Reichspolitik von B. aus (307) verschwindet B. fast ganz aus der Geschichte (Zeugnisse bei Foord). Kaiser Constans stärkt 342 die Abwehrfront in B. durch Duldung der Ansiedlung irischer Gruppen in Wales u. Begünstigung von Clientelstaaten am Limes (trotz H. Blair: ArchAel 4, 25 [1947] 22f). Julian muß 360 von Paris aus eine Feldarmee zur Abwehr von Picti u. Scotti entsenden (damals ist noch Getreide-Ausfuhr aus B. möglich: Zosim. 3, 5, 2). Ihrem Abzug folgen neue Einfälle 364 u. 367. Nahezu alle Villen werden in diesem Pictenkrieg, wohl auch durch das Entstehen von Räuberbanden, zerstört (Coll.-M. 302). Die röm. Befehlshaber fallen, London muß durch Theodosius 368 entsetzt werden (es trägt damals den Namen Augusta: Home 104). Diese Ereignisse bedeuten die stärkste Erschütterung der wie überall bereits in der Entwicklung zur Spätantike verarmten röm. Stadtkultur auch in ihrer bescheidenen Ausprägung in B. (jetzt ablesbar in Verulam). Noch einmal wird der Limes, doch ohne Kastelle, besetzt (Amm. 28, 3), Alamannen werden angesiedelt (Amm. 29, 4). An der Küste im NO u. W werden Signaltürme zur Kontrolle sächs., fränk. u. irischer Landungsversuche angelegt (Collingwood, Arch. 60f). Über die Neuanlage von Heiligtümern unten C 2. In die militärische Organisation der Zeit gibt die Not.dign. Einblick, die zum Status von vor 367 nur Ergänzungen, aber keine Streichungen notiert (Abschluß der Diskussion darüber seit J. B. Bury: JRS 10 [1920] 146/53 bei C. E. Stevens: A ch-Journ 97 [1940] 125/59). Seit 369 ist eine 5. Provinz Valentia belegt, ihre Lage aber unsicher; sie ist gewiß nicht nördl. des Limes, möglicherweise in Wales zu suchen (Coll.-M. 286). Die Erhebung des Magnus Maximus (des Maxen Wledig der kelt. Sage) zum Gegenkaiser 383 u. der Aufbruch der Truppen von B. gegen Gratian gibt B. neuen Einfällen von Picti u. Scotti preis. Seit dieser Zeit gibt es nach dem Zeugnis der Münzen keine Truppen mehr am Limes (Collingw.-M. 288; Sutherland 93); der Clientelstamm der Votadini wird frühestens damals teilweise nach Wales verpflanzt (H. A. Hogg: Crawford-Festschr. 200/20). Ab 395 sind die Signaltürme zerstört. Nur Richborough an der Themse-Mündung (RepSocAntLond 6. 7. 10) hat noch eine starke Besatzung; wie lange das hängt von der Datierung der lokalen Prägung von minimi-Münzen ab, die hier in großer Menge gefunden sind; es sind zerkleinerte Reichsmünzen die dem Geldmangel nach Aufhören der Zufuhr von Reichsmünzen ab 395 abhelfen sollten (Sutherland 98. 104; zuletzt NumChron 6, 9 [1949] 244/6). Richborough ist sicher Ausgangspunkt der erfolgreichen Demonstrations-Feldzüge Stilichos 399 u. 400, die Claudian verherrlichte, aber seine Truppen werden 401 zum Gotenkrieg abgerufen (c. 26, 416 ff). Die Erhebung der Gegenkaiser Marcus, Gratianus, Constantinus entblößt B., die provincia fertilis tyrannorum (Hieron. ep. 133), weiterer Truppen u. läßt die letzten führerlos zurück. Ein Hilferuf der civitates an Honorius 410 ist unerfüllbar (Zosim. 5, 5, 6): Rom überläßt B. seinem Schicksal, führt es aber in der Not. dign. fort (eine Wiederbesetzung des äußersten SO ist aus den minimi nicht zu erweisen). Von der Anwesenheit röm. Truppen zu scheiden ist das Gefühl der Zugehörigkeit von B. zum Reich, von dem noch 429 Germanus' Entsendung ausgeht wie umgekehrt die Einsetzung eines comes Britanniarum um 420 (Stevens aO. 146/8). Eine röm. Unternehmung unter Kaiser Avitus 455 usque ad Britannos Caledo-

nios ist aus Sidon. Apoll. c. 7, 88ff (MG A.A. 8, 205) nicht zu entnehmen. — Noch einmal findet sich eine Beschreibung von B. bei Oros. 1, 2, 36 (wörtlich übernommen von PsAethic. cosmogr.: GLM 98 Riese); an sie lehnt sich auch die bei Isidor. et. 14, 6, 2f an. Eine späte Städteliste mit 28 Namen ist nur zu erschließen (C. E. Stevens: EnglHistRev 52 [1937] 193ff).

5. Übergangszeit bis zur angelsächs. Landnahme. Sie ist uns außer durch Angaben bei Prosper MG A.A. 9, 472 (für Germanus u. Patrick) nur durch Gildas' De excidio et conquestu Britanniae bekannt (MG A.A. 13, 25/85); Verfasser u. Glaubwürdigkeit sind stark umstritten (A. W. Wade-Evans, Nennius' History of the Britons [Lond. 1938]; Stevens: EnglHistRev 56 [1941] 353/73; P. K. Johnstone: Ant 22 [1948] 38/40; N. L. Myres: Crawford-Festschr. 221/41). In grimmigem Haß gegen seine sächsischen, in priesterlichem Zorn gegen seine kelt.-brit. Zeitgenossen betont Gild. die Kontinuität des Römertums u. des Lateins als nostra lingua bis in seine Zeit (c. 9; vgl. Thurneysen 135f). Dem stehen entgegen St. Patricks geringe Lateinkenntnisse u. kelt. Muttersprache (PW 18, 4, 2235). Doch leben röm. Namengebung, auch bei den Helden des Abwehrkampfes, röm. Titelwesen u. die alten Stammesnamen fort ,Civitas' bezeichnet nicht mehr die Stadtsiedlung u. ihr Territorium, sondern den Stamm. Gildas' tyranni sind wohl Stammeshäuptlinge, die in Rivalität untereinander Jahrhunderte hindurch den Abwehrkampf führen; zu diesem gehört die Anlage von Grenzwällen u. Höhenburgen (E. T. Leeds: Ant Journ 13 [1933] 229f; O'Neil: Ant 19 [1945] 11/9; W. J. Varley: ArchJourn 105 [1948] 41/66). Man schließt sich zusammen um einen dux bellorum, so zuerst um Bischof Germanus v. Auxerre 429 (Vita: MG Mer. 7, 263f) zum Sieg in der ,Halleluja-Schlacht' über Picten u. Sachsen, dann, nach vergeblichem Hilferuf an Aetius 446 (Gild. 20), um Aurelius Ambrosianus u. schließlich um Artorius (Emreis u. Arthur der kelt. Sage; alle diese Gestalten zusammengerückt bei Nennius; Ausgabe m. Komm: F. Lot, Nenn. et l'Hist. Britt. [Paris 1934]; zur Überlieferung Thurneysen 97/137). Röm. Truppen erscheinen dabei nicht mehr. Damit war für das kelt. Nationalgefühl auch das Ende der röm. Fremdherrschaft gegeben. So versteht sich der Ansatz einer Blütezeit bei Gild. 21 (Myres: Crawford-Festschr. 221/41); diese fällt tatsächlich zusammen mit dem Wegfall der röm. Formelemente; das gilt besonders vom Bronzehandwerk mit seiner alten kelt. Tradition, während in der Mosaikkunst nun stärkste Provinzialisierung einsetzt (Kendrick, Art 47/60, bes. Tf. 25). Wie die Dauer dieses Celtic Revival so ist auch jene Blütezeit zeitlich nicht umgrenzbar; in diese fällt auch die Besiedlung der Bretagne von B. aus (,Britannia minor' zuerst Gregor. Tur. h. Fr. 4, 13. 5, 14).

6. Briten u. Angelsachsen auf röm. Boden. Als Epochendatum verzeichnet das Chron. Gall. 126 (MG A.A. 9, 660) unter 442: Britanniae usque ad hoc tempus variis cladibus eventibusque latae in dicionem Saxonum rediguntur (vgl. ebd. 9, 630). Diese Angabe bezieht sich wie das übliche, aus Beda h. e. 1, 23; 2, 14; 5, 2 entnommene Datum 446 offenbar nur auf die erste Landnahme von Sachsen im äußersten Osten. Nach Gild. 23 gehört es noch in die Zeit der kelt. Abwehr der Schotten: ein superbus tyrannus, den erst Beda h. e. 1, 14 in altbrit. Form Vurtigirnus nennt (Lot 63), ruft sie als foederati ins Land. Die Analogie anderer Provinzen des Römerreichs u. der archäologische Befund (zuletzt zusammenfassend Myres: Crawford-Festschrift 221/41) sprechen für die Richtigkeit: in Kent findet sich bei Zuwanderern aus Holland außerhalb der röm. Siedlungen Bestattung nach röm.-christl. Brauch, d. h. das offene Land ist bei Fortbestehen der Städte den Germanen überlassen worden, die dafür den röm. Brauch annahmen. Damit war die Möglichkeit einer Kulturkontinuität, auch der Übernahme altengl. Sprachelemente durch die Kelten, der Übersetzung kelt. Ortsnamen ins Englische gegeben (Förster 697; vgl. schon Zachrisson). Erst ein zweites Stadium bedeutet die bei Gild. 23f behandelte Verdichtung der Ansiedler durch Neuankömmlinge aus ihrer Heimat (Nordseeküste zwischen Elbe- u. Rheinmündung: Collingw.-M. 338f. 345f), die zu einer Verheerung der Siedlungen in B. führt. Nur um Bedas zweites Datum ,zwischen 450 u. 455' (Beda h. e. 1, 15. 5, 24) für Kent in Anspruch nehmen zu können, verwirft Myres Gildas' Zeugnis u. kehrt die Reihenfolge um. Die Diskussion über die Richtung der german. Landnahme hat dies zweite Stadium aufgezeigt (Ant 16 [1942] 51/63. 177/80. 330/41; 17 [1943] 91/3). Erst jetzt setzt sich, vor allem im Ansiedlungsgebiet der Angeln, die german. Leichenverbrennung durch. Solche Gräber, zT. sehr früher Stufe, liegen in oder nahe bei röm. Nekropolen u. besagen dann, daß diese neuen Zuwanderer sich nicht neben die röm. Städte gesetzt haben, sondern in sie (was H. Blair: ArchAel 4, 25 [1947] 38/43 irrig als Verhalten von foederati deutet). Es ist also Bewohnerwechsel oder teilweise Verdrängung erfolgt, während im übrigen Dörfer, meist auf

Neuland, die Villen- u. Dorfkultur der Römerzeit ablösen (Lennard 57f). Das Gebiet der germ. Landnahme wird beschränkt durch brit. Gegenschläge, vor allem durch die Schlacht am Mons Badonius zwischen 493 u. 518 (nach Brentnall: Ant 15 [1941] 33/40 bei Badbury Camp). Erst in der 2. Hälfte des 6. Jh. gewinnen die Germanen Wessex über Dorchester hinaus, Nord-Mercia u. Bernicia. Die Geschichte der Landnahme ist also jeweils für die einzelne Landschaft gesondert darzustellen (Coll.-M. 383/424). So ist nur ein Teil der röm. Zivilzone sogleich an die Germanen verlorengegangen; westlich des verlorenen Gebiets hat sich eine Pufferzone gebildet. Da jedoch Träger der Abwehr die Kelten des wenig romanisierten Militär-Gebietes sind, bedeutet ihr Erfolg nicht durchwegs eine Sicherung der Kulturkontinuität (zum Problem Coll.-M. 425/51; Ganshof: RevBelge 20 [1941] 172/7; Lennard). Das Fehlen kelt. Ware im kelt. Gebiet erschwert das Urteil sehr. In Kent stammt spätantikes Gut aus rheinischem Import (Lennard), so ein Diatret-Glas aus der Gegend von Canterbury (R. E. Jessup: AntJourn 26 [1946] 11/21). Der Fortbestand städtischen Lebens ist nicht erweislich, nur der von Siedlungen an der Stätte alter Römerstädte. Gloucester, Cirencester, Bath werden noch 577 als castra genannt (Coll.-M. 458); in Caerwent, der einzigen wirklichen Stadt in Wales, erwähnt die Vita s. Tathiani Ende 5. Jh. noch Stadtmauern (R. E. M. Wheeler, Wales [1925] 253); hier ist tatsächlich auch eine Goldmünze von 454 gefunden worden. Es wird auch ein Unterschied zu machen sein zwischen dem eigentlichen Militärgebiet u. der gegen die Angelsachsen behaupteten Zwischenzone; für diese aber bedeutete gerade diese Lage eine Gefährdung; für sie konnte daher auch Gildas' Feststellung über die Städte in B. gelten: desertae dirutaeque squalent (c. 26). Die Liste von Kastellen bei Nennius hat aus der röm. Periode nur die Zahl 28 u. die Namen von Luguvallium-Carlisle, Londinium-London, Legio-Chester, Uriconium-Wroxeter, Segontium-Carnarvon, Venta-Caerwent u. Winchester, Legio-Caerleon, York bewahrt (Lot 103/6; K. Jackson: Ant 12 [1938] 44/55). Latein. Kulturelemente wie Lehnwörter können eher aus Frankreich als aus der ehemaligen Zivilzone ins ehemalige Militärgebiet eingeführt sein, u. zwar im Zusammenhang mit dessen Christianisierung (unten C 3; vgl. Lot). Im germanisch gewordenen Gebiet ist eine Kontinuität der spätröm. Kultur nicht erweislich (die der keltischen in abgelegenen Gebieten bezeugt: Lennard 66f). In Anglia u. Northumberland liegen germanische Dörfer über den Römerstädten. Der Verfall der Städte kann schon vor der Landnahme erfolgt sein; ihre Aufgabe ist im SO nach der Ansiedlung der foederati vielleicht durch Abwanderung der Bevölkerung in die sächs. Dörfer erfolgt, da Zerstörungsspuren fehlen. Das gilt für London, Verulam, Colchester, Chichester, Winchester, Silchester (Myres: Ant 16 [1942] 338ff; Crawford-Festschr. 221/41). Vor allem ist eine Siedlungskontinuität in London nach der letzten Erwähnung 457 aus der Erhaltung des Ortsnamens nicht nachweisbar (Coll.-M. 437f; Home 129f; anders R. E. M. Wheeler, London and the Saxons [Lond. 1935]). Bei der geringen Bedeutung des Christentums in B. (unten C 3) kommt dieses als Träger der Kontinuität nicht in Frage (gegen Prümm, Hdb. 726). Erst das Wissen der päpstlichen Kanzlei unter Gregor I von den alten Sitzen der Bischöfe in B. hat London wiedererstehen lassen (mit einem neuen örtlichen Mittelpunkt [Lennard 51]); dagegen mißglückte zunächst die Erneuerung in York. Mit Recht formuliert Lennard 73: ‚Anglo-Saxon England owed the fertilization of her culture to Gregory the Great rather than to Claudius.' — Für die Mittelmeerwelt war B. seit der Ankunft der Sachsen verschollen. Procop. bell. G. 4, 20, 7f weiß von ihm außer dem Namen der Eroberervölker nur eine keltische Sage zu erzählen, in der es mit der Toteninsel der Kelten verschmilzt.

B. Heidnische Religion. Den Grundstock bildet die keltische Religion der vorrömischen Zeit; doch fehlen alle Spuren von Hochgottheiten (Haverfield, Rom. 69). Der Druidismus, der nach Caes. b. g. 6, 13 hier seine Heimat hatte (umgekehrt Plin. 30, 13) u. sich hier am längsten erhielt (auf Mona 62 bezeugt: Tac. ann. 14, 30), wurde von den Römern hier wie überall unterdrückt. Doch geht die Kennzeichnung der röm. Eroberung als eines Religionskrieges gegen den Einfluß der Druiden B.s auf Gallien zu weit (Mommsen, RG 5, 96. 158), ebenso die ausschließliche Betonung des humanen Motivs der Bekämpfung der keltischen Menschenopfer (H. Last: JRS 39 [1949] 1/5). Mit einem Fortleben der keltischen Religion ist nicht nur in Schottland (oben A 3) zu rechnen; denn Gild. 4 sind romanisierte Kultbilder noch unbekannt (simulacra rigentia torvis vultibus); britische Sagengestalten bewahren die Erinnerung an alte keltische Gottheiten. Keltischen Dämonen- u. Heroenkult bezeugt schon Plut. def. or. 18 (Fontes rel. Celt. 1, 65 Zwicker). Zum Ganzen vgl. *Religion, keltische.

1. Einheimische Kulte. Lokalkulte für ortsgebundene keltische Gottheiten finden sich überall im Militär- wie im Zivilgebiet (oben A 2), im letzteren anfangs zumeist außerhalb der städtischen Siedlungen (zu Heiligtümern an den Fora: A. Fox: Ant 22 [1948] 174; R. G. Goodchild: Ant 20 [1946] 68/90). Nur im Zivilgebiet finden sich kelt. Vierecktempel, in Stanway bei Colchester einmal nach kelt. Brauch auch mit einem Kulttheater verbunden (JRS 40 [1950] 108; zur Verbreitung Collingwood-M. Karte 4; zur Typologie Collingwood, Arch. 138/40). Vielleicht nichtkeltische Sonderformen sind: ein Apsidalbau am Limes in Corbridge (Collingwood, Arch. 139f); das Rechteck von 7 Tempeln ebenda (Richmond: ArchAel 4, 21 [1943] 149/214); das Tempel-Rechteck für Antenociticus u. Anociticus bei Benwell (F. G. Simpson-J. A. Richmond: ArchAel 4, 19 [1941] 37/43); das Rechteck für Vinotonus bei Bowes neben einem Rundbau (JRS 38 [1948] 86; vorbelg. Tradition nach Stevens: Oxoniensia 5 [1940] 166). Tempellose Heiligtümer besitzen die auf einem Votivrelief dargestellte Quellgöttin Coventina am Limes (PW 4, 1678f), die Andraste der Trinovanten im SO (Cass. Dio 62, 6), ursprünglich wohl auch der Jägergott Nodens (Nuada, dann Lear der kelt. Mythologie) bei Caerwent in Wales (PW 17, 801f) u. die Dea Sulis bei den warmen Quellen von Aquae-Bath (Frank 57). Das Heiligtum der Dea Sulis (auch bei Solin. 22, 10 gemeint) erhielt schon im 1. Jh. einen röm. Podiumtempel, wurde aber meist von Angehörigen der niederen Schichten besucht (PW 4A, 723f). Zeugnisse für Heiligtümer gesammelt bei Frank 57. Ein Hortfund von Kultgegenständen: JRS 13 [1923] 91/109; PW Suppl. 7, 220/2. — Da im Zivilgebiet Inschriftenfunde seltener sind, fehlen hier die Zeugnisse des kelt. Glaubens, die noch immer undatierbar sind, bis auf die für Juppiter Taranis (PW 6A, 925f; PW Suppl. 7, 220; A. Alföldi: JRS 39 [1949] 21), Mars Alator, Ancasta, Hercules Saegon, Mars Toutates u. Corotiacus (CIL 7, 85, 4. 6; 84; 93a); dazu kommen Mars Medocius (PW 14, 1952) u. Callirius Silvanus (JRS 37 [1947] 178) in Colchester; andere Gottheiten scheinen eingeführt (s. B 2). — Im Übergang zum Militärgebiet erscheint mehrfach der Kult des Contrebis (PW 4, 1163f) u. im ganzen Brigantengebiet der der Brigantia (der Birgit nur ähnlich), deren Verehrung, auch in Gleichsetzung mit Caelestis, zum Ausdruck der Befriedung durch Septimius Severus wird (N. Joliffe: ArchJourn 98 [1941] 36/61). Im Limesebiet selbst u. seinem Hinterland begegnen an mehreren Orten: der jugendliche, als Kitharöde dargestellte Gott Maponus (Heiligtum erwähnt Geogr. Rav. 228: Arch 93 [1949] 39. Heiligtum bei Corstopitum-Corbridge: Richmond 208, aber auch in York: JRS 35 [1945] 18; der ,glänzende Krieger' Belatucadrus in Cumberland (21 Inschriften in PW 14, 1937; zuletzt JRS 17 [1927] 212. 217; 22 [1932] 223); Condates (PW 4, 842; dazu JRS 27 [1937] 246); die Göttin Latis oder Ratis (PW 12, 939); vor allem aber Cocidius, den die hier stehenden Soldaten als Genius valli verehrten (Fanum Cocidi: Geogr. Rav. 155: Arch 93 [1949] 34; neue Denkmäler JRS 12 [1922] 277; 27 [1937] 246; 28 [1938] 203 mit Darstellung auf zwei Silberplatten; zu seinen Aspekten Richmond: ArchAel 4, 14 [1937] 103/9; als Vernostonus Cocidius JRS 31 [1941] 140). Bis ins Vorgelände des Limes greift die Verehrung des Mogons oder Mounos aus (PW 14, 2420f); Verbreitungskarte: Coll.-M. Karte 4; zu anderen Kulten s. Reg. CIL 7, 330f. Im Militärgebiet von Wales erscheint der Heilgott Ocelus Vellaunus (PW 14, 1953f) u. ein Trida (JRS 16 [1926] 242); in Chester Braciaca u. Juppiter Tanarus (CIL 7, 176. 168). — Für die meisten der genannten Gottheiten ist vor allem im Militärgebiet eine interpretatio Romana üblich gewesen, aber nicht regelmäßig bei der Aufnahme der Kulte durch die Truppe in der Heimat ihrer Verehrung durchgeführt worden: Sulis u. Coventina werden mit Minerva, Maponus mit Apollo (JRS 33 [1943] 78; Richmond 200/10), Vinotonus, auch Cocidius einmal, mit Silvanus gleichgesetzt (JRS 36 [1946] 146; 37 [1947] 17; CIL 7, 642); die übrigen männlichen Gottheiten, so auch Cocidius sonst, werden mit Mars, vereinzelt Andescox in Colchester mit Mercurius, Saegon in Silchester u. Magusanus mit Hercules identifiziert (CIL 7, 6. 87. 1090; literar. Bezeugung der interpretatio Andraste-Nike: Dio C. 62, 6). Demgemäß kann ein kelt. Gott gemeint sein, sooft Silvanus, Mercurius u. vor allem Mars ohne Beinamen bezeugt sind. Silvanus ist, meist als Jägergott, im Norden verehrt worden (CIL 7, 451; JRS 36 [1946] 147; 16 [1926] 242; 22 [1932] 224; 29 [1939] 225; 38 [1948] 100). Zu Mercurius, der in B. weit seltener als anderswo mit einer einheimischen Gottheit gleichgesetzt worden ist, vgl. PW 15, 1010; JRS 31 (1941) 140; 32 (1942) 115 Mars ist vor allem, wo er als Fruchtbarkeitsgott erscheint, auf eine kelt. Gottheit zu beziehen (so in Silchester: Arch 61 [1908] 206). Vielleicht den Belgern ist die Verehrung u. bildliche Darstellung von Mercurius neben Rosmertha zuzuschreiben (in Gloucester: Haverfield fig. 27; neu JRS 25 [1935] Taf. 27, 1).

Auch hinter der selten bezeugten Diana wird sich eine kelt. Göttin verbergen (Relief von Nettleton Haverfield fig. 26; ein Tempel von 271 in Caerleon bezeugt: CIL 7, 95; unsicher London: Home 207). Nach Analogie von Sulis gilt das vielleicht auch von Minerva (sicher nicht JRS 11 [1921] 234). Umgekehrt mag die Beliebtheit des Hesione- u. Andromeda-Motivs auf der einheimischen Keramik auf eine interpretatio Celtica zurückgehen (Haverfield 50f).

2. Eingeführte Kulte. Das röm. Element war gering. Sogar für den Kaiserkult gibt es nach der Erwähnung des Claudius-Tempels in Colchester kein Zeugnis (Tac. ann. 14, 31; Sen. apocol. 8; JRS 9 [1919] 146); auch nicht für die Übertragung des Kaiserkults nach London (Home 202f). In der Verbindung mit Numen Augusti oder Victoria ist Mars im Militärgebiet als röm. Soldatengott zu verstehen (PW 14, 1937f; JRS 22 [1932] 223; als Mars Ultor: JRS 34 [1944] 85). Bei Juppiter gilt dasselbe wohl nur in der Verbindung Juppiter O. M. (JRS 26 [1936] 263; JRS 39 [1949] 112; 41 [1951] 141; E. Birley: ArchAel 4, 28 [1950] 132/51); sonst ist an Dolichenus zu denken, wie bei Juno Regina an dessen Partnerin. Singulär sind die in der Eroberungszeit durch den Keltenfürsten Cogidubnus in Chichester vorgenommene Stiftung eines Kultes für Neptun (CIL 7, 11), der Apollo-Tempel der colonia Lincoln (CIL 7, 179) u. Aesculap-Weihungen (IG 14, 2551f). Übrig bleiben Bonus Eventus, Fortuna, Bonum Fatum, Roma (merkwürdig Deus Romulus in Cirencester CIL 7, 74), Genius loci, Victoria, Bellona (York: Scr. hist. Aug. v. Sev. 22), *Θεοὶ τοῦ πραιτωρίου* (IG 14, 2548); ihnen gilt die Verehrung der Truppe (vgl. Richmond). Außerdem ist Sarapis in den offiziellen röm. Kult aufgenommen (Tempelbau eines Legaten in York: CIL 7, 240, weitere Zeugnisse ebd. 296. 298). Die synkretistische Formel ‚sive deo sive deae' findet sich in Newcastle (JRS 17 [1927] 214). Zum antiken Glauben sind auch die Fluchtafeln zu rechnen: Collingwood, Arch. 173f. — Viele Kulte sind aus anderen Teilen des Reichs nach B. eingeführt. Im Zivilgebiet finden sich Gottheiten aus dem Keltengebiet des Festlandes; so Mars Loucetius mit Nemetona in Bath (CIL 7, 36; PW 12, 2150), Mars Lenus in Caerwent u. Chedworth (PW 14, 1949; JRS 39 [1949] 14), ferner Mars Olludius (PW 14, 1954; CIL 7, 73), Riga (Dessau 4582) u. Rigisamus (CIL 7, 61), auch Grannus (CIL 7, 1022) u. die Suleviae (PW 4 A, 726; Prümm, Hdb. 764 gegen Gutenbrunner 195/8). Vom Festland kam auch der Typus der Juppitergigantensäulen als Bildform für eine auch einheimisch-kelt. Vorstellung; Beispiele in Cirencester (EphEp 9 [1903] 997; Haverfield: Arch 69 [1920] 188), Chichester (JRS 26 [1936] 263f Taf. 28) u. sonst (zum Fortleben in keltischen Sagen: PW Suppl. 7, 220/2). — Nur für die Religion des Heeres haben Aussagewert die Weihungen im Militärgebiet. Die Soldaten eignen sich die einheimischen Gottheiten an, verehren aber auch ihre heimatlichen Gottheiten weiter. So erscheinen: der Hercules Magusanus der Bataver (CIL 7, 1090), die Viradectis der Tungrer (CIL 7, 1073; ursprünglich keltisch), Mars Thingsus (EphEp 7 [1892] 1040/1; Dessau 4760; EphEp 3 [1877] 85) u. die Alaisiagae (Gutenbrunner 30/49), ferner Garmangabis (EphEp 9 [1903] 1135), Arevolecia (JRS 17 [1927] 217), Harimella (CIL 7, 1065) u. die Unseni Fersomani (EphEp 9 [1903] 1124), Ricagambeda (CIL 7, 1072). Zu all diesen germ. Gottheiten vgl. Gutenbrunner. Die in verschiedener Namensgestalt belegte Weihung deo veteri oder vhitero oder dis veteribus ist dagegen wohl einheimisch u. von Germanen nur in der Lautgestalt beeinflußt (Coll.-M. 269 m. Verbreitungskarte; zuletzt JRS 22 [1932] 225; 27 [1937] 247; 37 [1947] 179; 38 [1948] 100). Von Germanen mitgebracht, jedoch auch im Zivilgebiet verbreitet, ist der Kult der Matres (als Germanae in London CIL 7, 5), die ausdrücklich als transmarinae, aber auch keltisch als ollototae, d. h. omnium gentium, bezeichnet werden (JRS 22 [1932] 224; die Zeugnisse PW 14, 2241/9; dazu neu JRS 22 [1932] 224; 28 [1938] 204; 29 [1939] 225; 37 [1947] 178; 41 [1951] 141; Relief in London: Home 258; Silberplatten: JRS 19 [1929] Taf. 19; Home 203; Reliefs von Cirencester: JRS 2, [1912] 138/142; zu Herkunft u. Vorstellung Gutenbrunner 116ff; Prümm, Hdb. 756f; PW 16, 950/78). Nur durch das Militär wurden bis tief ins 4. Jh. verehrt Juppiter Dolichenus u. Juno Regina; letztere wurde auch mit Brigantia verschmolzen u. so in einheimischen Glauben überführt (die Zeugnisse bei A. H. Kan, Juppiter Dolich. [Leiden 1943] 128/32; dazu JRS 22 [1932] 229; das älteste hadrianisch CIL 7, 506; zu Caelestis-Brigantia: Richmond 195). Dasselbe gilt für Sol invictus, der schon um 162 in Corbridge begegnet (EphEp 9 [1903] 1112; zur Darstellung Richmond 179). Gleiches gilt aber vor allem für Mithras (Cumont, Textes 2, 160ff; PW 15, 2154; Prümm, Hdb. 726). Das einzige Mithras-Relief in London ist nach seiner Inschrift von einem Veteranen gestiftet (Home 203. 255; JRS 1 [1911] Taf. 24; EphEp 7 [1892]

816). Die einzigen bisher in B. gefundenen sicheren Mithraen liegen am Limes in Carrawburgh (Richmond-Gillam-Birley: ArchAel 4, 29 [1951] 1/93; der 1. u. 2. Bau vor 222, der 3. nach 297) u. in Housesteads (Frank 58). Wie für den Kult des Mithras wird die Anwesenheit östlicher Truppen auch für den Kult der Astarte u. des Hercules Tyrius Anlaß gewesen sein; diesen Kult pflegte, wohl auf Betreiben eines Kultvereins, eine Priesterin (*ἀρχιέρεια*; Corbridge: IG 14, 2553; Richmond 199/203). Dasselbe gilt für das Auftreten griech. Weihungen an Heeresgottheiten (IG 14, 2548; zweisprachige Weihung an Asklepios: CIL 7, 431), aber auch für das lat. Votiv an Dea Panthea, die Kybele entspricht (Richmond 196/9). Dagegen ist die Verehrung ägypt. u. hellenist. Gottheiten im Zivilgebiet auf Händler, die der *θεοί σωτῆρες* in Chester auf einen Arzt (IG 14, 2547) zurückzuführen; sie bleibt darum auf die Hauptorte beschränkt. Kybele hat in Verulamium einen Tempel gehabt (Wheeler, Ver. 119). In London befindet sich ein Laden ad fanum Isidis, d. h. wohl in der Vorstadt (JRS 12 [1922] 283; Home 205f. 259). In London ist auch private Verehrung von Attis, Kybele u. Harpokrates bezeugt (Home 204. 206. 208; JRS 1 [1911] Taf. 24). So sondern sich klar Militär- u. Zivilgebiet voneinander; in letzterem haben die größten Orte mit fremder Zuwanderung eine Sonderstellung. Monographien für diese Extreme bieten Richmond für Corbridge, Home (200/10) für London. Der Befund entspricht der Betonung der Vielfalt der Kulte in B. bei Hieron.-Orig. hom. in Ezech.: 14, 59 L. (Harnack, Miss. 886, 1): quando terra Britanniae ante adventum Christi in unius dei consensit religionem?

C. Christentum. 1. Ausbreitung. Die ältesten Erwähnungen von Christen in B. finden sich bei Tert. adv. Jud. 7; Orig. in Mt. 39, 4, 269f; Eus. dem. 1, 213; 3, 4, 45; Hieron.-Orig. hom. 4 in Ez.: 14, 59 L. Sie sind nicht buchstäblich auszulegen, da sie der antiken Topik folgen, die B. als das eine Ende der Welt faßt (so noch Ven. Fort. v. S. Mart.: MG A. A. 4, 346). Die erste, auch in lokaler Beziehung sichere Überlieferung ist die des Martyriums des Albanus in Verulamium (V. Germ. Antis. 16. 18: MG Mer. 7, 263f; danach die Passio s. Albani; daraus Beda h. e. 1, 17f). Daneben stehen bei Gild. exc. 10 die Märtyrer Julius u. Aaron in Legio d. h. Caerleon. Die Überlieferung hat W. Levison geklärt. Eine severische Verfolgung ist erst sekundär aus der Vita s. Irenaei in die Vita s. Albani gekommen, die Datierung des Martyriums in diokletianische Zeit bei Gild. 11f ist nur dessen Vermutung u. irrig, da die diokletianische Verfolgung B. als Glied des Reichsteils des Constantius nach Eus. v. Const. 1, 16 und Soz. 1, 6 nicht erfaßt hat. Dann bleibt nur die Datierung in die decianische Zeit (250; Levison 344 gegen Harnack, Miss. 886). Für das Jahr 314 ergeben sich christl. Gemeinden in B. aus dem Erscheinen ihrer Bischöfe auf der Synode von Arles u. zw. für York, London u. eine dritte Stadt, deren Name in der Überlieferung verderbt, aber wohl mit Colchester zu identifizieren ist (Zeugnisse: Mansi 2, 466; A. W. Haddan-W. Stubbs, Councils and Ecclesiastical Documents 1 [Oxf. 1869] 7; J. A. Richmond: ArchJourn 103 [1946] 64). In der Mitte des 4. Jh. ist B. kirchlich organisiert. Hilar. Pict. syn. wendet sich 358/9 auch an ‚provinciarum Britannicarum episcopi'. Starke Verbreitung des Arianismus behauptet Gild. 12. Auf der Synode von Rimini 360 erscheinen mehrere Bischöfe aus B., von denen drei zum Ärger ihrer u. der gallischen Kollegen die Reisespesen nicht aufbringen können (Sulp. Sev. 2, 41). Joh. Chrys. c. Jud. et gent. 12 (PG 48, 830) u. hom. Pentec. 1 (nur in der lat. Fassung: PG 51/2, 808) kennt B. als christianisiert, freilich wieder in der Topik der ‚Enden der Welt'. Die allgemeine Beschränkung der christl. Mission auf die städtisch besiedelten Gebiete gilt auch für B. (vgl. Gild. 24). Die Armee u. das Militärgebiet ist zunächst von ihr nicht berührt. Die Intensität der Christianisierung des Zivilgebiets zeigen Kleinfunde mit christl. Aufschriften oder Symbolen, besonders Christogrammen u. Inschriften des Typus ‚vivas in deo'; vereinzelt begegnet auch das Fischsymbol. Hinzukommt ein Beispiel des Sator-Arepo-Quadrats. Die Funde sind behandelt in DACL 2, 1226/9 u. Guide Chr. Ant. 64/6, die Inschriften bei Hübner u. Collingwood, Arch. 176f. Diese Zusammenstellungen sind zu ergänzen durch folgende Angaben: 1) Silberschatz von Mildenhall, vielleicht importierter Besitz eines hohen Beamten oder Offiziers: Kendrick, Treas., bes. Taf. 8c/e (dazu Dohrn 112; die Inschriften: JRS 37 [1947] 181); 2) Zinnbarren von London: Home 213. 3) Zinngeschirr von Appleshaw u. von Welney: Arch. 56 (1898) 9/20; Guide Rom. Br. 83f; JRS 36 (1946) 147. 4) Bleikessel: AntJourn 23 (1943) 155/75. 5) Goldringe: Haverfield, Rom.-Brit. Hampsh. [s. u.] 283f; JRS 39 (19 9) 115. 6) Fischlöffel von Dorchester: AntJourn 2 (1922) 89; Kendrick, Art. 30 7) Mosaik von Frampton: Kendrick ebd. Taf. 21. Auszuscheiden sind die Silbergeräte des Schatzes von Traprain Law in

Schottland u. vielleicht die von Corbridge; ersterer enthält sicher, letzterer wahrscheinlich Beutestücke vom gallischen Festland (A. O. Curle, Treasure of Tr. L. [Glasg. 1923]; JRS 4 [1914] 5; Dohrn 136). Nicht sicher christlich sind die Grabsteine mit Altersangabe ,plus minus' von Brougham (J. Bruce, Lapidarium septentrionale [Lond. 1875] 814) u. Carlisle (EphEp 9 [1903] 1222; Haverfield: ArchAel 3, 15 [1918] 32/4). Höchst problematisch sind die Lesungen eines Grabsteins, ebenfalls aus dem Militärgebiet des Nordens (CIL 7, 1021), u. einer Bleitafel aus Bath mit dem angeblichen Brief des Vinisius an Nigra (Harnack, Miss. 887). — Ein einziger Kirchenbau hat sich bisher der röm. Zeit zuweisen lassen: die kleine, in einer Insula gelegene dreischiffige Basilika in Silchester (J. Hope: Arch 53 [1893] 563/8. Plan ebd. Taf. 41; danach Haverfield, Rom. 43; DACL 2, 1175f; Rekonstruktionen bei M. Quennell, Every day Life in Rom. B. [Lond. 1924] 28/31). Die Datierung der allein erhaltenen Fundamente ergibt sich nur aus der Lage in der röm. Stadt (die aber bis ins 5./6. Jh. bestanden haben kann; vgl. C 3) u. der nur vage möglichen stilistischen Einordnung des Apsis-Mosaiks; im Brunnen vor der Kirche wurden drei Victorinus-Münzen gefunden. Die Deutung eines Baus in Caerwent als Kirche ist aufgegeben (R. E. M. Wheeler, Prehistoric and Roman Wales [Oxf. 1925] 248). Die Kontinuität des Bautyps in sächs. Zeit ist umstritten (Frank 59). Ein Baptisterium der Spätzeit in Richborough ist nicht untersucht (Hinweis G. Bersu).

2. Christentum u. Heidentum. Der Christianisierung der Stadtbevölkerung im 4. Jh. steht ein kräftiges Fortleben des Heidentums gegenüber. Die Zeugnisse dafür hat W. D. Simpson: ArchAel 4, 23 (1945) 78/82 zusammengestellt; zuzufügen sind ein gnostischer Text aus Segontium-Carnarvon u. eine gnostische Abraxas-Gemme aus Silchester (R. E. M. Wheeler, Segontium [Lond. 1927] 129f; Arch 57 [1900] 111; vgl. die Abraxas-Darstellung auf einem älteren Mosaik von Brading bei F. Haverfield, Romano-British Hampshire: Victoria Counties History, Hampsh. [Lond. 1900] 314). Bis auf Gratian wird der Coventina-Kult am Limes gepflegt (s. o. B 1). Auf der alten keltischen Burg Maiden Castle bei Dorchester wird nach 367 ein Vierecktempel in einem Heiligtum errichtet, für das Verehrung des Tarvos trigaranos u. Fortbestehen bis ins 5. Jh. bezeugt ist (R. E. M. Wheeler, Maiden Castle: RepSocAntLond 12 [1943] 72/8. 131f). Militär- u. Zivilgebiet weisen also gleicherweise Zeugnisse weiterlebenden Heidentums auf. Dagegen können die heidn. Motive auf den Silbergeräten von Mildenhall nicht mit Sicherheit als Beleg für die religiöse Gesinnung von Bewohnern dieses Bezirks herangezogen werden (Dohrn 129). — Das Nodens-Heiligtum bei Caerwent (s. o. B 1) erhält erst zwischen 367 u. 372 einen Tempel in Form einer Basilika (vgl. das Matronenheiligtum von Pesch: oben Bd. 1, 1248) u. wird mit vielen Kapellen, Thermen, einem Gästehaus für die Heilungsuchenden u. einer Zufahrtsstraße ausgestattet, das Kultbild dem Neptun angeglichen (R. E. M. Wheeler, Excavation of the Site in Lydney Park: RepSocAntLond 9 [1932], danach PW 15, 801f). In Cirencester erneuert wohl etwa gleichzeitig der ,rector provinciae primae prisca regione' (l. religione) die Jupitergigantensäule (EphEp 9 [1903] 997; Haverfield: Arch. 69 [1920] 188f). Nach 379 wird der zerstörte Haupttempel von Verulam wiederhergestellt (Wheeler, Verul. 131/3). Der damalige Provinzstatthalter Magnus Maximus ist noch 382 Heide (PW 14, 2550). Im Mithras-Heiligtum von Carrawburgh ist damals nur das Mithras-Kultrelief selbst, nicht die Votive für andere Gottheiten zerstört (Richmond: ArchAel 4, 29 [1951] 43). Gildas sah noch heidn. Kultbilder (s. o. B 1). Diese letzteren Zeugnisse mögen für das Militärgebiet allein gelten. — Anderseits setzt Gild. 24 in den von ihm berücksichtigten Gebieten christl. Priester voraus. Ebenso die Lebensgeschichte des hl. Patrick (L. Bieler, Life and Legend of St. Patrick [Dublin 1949]): sein Vater, decurio (in Gloucester oder Cirencester?), war Diakon in seiner Heimat Taberniae Bannavon nahe dem Fosse-Way, freilich ohne Einfluß auf die religiöse Entwicklung seines Sohnes, der, 389 geboren, erst später mit christl. Klerus in Berührung kam (PW 18, 4, 2233).

3. Christen in B. Die geringe Zahl christl. Zeugnisse aus dem 4. Jh. kompliziert das Problem der Bedeutung des Christentums für die Kontinuität der antiken Kultur in den ,Dark Ages' (s. o. A 5/6; zur christl. Lit. s. Williams). Fastidius, der als Brito bezeichnete Verfasser von De natura christiana (PW 6, 2047), kann wie sein Vorbild Pelagius u. der etwas jüngere Faustus (PW 6, 2093) außerhalb B.s gewirkt haben (die Bezeichnung ,Britannorum episcopus' für Fastidius ist sekundäre Lesart). Bei Pelagius selbst ist die Herkunft aus B. zweifelhaft (PW 19, 226f); die Behauptung des Hieron. prol. in Jer. 3 (PL 24, 787B): ,habet enim progeniem Scoticae gentis' könnte beim schlechten

Ruf der Schotten detrectative Erfindung sein. Klöster in B. um 400 sind nicht bezeugt (irrig A. Ehrhard, Die altchristl. Kirchen 1 [1937] 309). Die von Agricola, Sohn des Severianus (PW 2A, 1930f), in B. verbreitete Lehre des Pelagius hat Germanus v. Auxerre 429 zu bekämpfen (Prosper chron.: MG A.A. 9, 472). Der Sieg in der Halleluja-Schlacht (s. oben A 5) ist ein solcher von Christen über Heiden. Germanus besucht das Märtyrergrab S. Albans bei Verulamium (429). Die Kontinuität seiner Verehrung hat L. Levison: Ant 15 (1941) 337/59 wahrscheinlich gemacht; Beda 1, 7 sah hier 739 eine Kirche; die anschließende Unterbrechung des Kults bis 793 ist erst nach der Version F der Sachsen-Chronik (um 1100) in die Überlieferung gekommen; 793 u. 1129 wurden Reliquien transferiert, 1257 das alte Mausoleum gefunden. In Canterbury findet Augustinus 597 die Martinskirche, die nach Beda h. e. 1, 26 aus röm. Zeit stammen soll, u. erneuert einen weiteren Kirchenbau ebenfalls aus röm. Zeit (Beda h. e. 1, 33); allerdings sind die röm. Ziegel der späteren Martinskirche wie der Pankratiuskirche kein Beweis für ihren kontinuierlichen Bestand (Peers 68f). Nach den Zeugnissen für Kontinuität gerade in Kent (oben A6b) ist er allerdings wahrscheinlich. Zu Augustins Anfängen H. F. Bing: Archaeol. Cantiana 62 (1949) 108/29, der irrig die Erwähnung von fana bene constructa bei Beda h. e. 1, 30 auf röm. Tempel bezieht. Zur Kontinuität des christl. Kirchenbaus Peers 65/74; Frank 59. Keltisch-christl. Kultkontinuität in Cambridge wird vermutet PW 6A, 926. Die Errichtung von Kirchen des 7. Jh. in den Trümmern röm. Kastelle bedeutet nur Verwendung alten Baumaterials (Peers 72f). Denn allgemein hört mit der angelsächsischen Eroberung die christl. Tradition im Zivilgebiet auf; Gild. 24 spricht von Ausrottung aller Priester. Silbergerät mit christl. Symbolen aus dem 5. u. 6. Jh. unter den Funden von Sutton Hoo ist Import unbestimmter Zeit vor 650 (T. A. Kendrick, The Sutton Hoo Ship-Burial [Lond. 1947] Tf. 14/6). Dagegen ist fortan im bisherigen Militärgebiet des Westens u. von da aus in dem des Nordens eine Kontinuität des Christentums, jedoch erst seit dem 5. Jh., nachweisbar, allerdings ohne daß die dortigen Funde u. Zeugnisse genau datiert werden können. Mit Christen in Altcluith am Limes rechnet offenbar Patric. ep. ad Coroticum (PW 18, 4, 2235); für die Gründung des benachbarten Whithorn (casa candida; nach Beda h. e. 3, 4 mit der ersten Steinkirche) durch Ninian gibt aber nur die Verbreitung des Martins-Kultes ein Zeitindiz. Die Diskussion über Zeit u. Gebiet von Ninians Mission zwischen W. Levison (Ant 14 [1940] 280/91) u. W. D. Simpson (ArchAel 4, 23 [1945] 78/95; dazu H. Blair: ebd. 25 [1947] 32f) hat die Annahme der Gleichzeitigkeit Ninians mit Martin v. Tours (Ende 4. Jh.) stark erschüttert, die einer Kontinuität vom 5. Jh. ab dagegen zugelassen (wobei die Verbreitung von Ninians-Kirchen jedoch nicht den Weg einer Mission, sondern den des Ninian-Kults anzeigt). Das Datum der ältesten Grabinschriften der Gegend von Whithorn (Hübner 205f) ist offen (terminus ad quem 603; zum Text: A. S. Macalister: ProcSocAntScotl 6, 10 [1935] 315; H. Blair: ArchAel 4, 25 [1947] 22/50). In Wales setzen die christl. Grabsteine im 5. Jh. ein; der älteste absolut datierte ist wohl der des Bruders Illtyds um 530 auf Anglesey (V. E. Nash-Williams: AntJourn 19 [1939] 147/56). Das Corpus dieser Grabsteine (V. E. Nash-Williams, Monum.; Verbreitungskarte: Map Dark Ages) läßt in Schriftform u. Wortlaut Verbindung mit dem Gallien des 5./7. Jh.s erkennen, ihre Verbreitung mit der Bindung an die Westküste u. an die von ihr ausgehenden röm. Straßen aber ein außerhalb B.s liegendes Gebiet (Bretagne, Irland) als Ausgangspunkt der Mission erschließen. Im dichtesten Fundgebiet Pembrokeshire häufen sich auch die Steine, die latein. u. Ogham-Inschriften vereinen. Ein Ogham-Stein in Silchester (schon Haverfield, Rom. 82) ist zugleich das späteste Zeugnis u. östlichste Beispiel, einem Gebiet zugehörig, das erst spät von den Sachsen erobert, seit dem 5. Jh. gegen sie wenigstens streckenweise durch den Wall des Wansdyke (oben A5) geschützt wurde (Collingwood-M. 393/405). Er ist aber auch das einzige Beispiel an der Stätte einer röm. Siedlung (doch deshalb nicht ins 4. Jh. zu datieren), deren Fortbestehen bis ins 5./6. Jh. wahrscheinlich ist (B. H. O'Neil: Ant 18 [1944] 113/22). Wenn dieser Stein die einzige Ausnahme von der Beschränkung des Vorkommens auf das alte Militärgebiet ist u. auch dessen wenige Städte keine Belege aufweisen, von Kastellen nur Chesterholm (Haverfield: ArchAel 3, 15 [1918] 22), so ist an eine Kontinuität des Stadtchristentums seit der Antike hier nicht zu denken, vielmehr an eine erstmalige Einführung des Mönchschristentums aus breton.-irischem Bereich, die ihr lat. Element Gallien verdankt. Von dort stammen auch die antiken Züge der Inschriften, die Datierung nach dem Konsulat des Justinus (540) in nr. 104, ferner die Bezeichnung des Toten als protector in nr. 138 (um 550, wenn identisch mit dem bei

Gild. 31 genannten) oder als civis in nr. 103 (gegen 600). Civis findet sich hier in Analogie zu civis Dunnonia (425 in Salona: ILCV 1, 185) neben einem Stammesnamen; dieser allein in nr. 126 (Ordous-Ordovicus, um 500). Gallisch ist auch die Bezeichnung eines medicus (nr. 92, um 500), erst recht die Angabe eines Schülerverhältnisses mit dem Wort vasso (nr. 33, Ende 6. Jh.). Anderseits beweist das Vorkommen bereits römisch-belegter Namen von Stämmen (oder Stammesteilen) die Kontinuität der Benennungen u. erlaubt die Annahme einer Mission unter den Stämmen als solchen (die dann auch in nr. 33 unter omnes cives zu verstehen sind) u. ihres Beginns bei den Fürsten (wie jenem protector, bei Gild. tyrannus); rex Catamanus in nr. 13 gehört allerdings erst der Zeit um 625 an. Auf Beziehungen zu Frankreich weisen schließlich die Britones transmarini unter den Pilgern in Tours bei Gregor. Tur. virt. s. Mart. 3, 20; 4, 46; 5, 21; B. Kötting, Peregrinatio religiosa (1950) 270/5. Dennoch besteht ein Bindeglied zwischen der Christianisierung der Zivilzone der Städte u. der der Militärzone in der Bezeugung des Christentums in Patricks Heimat an deren Grenze (u. in der kelt. Muttersprache des Heiligen, s. oben A5), sowie in der Bezeugung der Predigten des hl. Germanus 429 u. 447 auch außerhalb der Städte: non solum in ecclesiis, verum etiam per trivia, per rura, per devia (v. 23). Dann könnten auch die christl. Elemente in den Kunstwerken spätkeltischen Stils auf die Anfänge der Christianisierung des Militärgebiets zurückgehen (Kendrick, Art 47/60; dagegen Wheeler: Ant 6 [1932] 292/300). Doch widerspricht dem doch wohl ihr Alter wie die Beschränkung auf das Gebiet östlich des Fosse-Way (Fundkarte: Ant 6 [1932] 180); der Fund von Sutton Hoo hat schließlich das Fortleben dieses Stils der ‚hanging bowls' bis ins 7. Jh. erwiesen (T. A. Kendrick, Sutton Hoo Ship Burial [Lond. 1947]). Danach ist auch für die Ausbreitung des Christentums für die Zeit zwischen 410 u. 597 mit einer Zwischenzone zwischen dem Militärgebiet als rein keltischem u. dem angelsächs. Gebiet zu rechnen, in die von beiden Seiten Ausläufer (nach Silchester bzw. Dorchester; Collingwood-M. 393f) hineinreichen, in der aber die Kontinuität des antik-christl. Erbes der Zivilzone, verbunden mit kelt. Kunsttradition als Celtic Revival möglich war, dessen Produkte dann in sächs. Gräber kamen. Inwieweit die altbrit. Kirche, die wir geographisch nur aus den Grabsteinen fassen können, sich in diese Zwischenzone ausbreitete, entzieht sich unserer Kenntnis (aus Wessex wäre sie wohl erst im 6. Jh. zurückgedrängt worden, aus den Midlands noch später). Ebenso fehlen neben dem spätkelt. Bronzegerät Zeugnisse für die Existenz christl. Gemeinden der Zwischenzone, während diese für Verulam-St. Albans u. Canterbury (s. oben) gesichert scheinen. Wie für die polit. Entwicklung sind auch für die religiös-kirchliche die Dark Ages in B. als eine Periode fließender Übergänge zu charakterisieren, in der die Befunde in einzelnen Gegenden sich nicht verallgemeinern lassen. Doch ist es wohl nicht ohne Bedeutung, daß beim Beginn der Angelsachsen-Mission 597 angelsächsisches, schottisches (das erst seit 547 Bernicia verloren hatte) u. altbritisches Gebiet sich gegeneinander abgrenzten wie Zivilzone, Caledonia oder Pictenland u. Militärgebiet der röm. Zeit, wobei das Gebiet der altbrit. Kirche nur um Cornwall u. im Norden um Ninians Missionsgebiet erweitert war; jene Zwischenzone war also 597 von den Germanen besetzt, wurde aber der angelsächs. Kirche erst später als die ersten angelsächsischen Siedlungsgebiete gewonnen (ab 634).

R. G. Collingwood, The Archaeology of Roman Britain (Lond. 1930); Roman Britain [s. unter T. Frank]. – R. G. Collingwood-J. N. L. Myres, Roman Britain and the English Settlements = Oxford History of England 1[2] (Oxf. 1937). – [Crawford-Festschrift] Aspects of Archaeology in Britain and beyond (Lond. 1951). – H. C. Darby, An Historical Geography of England before AD 1800 (Cambr. 1936). – T. Dohrn, Spätantikes Silber aus Britannien: MittDtArchInst 2 (1949) 67/139. – M. Foerster, Der Flußname Themse u. seine Sippe: SbM 1941, 1. – E. Foord, The Last Age of Roman Britain (Lond. 1925). – T. Frank, An Economic Survey of Ancient Rome 3 (Baltim. 1937); darin: R. G. Collingwood, Roman Britain 1/118. – Guide to the Early Christian and Byz. Antiquities [of the Brit. Mus.][2] (Lond. 1921); Guide to the Antiquities of Roman Britain [of the Brit. Mus.] (Lond. 1922). – S. Gutenbrunner, Die german. Götternamen der antiken Inschriften = Rhein. Beitr. z. germ. Philol. 24 (1936). – F. Haverfield, The Romanisation of Roman Britain[4] (Oxf. 1923). – G. Home, Roman London[3] (Lond. 1948). – H. Hubert, Les Celtes[2] (Paris 1950). – E. Huebner, Inscriptiones Britanniae christianae (1876); Art. Britanni: PW 3, 858/79. – U. Kahrstedt, Kulturgeschichte der röm. Kaiserzeit (1944). — T. A. Kendrick, Anglo-Saxon Art (Lond. 1938); The Treasure of Mildenhall (Lond. 1947). – E. T. Leeds, The Distribution of Angles and Saxons: Arch 91 (1945) 1/106. – R. Lennard, From Roman Britain to Anglo-Saxon England: Wirtschaft u. Kultur, Festschr. A. Dopsch (Baden b. Wien 1938) 34/73. – W. Levison, St. Alban and St. Albans: Ant 15 (1941) 337/59. – J. Lot, Les mots latins dans les langues britann. (Paris 1892). – Map of Roman

Britain; Map of Britain in the Dark Ages; beide hrsg. v. Ordnance Survey (o.O. u. J.) – V. E. NASH-WILLIAMS, The Early Christian Monuments of Wales (Cardiff 1950). – C. R. PEERS, Earliest christian Churches in England: Ant 3 (1929) 65/74. – J. A. RICHMOND, Roman Legionaries at Corbridge: ArchAel 4, 21 (1943) 127/224. – C. H. V. SUTHERLAND, Coinage and Currency in Roman Britain (Oxf. 1937). – R. THURNEYSEN, Nemmius-Nennius: Zeitschr. f. celt. Philologie 20 (1936) 97 137. – R. E. M. WHEELER, Verulamium: RepSoc Ant Lond 12 (1936). – H. WILLIAMS, Christianity in Early Britain (Oxf. 1912). – R. E. ZACHRISSON, Romans, Kelts and Saxons in Ancient Britain (Upps. 1927). *E. Kirsten.*

Brokat s. Textilien.

Bronze s. Metalle, Glocke.

Brot.

A. Nichtchristlich. I. Jüdisch. B. wurde aus Gerste u. Weizen hergestellt; in Notzeiten u. unter bestimmten örtlichen Verhältnissen wurden auch Spelt, Hirse, Linsen, *Bohnen usw. herangezogen oder beigemischt; die einfacheren Leute hielten sich vor allem an das Gerstenbrot (vgl. Joh. 6, 9; zum Ganzen Nötscher 45; Haag, BL 259f). Die feinste Brotsorte, die auch im Kult Verwendung fand, war aus Feinmehl bereitet; dieses diente auch zum Kuchenbacken (vgl. Ez. 16, 13. 19). Die Herstellung des B. besorgten die Hausfrauen, die morgens das ‚tägliche B.' zu backen hatten (Jer. 7, 18; vgl. Mt. 13, 33); es gab aber auch Berufsbäcker. Der Teig wurde in einer Mulde mit Sauerteig angemacht; ungesäuertes B. wurde nur gebacken, wenn Eile geboten war, so beim Aufbruch aus Ägypten. Zur Erinnerung hieran blieb das Paschabrot u. überhaupt jedes Kultbrot ungesäuert (Ex. 12, 15/20). Der fertige Teig wurde in primitiveren Verhältnissen auf heiße Asche gelegt, sonst im Backofen gebacken (Nötscher 35). Das fertige B. wurde an Stöcken aufgereiht (vgl. Ez. 4, 16) oder in Körben aufbewahrt (Gen. 40, 16; Ex. 29, 3. 23; Mt. 14, 20). Das B. bildete bei den Juden das Kernstück der Mahlzeit; ‚B. essen' bedeutete daher soviel wie ‚Mahl halten' (von da aus erklären sich Mt. 15, 2; Lc. 7, 33; auch 2 Thess. 3, 8. 12; vgl. Strack-B. 1, 696. 704; 2, 6f. 586; 4, 613 usw.). — Die jüdische Bildersprache bezeichnete die Tora in Auslegung von Prov. 9, 5 gerne als ‚B'. (ebd. 2, 483f); es wäre möglich, daß die von Jesus Joh. 6, 35 verwendete Selbstaussage ‚Ich bin das B. des Lebens' aus einem längst geläufigen jüdischen Sprachgebrauch erwuchs (ebd. 2, 482f; anders Behm 476). Die Juden redeten auch von dem ‚B. der Welt der Seelen' u. meinten damit die ewige Seligkeit (Strack-B. 4, 840). In der messianischen Zeit wird nach spätjüdischer Vorstellung das Feinbrot unmittelbar aus dem Boden wachsen (ebd. 4, 890. 953f).

II. Griechisch. a. Volksnahrung. Als Erfinderin der nach ihr genannten Brotfrucht (καρποὶ δημητριακοί: Diod. 2, 36, 2) galt Demeter. Nach Prodikos v. Keos ‚hielten die Alten... alles, was unser Leben fördert, für Götter... Deshalb ist das B. für Demeter gehalten worden.' (Sext. adv. math. 9, 8 = Prodikos B 5 Diels [2, 317, 13/6]). Zu Ehren der Demeter begingen die Delier das Fest der großen B. (Μεγαλάρτια Ath. 3, 109e; Nilsson, Rel. 1, 439). — Bereits bei Homer wird B. (σῖτος) als wichtigste Nahrung neben dem Wein als dem vornehmsten Getränk genannt (Il. 9, 705f; 19, 160f), u. der Ausdruck, ‚Feldfrucht verzehren' umschreibt das Menschsein (Il. 6, 142; 21, 465). Ähnlich ist bei Archilochos ‚Sklavenbrot essen' (fr. 2, 6 Diehl [Suppl. lyr.[3] 1917]) u. Aeschyl. Ag. 1041 ‚Sklavenbrot berühren' gebraucht. Wie später im Christentum, ist das B. als der hauptsächlichste u. wesentlichste Bestand der menschlichen Nahrung ‚als Bezeichnung für die ganze Nahrung eingesetzt' (Dölger, ACh 5, 202). Gerstenmehl (ἄλφιτα), das bereits bei Homer die Hauptrolle spielt, ist ‚Mark der Männer' (Od. 2, 290); dieses wurde zu einem einfachen Teig geknetet u. in einer Form getrocknet, um dann, mit Wasser angefeuchtet, gegessen zu werden. Dieser Gerstenmehlkuchen (μᾶζα) war die eigentliche Alltagsnahrung der Griechen, wogegen das eigentliche B. (ἄρτος), aus Weizenmehl (ἄλευρα) gebakken, als bessere Speise galt (Hermann-Bl. 218). Neben dem gesäuerten u. dem schwach gesäuerten kannte man auch das ungesäuerte B. (Blümner, Technol. 85f).

b. Philosophennahrung. B. aus Weizen u. Gerste zusammen mit Honig war die Hauptnahrung des Pythagoras u. seiner Anhänger (Haußleiter 115) u. wurde von diesen auch geopfert (Porphyr. abst. 2, 36; Haußleiter 323). Sokrates gibt dem ihn einladenden Archelaos, König v. Makedonien, zur Antwort, in Athen seien vier Maß Gerste (χοίνικες ἀλφίτων) für einen Obolos käuflich u. Wasserquellen flössen reichlich (Plut. frg. ed. Dübner [1876] 39 nr. 14). Den todkranken Demokrit hielt der Geruch warmen Brotes noch einige Tage am Leben (Hermipp. Smyrn.: Diog. L. 9, 43 = Demokr. A 1. 28 Diels [2, 84, 1f; 89, 27]). Auch in der Nahrung des Diogenes u. der Kyniker ist Gerstenbrot (μᾶζα) an erster

Stelle zu nennen (Porphyr. abst. 1, 47; R. Hercher, Epistologr. Graeci [1873] 210; Lucian. Tim. 56; Haußleiter 171. 183.). Die Brotesser (*μαζοφάγοι*) werden als Beispiel der Genugsamkeit angeführt. Da Diogenes nur für Einen Tag Unterhalt hat, wurde er nach Satyrus allgemein *ἡμερόβιος* genannt (Hieron. adv. Jovin. 2, 14 = Porphyr., Opuscula sel. rec. Nauck [1886] 270; Haußleiter 173; vgl. zum Ausdruck *χοῖνιξ* = *ἡμεροτροφίς* nach Alexarch. bei Heraclid. Lemb. 5: Ath. 3, 98e = FHG 3, 169). Einen Beleg dafür, daß Ein B. als Tagesration galt, gibt Artemid. 1, 5 (12, 25/28 Hercher). ,Wahrscheinlich haben wir für die gesamte Kultur des östl. Mittelmeerbeckens das gleiche anzunehmen' (Dölger, ACh 5, 203). Vgl. das *ἡμεροπόσιον*, das tägliche Trinkquantum an Wein, das einzelne Genossen der Mysterienvereine den übrigen Teilnehmern lieferten (BCH 23 [1899] 594 nr. 5; Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens [1909] 263). Dem Stoiker Zenon v. Kition macht der Komiker Philemon seine Hungerphilosophie zum Vorwurf (Diog. L. 7, 27; Clem. Al. strom. 2, 20, 121, 3; Haußleiter 250): ,Ein Brötchen, als Zukost Feigen u. ein Wassertrunk.' Chrysippus zitierte sehr häufig die Euripides-Verse: ,Was haben die Sterblichen nötig außer zwei Dingen: dem Korn der Demeter u. dem Wassertrunk; sie sind da u. geschaffen, uns zu nähren (TGF 646 nr. 892; Haußleiter 253). Die gleiche frugale Nahrung tritt uns aber auch bei Epikur u. seinen Anhängern entgegen (Diog. L. 10, 11/131; Porphyr. abst. 1,48; Haußleiter 273f. 277). Von B. u. Wasser mit Salz lebte hauptsächlich die jüdische Sekte der Therapeuten (Philo v. cont. 4. 9; Haußleiter 40). Zum Ganzen L. Bieler, Theios aner 1 (1935) 61f.

c. Kult. Im Opferwesen der Griechen spielt die Brotnahrung naturgemäß eine große Rolle, von ihrer einfachsten Form, dem Ausstreuen der Getreidekörner, bis zur Darbringung des *πέλανος*, eines mehr oder weniger flüssigen Mehlteiges bzw. -gebäcks, u. des späteren fertig gebackenen B. im Kult der Toten u. der chthonischen Gottheiten. Backwerk war der Hauptbestandteil der unblutigen Opfer, fehlte aber auch wohl bei keinem blutigen Opfer. Die Opfernden aßen im allgemeinen von dem Kuchen, den sie den Göttern weihten, natürlich nicht (Stengel 99. 110). Eine richtige Vorstellung von der Entwicklung der Getreide- bzw. Kuchenopfer hat bereits Theophrast in seiner Schrift *Περὶ εὐσεβείας* bei Porphyr. abst. 2, 7 (vgl. Eitrem 275f). — Bemerkenswert sind gewisse Brotopfer, die R. Wünsch aus dem 4. Gedicht des Herondas v. 92ff ed. Crusius erschlossen hat (Dankopfer 114ff). Danach gaben zwei dem Asklepios in Kos opfernde Frauen *ψαιστά* ab, d. h. runde, kuchenartige Brote aus Gerstengraupe (*ἄλφιτα*), die man in Wein oder Öl eintauchte u. so als Opfer darbrachte (Pausanias: Eustath. comm. ad Od. 1 [1825] 1445, 58/60; *Λέξεις ῥητορικαί*: I. Bekker, Anecdota Graeca 1 [1814] 317, 26). Der Empfänger solcher ,Schaubrote' war der Gott; das beweist eine Stelle aus Aristoph. Plut. 676ff. Schließlich wird die Magd der einen Frau Herondas daran erinnert, daß sie etwas ,Hygieia' mitzunehmen hat. Dieses von Hesych als *ἄλφιτα οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ πεφυρμένα* umschriebene ,Gesundheitsbrot' erweist sich nach Wünschs einleuchtender Vermutung, die von R. Herzog: ARW 10 (1907) 204f bestätigt wurde, als identisch mit den vorher dem Gotte geweihten *ψαιστά*. Es wurde an die Opfernden ausgeteilt. Die Frommen versprachen sich von dem Genusse dieses Heilbrotes besondere Segenswirkungen. Diese Brote ,waren durch die consecratio an Asklepios zur Gottesspeise geworden, u. durch das Verzehren dieser vom Tische des Gottes genommenen Speise traten die Gläubigen in eine heilbringende Communio mit dem Gott selbst' (Wünsch aO.). Vgl. die christl. Parallele (*προσφορά-εὐλογία*) unten Sp. 617 — B. u. Wasser unter Beimischung von Wein wurde als Sakrament im Mithraskultus verwendet (Cumont, Text. 1, 320). Im Isiskult werden Opferbrotträger erwähnt (Dölger, ACh 5 [1936] 156f). Über das Verbot, in den Mysterien der Kybele u. des Attis B. zu genießen, u. über die zeitweilige Enthaltung von B. bei den ägyptischen Priestern vgl. *Fasten. Auch im Zauber spielen Mehl u. B. eine gewisse Rolle. Bei der Weihung eines Skarabäus sollen neben diesem *ἄρτοι καθάρειοι* liegen (PGM 1, 189 Nr. 5 Z. 230f). Eitrem 245 sieht hierin ein einfaches Oblationsopfer. Über die sekundäre Bedeutung von Gerstenmehl im Zauber vgl. Eitrem 264f.

III. Römisch. Als älteste Nahrung u. Opfergabe der Römer nennt Plinius n. h. 18, 83f Spelt (far): aus Speltmehl wurde ein dicker Brei (puls) hergestellt; pulte autem, non pane vixisse longo tempore Romanos manifestum... et hodie sacra prisca atque natalium pulte fitilla (Opferbrei) conficiuntur, videturque puls ignota Graeciae fuisse quam Italiae polenta (= *μᾶζα*). Puls war also das ganze Altertum hindurch Volksnahrung. Als neben dem altitalischen Spelt im 5. Jh.vC. der Weizen (triticum oder frumentum *κατ' ἐξοχήν*) gebaut wurde, kam zum Mus das gebackene Brot (panis) hinzu, dessen Herstellung

wie die der puls lange Zeit eine häusliche Arbeit blieb. Erst zu Anfang des 2. Jh. vC. kam in Rom ein eigenes Gewerbe der Bäcker (pistores) auf (vgl. Blümner, Priv. 162). Das B. wurde in Körbchen (canistra) dargereicht. Solche ‚Körbe mit B. gehörten in der antik-römischen Kultur zur Mahlzeit‘ (Dölger, Ichth. 5, 461; dort auch die wichtigsten Belege: Verg. Aen. 1, 701; 8, 180f; Mau, Art. Canistrum: PW 3, 2, 1482; Art. Ἀρτοφόρος: PW 2, 2, 1460). Von der republikanischen bis zur Kaiserzeit wurde B. bzw. B.-korn als Hauptnahrungsmittel von Privatleuten wie von Staats wegen bei besonderen Gelegenheiten dem Volke gespendet (frumentatio; vgl. Rostowzew, Art. Frumentum: PW 7, 1, 172/182). Das oft zitierte Wort ‚panem et circenses‘ stammt von Juven. sat. 10, 81, als das röm. Volk längst seiner maiestas entkleidet war. Es ist die Wiederholung eines älteren, vielleicht zuerst im Bezug auf Alexandria gefallenen, von Traian auf Rom angewandten Ausspruches. Fronto princ. hist. 210 Naber: Traian wußte ‚populum Romanum duabus praecipue rebus, annona et spectaculis, teneri‘. Näheres bei Friedländer, Sittengesch. 2[9] (1920) 2. Gesäuertes B. (panis fermentatus) bildete einen Teil der Opfergaben, die man jedem Gotte opfern durfte (Fest. 298, 27 Linds.; Eitrem 277). Nur der flamen dialis durfte gesäuerten Brotteig (farina fermento imbuta) nicht berühren (Masur. Sabin.: Gell. 10, 15, 19; Plut. quaest. Rom. 109). Für die Verwendung des B. im Kult führt Wünsch, Amul. 228, folgende drei Beispiele an: (a) Fratres arvales fruges aridas et virides (vorjährige u. diesjährige Ähren) contigerunt et panes laureatos (lorbeerbekränzte Brote, vgl. Wissowa, Art. Arvales fratres: PW 2, 2, 1475). Vgl. W. Henzen, Acta fratrum Arvalium, quae supersunt (1874) CCIII 7. ‚Entweder sind diese Brote bereits heilig u. damit segenspendend, oder sie werden es durch die Berührung der Priester.‘ Bei der heiligen Handlung der confarreatio bedurfte es gleichfalls eines Brotes (Gai. inst. 1, 112). (b) Am 1. Januar sandten sich die Römer unter den strenae, die für das ganze Jahr Glück bringen sollten, *πόπανα* zu (Lyd. mens. 69, 7 W.; vgl. dazu Wünsch, aO.). (c) An den Vestalia (am 9. Juni) wurden die im Dienste der Müller stehenden Esel mit B., die auf Schnüre aufgereiht waren, bekränzt (Ovid. fast. 6, 311: ecce coronatis panis dependet asellis; Lact. inst. div. 1, 21, 26: apud Romanos vero eundem (asinum) Vestalibus sacris in honorem pudicitiae conservatae panibus coronari; vgl. Eitrem 68, 5; Wissowa, Rel. 158). Derselbe Brauch ist auch bei der Feier des Oktoberrosses nachweisbar (Fest. 246, 21f: Panibus redimibant caput equi immolati idibus Octobribus in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum; vgl. Wissowa, Rel. 145). — Auch im röm. Totenkult wurden an den Totengedächtnistagen bei den Totenspenden u. den daran anschließenden Totenmahlen Brote verwendet. Die Totenmahle, die in der Frühzeit des Christentums abgehalten wurden, unterschieden sich in der äußeren Form nicht von den antiken (Dölger, Ichth. 5, 719; Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult [1927] 132/9). — Über den bildlichen Gebrauch von B. als Beispiel einer guten Gabe vgl. Otto, Sprichwörter der Römer 186. Plaut. aulul. 195 heißt es: ‚altera manu fert lapidem, panem ostentat altera’ von hinterlistigen Menschen, die jemand durch schöne Versprechen an sich locken, um ihn dann zu verderben (vgl. Mt. 7, 9). Vgl. auch Sen. ep. 95, 51: cum esuriente panem suum dividere.

B. Christlich. I. Eucharistie. Die antiken Lebensgewohnheiten werden von den Christen beibehalten, selbst bei der ausgesprochen christlichen Verwendung des Brotes für die Eucharistiefeier, deren unbestrittener Bestandteil B. ist, während der Wein teilweise abgelehnt bzw. ersetzt wird (*Aquarii, *Artotyritae). Das Wort "Ἄρτος in den ntl. Einsetzungsberichten kann ungesäuertes u. gesäuertes Brot bedeuten; ob Jesus ungesäuertes B. verwandte, kann nur aus dem (umstrittenen) Termin des Letzten Abendmahles erschlossen werden. Bei der altchristlichen Eucharistiefeier legte man keinen Wert auf die Azyma des jüdischen Mazzot- u. Paschafestes, wenn man das jüdische Osterfest u. die jüdischen Speisegesetze ablehnte; wo jedoch das christliche Osterfest dem Termin des jüdischen Pascha folgte, war man geneigt, für die Eucharistie ungesäuertes B. zu verwenden (*Azyma). Nach antiker Sitte, das für den Kult Benötigte durch die Teilnehmer aufbringen zu lassen, wurde das B. für die Eucharistie von den Gläubigen aus dem häuslichen Gebrauch zur Verfügung gestellt (Cypr. op. et el. 15) u. war somit gewöhnliches Brot, panis usitatus (Ambr. sacr. 4, 4); *ἄρτος λιτός* (Cyrill. Jer. cat. myst. 3, 3); *ἄρτος κοινός* (Greg. Nyss. bapt. Chr. [PG 46, 581 C]). Anderseits wird betont, daß das (konsekrierte) B. entgegen dem Augenschein nicht *κοινός ἄρτος* sei (Just. apol. 1, 66; Iren. adv. haer. 4, 18, 5). Voraussetzung all dieser Äußerungen ist der Gebrauch gewöhnlichen Brotes. Die späte Erzählung bei Joh. Diac. (v. Greg. 2, 41), die noch häusliches B. als eucharistisches Element voraussetzt, ist wohl legendarisch. — Aus lite-

rarischen Quellen der ersten vier Jh. ist nichts bekannt über besondere Herstellung, Formgebung oder Kennzeichnung des bei der Eucharistie verwendeten Brotes. Man nahm das übliche runde B., das durch eine Kreuzkerbung zum Brechen in vier Teile vorbereitet war (panis quadratus) oder das durch radiale Kerben in drei Sektoren teilbare B. (panis trifidus); diese Kerbungen ließen sich christlich ausdeuten; *Brotformen B. Man bevorzugte natürlich für die Eucharistie besseres Brot. Die seit dem 3. Jh. als feinere Brotart bezeugte corona wird als eucharistisches B. genannt vom Lib. Pont. (v. Zephyr: corona consecrata [1, 139 D.]) u. von Greg. M. (oblationum coronae: dial. 4, 55); sie erscheint auf eucharistischen Darstellungen (in zopfartig gedrehter Gestalt S. Vitale in Ravenna u. S. Apollinare in Classe: Berchem-Cl. 150. 164; Dölger, ACh 1 Taf. 10; bei einem der zwei Kranzbrote von S. Apollinare ist in die ausgefüllte Mitte ein Kreuz eingezeichnet; Frankfurter Elfenbeintafel [DACL 3, 2476/77]). Um coronae handelt es sich gewiß auch bei der Darstellung des Opfergangs im Bodenmosaik von Aquileja, wo die Brote auf Stäben aufgereiht sind (La basilica di Aquil. [Bol. 1933] Taf. 41, 1 u. 5; vgl. auch die Opfergangdarstellungen: Corolla Curtius [1937] Taf. 61). — In gewöhnliches, für die Eucharistie zu verwendendes B. wird ad hoc ein Kreuz eingeritzt (Act. Thom. 50); bei den syrischen Marcioniten u. in der syrischen Liturgie des 4. Jh. wird das eucharistische B. mit dem eucharistischen Wein in Kreuzesform signiert (Dölger, ACh 5, 275/81). Besonderes B. für die Eucharistie, schön, weiß u. sehr klein, ließ Petrus der Iberer in einer Bäckerei herstellen; dies wird natürlich als Ausnahme erwähnt (Dölger, ACh 1, 33/34). Das allmählich kundwerdende Verlangen nach einem besonderen B. für den Kult setzt sich durch, sobald das B. nicht mehr von den Gläubigen, sondern von der Kirche gestellt wird; die Verwendung ungesäuerten Brotes schließt das übliche gesäuerte B. aus dem Hausgebrauch der Gläubigen ohne weiteres aus. Es lag nahe, das besondere B. für die Eucharistie als nichtprofan zu kennzeichnen; dies geschah durch die Entwicklung eucharistischer *Brotstempel.

II. Eulogienbrot. Ein christliches Analogon zum Heilbrot, das die Opfernden im Asklepioskult zum Mitnehmen empfingen (A Ic), ist das gesegnete B. (*εὐλογία*), das in einigen Liturgien am Schluß des eucharistischen Gottesdienstes zum Mitnehmen ausgeteilt wird. In der byzantinischen Liturgie heißen diese Eulogienbrote *ἀντίδωρα*; es sind die restlichen Teile der Hostienbrote, von denen die für die Eucharistie benötigten Stücke genommen wurden. Der Terminus α. wird gewöhnlich als ‚Kommunionersatz' gedeutet (Brightman, Lit. 577), während A. Baumstark (Die Messe im Morgenland [1906] 178f) α. als ‚Gegengabe' an die Gläubigen für ihre früher übliche Brotoblation interpretiert; die Verteilung der E. sei nichts anderes als der Rest der einstigen Verteilung der Liebesgaben am Schluß der Eucharistiefeier. Die Übung der Eulogienbrotverteilung dürfte aber aus mehreren Wurzeln erwachsen sein. Da nur ein Teil des dargebrachten Brotes u. Weines für die eucharistische Konsekration nötig war, wurde der Rest u. die anderen geopferten Gaben als Liebesgaben verteilt. In der Apost. Überlieferung des Hippolyt u. im röm. Meßkanon steht am Ende des Eucharistiegebetes, im Euchologium des Serapion u. im Test. domini am Schluß der ganzen Feier eine Segnung von Naturalgaben; jedoch wird dabei auffallenderweise kein B. erwähnt. Gesegnete Brote erscheinen als Ersatz für die Eucharistie bei den Agapen (Trad. apost. 16, 11f [48 Dix]). F. J. Dölger (ACh 1 [1929] 44/6) meint, daß die Bedenken gegen die Versendung des eucharistischen Brotes (*Fermentum) dazu führten, stattdessen E. zu verschikken (vgl. Paulin. Nol. ep. 3, 6; 4, 5; Aug. ep. 31, 9). Ähnliche Bedenken mögen dagegen entstanden sein, den Gläubigen die Eucharistie für den häuslichen Kommunionempfang mitzugeben; als Ersatz dafür konnte das mitgegebene E. gelten. Schließlich ist die antike Sitte zu beachten, den Mahlteilnehmern B. nachhause mitzugeben (Dölger, Ichth. 2, 450_1; 5, 525f); außerdem ist das E. im Zusammenhang mit den mannigfachen *Eulogien anderer Art zu sehen, die als materielle Segensträger seit dem 4. Jh. immer größere Verbreitung u. Wertschätzung erfuhren. — Die Verteilung von E. ist üblich in der byzantinischen (Brightman, Lit. 399), armenischen (ebd. 457), syrischen (ebd. 109f; 304), koptischen u. äthiopischen Liturgie. Im Abendland ist das E. seit dem 6. Jh. im Frankenreich nachweisbar (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 14; vgl. 4, 35; weiteres Nickl) u. verbreitet sich von hier aus im ganzen Abendland.

III. Mönchsnahrung. B., Wasser u. Salz sind die Elemente der ältesten Mönchsnahrung; vgl. oben Sp. 499 u. Dölger, ACh 5, 206f. Galt für die Allgemeinheit Ein Brot je Tag als ausreichend (vgl. Basil. hom. in div. 7, 2 [PG 31, 284A]; weitere Belege Dölger aO. 203/5), so begnügten sich strenge Asketen mit einem halben (Hier.

v. Pauli 10). Einzelne Heroen des asketischen Lebens brachten es fertig, auch auf B. ganz zu verzichten u. nur von Mehl u. Kräutern zu leben (Hist. mon. 1, 17, vgl. Dölger aO. 206).

IV. Bildersprache. Das B. als eucharistisches Element war der Ansatzpunkt typologischer u. allegorischer Deutungen in der patristischen Exegese, angeregt vor allem durch Joh. 6, 26/59 mit der Selbstprädikation Jesu ‚Ich bin das B. des Lebens' u. der Mannadeutung, wobei oft eucharistisches u. spiritualistisches Verständnis vermischt wird. Gerne wird vor allem die Brotbitte des Herrengebetes auf die Eucharistie bezogen (Bock). Das eine eucharistische B., von dem die Vielen essen, gilt 1 Cor. 10, 16f als Prinzip u. Zeichen der Einheit der Gläubigen (hierzu Dölger, ACh 5, 207f). Ign. ad Eph. 20, 2 folgt noch dieser Deutung, während in Did. 9, 4 das Bild gewandelt wird: das aus vielen Körnern hergestellte B. ist ein Hinweis auf die Einheit der Kirche (die Lesart *ἄρτος* statt *κλάσμα* verficht E. Peterson, Über einige Probleme der Didache-Überlieferung: RivAC 27 [1951] 55/57); das in der Didache zuerst faßbare Körner-Brot-Bild bietet auch die parallele Textüberlieferung bei Serapion, Athanasius, in den Apost. Konstitutionen, im Papyrus von Dêr-Balizeh u. in der äthiop. Gregorius-Anaphora; im Westen spricht als erster Cypr. ep. 69, 5 vom eucharistischen panis de multorum granorum adunatione congestus. — Neben der auf das eucharistische B. bezogenen Bildersprache kennt die altchristliche Literatur die spiritualistische Deutung des B. selbst da, wo das eucharistische Verständnis exegetisch näher läge (Joh. 6, 51/59 spiritualistisch gedeutet bei Clem. Al., Orig., Eus. Caes.). Jesus ist das B. des Lebens (Joh. 6, 35. 48. 51), daher wird ‚Brot' zum Stichwort für die spiritualistische Deutung auf Christus, auch auf seine Lehre, besonders bei den Alexandrinern (zB. Orig. in Lev. 7, 5; auch in manichäischen Texten wird Jesus ‚Brot' genannt, vgl. E. Waldschmidt-W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus: Abh B 1926, 4, 65). Das Schillernde dieser spiritualistischen Bildersprache ist deutlich bei Theodot: das Brot ist der Sohn, das B. als Fleisch Christi ist die Eucharistie, oder noch besser, das Fleisch ist sein Leib, die Kirche (Clem. Al. exc. ex Theod. 13). Tert. (adv. Marc. 3, 19; vgl. adv. Jud. 11) versteht Jer. 11, 19 (LXX u. Lat.: mittamus lignum in panem eius) vom Leibe Christi am Kreuzesholz. Ign. (ep. ad Rom. 4, 1) will als Gottes Weizen von den Zähnen der Tiere gemahlen als reines B. Christi erfunden werden. Das Mart. Polyc. 15, 2 vergleicht den Leib des Märtyrers mit dem Brot im Backofen. Zeno (tr. 44, 2) bezeichnet die Neugetauften als frischgebackenes Brot; ähnlich Aug. s. 227.

J. Behm, Art. *ἄρτος*: ThWb 1, 475f. – M. Besnier, Art. Pistor, pistrina: DS 4, 1, 494/502. – H. Blümner, Die röm. Privataltertümer (1911) 161/4; Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Künste bei Griechen u. Römern 1[2] (1912) 74/96. – J. P. Bock, Die Brotbitte des Vaterunsers (1911). – P. Browe, Die Pflichtkommunion im MA (1940) 185/200. – O. Casel, Älteste christl. Kunst u. Christusmysterium: JbLw 12 (1932) 55/60. – F. J. Dölger, Unser tagliches Brot: ACh 5 (1936) 201/10; Die Signierung des eucharistischen Brotes mit dem eucharistischen Wein bei den syrischen Marcioniten u. in der syrischen Liturgie des 4. Jh. nach einem Zeugnis Ephräm des Syrers: ebd. 275/81; Ein Brot als Tagesbedarf: ebd. 284/6; Noch ein Beleg fur ein Brot als Tagesration: ACh 6 (1940) 68; Panis trifidus: ebd. 67. – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen (1914) 264f. 275ff. – A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im MA 1 (1909) 229/63. – J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike (1935). – K. Fr. Hermann-F. Blümner, Lehrbuch der griech. Privataltertümer (1882) 214/21. – J. A. Jungmann, Missarum sollemnia 2 (1948) 548/50. – B. Kübler, Art. Panis civilis: PW 18, 3, 606/11. – H. Leclercq, Art. Eulogie: DACL 5, 1, 733f; Art. Pain: DACL 13, 1, 436/61. – C. A. Lobeck, Aglaophamus 2 (1829) 1050/85. – A. Mau, Art. Backerei: PW 2, 2, 2734/43. – G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreiche (1930) 68/71. – F. Nötscher, Biblische Altertumskunde (1940) 35. 45. – Orth, Art. Kuchen: PW 11, 2, 2088/99. – A. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jh. (1903). – Stengel, Kult. 98/101. – Strack-B., Kommentar, Register. – R. M. Wooley, The bread of the Eucharist (Lond. 1913). – R. Wünsch, Ein Dankopfer an Asklepios: ARW 7 (1904) 114/6; Amuletum: Glotta 2 (1910) 228.

A I: *Th. Klauser;* A II/III u. B III: *J. Haußleiter,* B I, II u. IV: *A. Stuiber.*

Brotbrechen. A. Nichtchristlich. 1. Griechisch-römisch. Die im christlichen Bereich für das B. geläufige Wortverbindung *κλᾶν ἄρτον* ist in der gesamten Profangräzität nicht belegt u. wird lediglich von der LXX zur Übertragung von hebr. pāras leḥem Jer. 16, 7 u. Thren. 4, 4 verwendet. Desgleichen fehlt die substantivische Form *κλάσις* in der Verbindung mit *ἄρτος*, während *κλάσμα*, Bissen, Stück, in Verbindung mit *ἄρτος*, Brot, u. *πέμμα*, Kuchen, an einigen Stellen der LXX (Idc. 19, 5; Ez. 13, 19; 1 Reg. 13, 2) u. für das atl. Speiseopfer auftritt (Lev. 2, 6; 6, 14). Einfluß der LXX ist auch im großen Pariser Zauberpapyrus (PGM IV 1390ff) wenigstens nicht auszuschließen. Diesem Befund ent-

spricht das Schweigen der Quellen über einen Ritus oder eine Sitte des B. — Demgegenüber kennt die profane Latinität einige Belege für die Wortverbindung panem frangere, die freilich sowohl bei Plaut. poen. (729 ‚panem frangito'), wie bei Curt. 4, 2, 14 (‚cum forte panem militum frangerent') u. anderen (Juv. 5, 68; Porph. Hor. ep. 1, 17, 49) stets nur den rein neutralen Akt des B. innerhalb der Mahlzeit ohne rituelles oder kultisches Element bezeichnet. Auch die von Persius sat. 5, 115 erwähnte Brotgemeinschaft ist wohl nicht durch einen Ritus des B. hergestellt. Die in der Sprache der Ekklesiastiker geläufige Wendung ‚fractio panis' kennt die klassische Latinität nicht.

II. Alttestamentlich. Im AT u. dem von ihm bezeichneten semitischen Bereich hat das B. (pāras leḥem) seinen festen Platz in der Sprache u. in den zum Mahle gehörigen Sitten u. Bräuchen. Als ein notwendiges Stück der Mahlvorbereitung ist das B. dabei durch einen eigenen Lobspruch (berakha) ausgezeichnet. Die rituelle Prägung läßt sogar allmählich den ursprünglichen Wortsinn zurücktreten: pāras wird gleich ‚weihen'. Der private oder öffentliche Charakter der Mahlzeit ist dabei nicht von Bedeutung (Strack-B. 1, 687; 2, 619f; 4, 70. 621/5). Die Vornahme des B. steht dem Familienvater als dem Mahlvorsitzenden oder einer von ihm ehrenhalber dazu aufgeforderten Persönlichkeit (Priester oder Gast) zu. Außerhalb der Mahlsitten tritt das B. im Sinne des einfachen Zerteilens auf u. wird von den altlat. Übersetzungen u. der Vulgata dementsprechend mit frangere panem, infringere, confringito u. a. (zB. Is. 58, 7 u. Thren. 4, 4) wiedergegeben. In gleichem Sinne findet sich Ez. 13, 19 *κλάσμα ἄρτου*; Jer. 16, 7 bringt dann noch den Sonderfall des B. beim Totenmahl.

B. Christlich. I. Neutestamentlich. Im NT bedeutet das vom Herrn sowohl bei den Speisungswundern wie beim Abendmahl ausgesagte B. zunächst nichts anderes als die Befolgung des atl. Brauches, freilich mit den Unterschieden, daß dieser das Aufschauen zum Himmel nicht erwähnt oder vorschreibt (Strack-B. 1, 658; 2, 246f), während gerade dies in mehreren Berichten des NT als Charakteristikum des B. Jesu hervorgehoben wird (Mc. 6, 41; Lc. 9, 16; Mt. 14, 19), u. daß ferner beim Abendmahl der Herr entgegen dem atl. Brauch wahrscheinlich selbst vom gebrochenen Brote nicht nahm u. deshalb die Aufforderung ‚nehmet!' hinzufügte, die im atl. Passahmahlritus fehlt (Mc. 14, 22; Mt. 26, 26; Schmaus 243). Das B. haben alle Speisungswunder u. Abendmahlsberichte gemeinsam (Mt. 15, 36; Mc. 8, 6; Joh. 6, 11; 1 Cor. 11, 24; Mt. 26, 26; Mc. 14, 22; Lc. 22, 19). Die Speisungswunder u. die, wohl nicht ohne Einfluß der liturgischen Praxis der Urgemeinde abgefaßten (Hamm 2f), Abendmahlsberichte sind für die Beurteilung aller anderen Erwähnungen des B. im NT zum Ausgangspunkt zu nehmen. Sein erster Sinn ist stets in der hergebrachten Symbolik zu sehen: Zerteilung des Brotes durch den Hausvater zur Herstellung u. Versinnbildung der Mahlgemeinschaft. Das gilt auch von jenem B., bei welchem die Emmausjünger den Herrn erkannten (Lc. 24, 30. 35). Ob er ihnen dort eucharistisches Brot reichte, wird man nicht entscheiden können. Die starke Parallelität von 24, 30 u. 22, 19 mag die Vermutung nahelegen. Da nicht berichtet wird, der Herr habe selbst vom Brote genossen, spricht auch Lc. 22, 16 nicht dagegen, mag man nun das Wort von der *βασιλεία τοῦ ϑεοῦ* im Sinne einer mit der Auferstehung noch nicht gegebenen Erfüllung verstehen oder anders. In 1 Cor. 10, 16; Act. 2, 42. 46f; 20, 7. 11 wird das B. in den apostolischen Gemeinden zu Jerusalem u. Korinth erwähnt. Hier handelt es sich zunächst einmal gemäß der Symbolik des B. um einen Ausdruck der Lebensgemeinschaft der Urkirche u. eine Weiterführung der täglichen Mahlgemeinschaft des Herrn mit seinen Jüngern, bei welcher er dem jüdischen Brauche entsprechend die Berakha sprach und das Brot brach. Aber darin erschöpft sich der Sinn dieses B. nicht. Ebenso wie jetzt in der Erinnerung der Jünger jedes voreucharistische B. des Herrn seine besondere Note vom Abendmahl her bekommen mußte, so auch jedes gemeinsame B. in der Gemeinde. Darüber hinaus ist folgendes zu beachten: a) Bei 1 Cor. 10, 16 scheint der eucharistische Sinn des B. offensichtlich: ‚Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?' Die ganz parallele Nennung des Kelches bzw. des Blutes Christi u. der am gleichen Ort 11, 24 gegebene Einsetzungsbericht: ‚er nahm das Brot, sagte dank u. brach es u. sprach' machen diese Deutung nahezu sicher. Dies ist die älteste der genannten Stellen, u. schon hier tritt also das B. für die Benennung des eucharistischen Mahles ein, zusammen mit der Eulogia des Kelches. b) Die Stellen in der Apg. sind später geschrieben, u. zwar von Lukas, dem Begleiter u. Mitarbeiter des Paulus. c) Wenn Act. 2, 42. 46; 20, 7. 11 das an sich bei jedem gemeinsamen Mahl von Juden selbstverständliche u. nur ein einleitendes Zeremoniell darstellende B. plötzlich als Name für das ganze Mahl, ja für eine Zusammenkunft auftritt, so

muß es sich um ein besonderes B. handeln, wohl um ein B., das dem Mahle u. der Zusammenkunft den Sinn gibt oder doch wichtig dafür ist. Ob schon die Urgemeinde zu Jerusalem ihr Mahl B. nannte, muß offen bleiben. Jedenfalls aber mußten die Leser der Apg. mit dieser Bezeichnung eine bestimmte Vorstellung in diesem Sinne verbinden. Denn im jüdischen Schrifttum bedeutet B. immer nur den Einzelvorgang der Brotzerteilung, ist aber nie als Name für das gesamte Mahl oder gar für eine Zusammenkunft zum Mahle belegt. (Auch Jer. 16, 7 steht dem nicht entgegen. Hier wird der Einzelvorgang des B. neben dem des Kelchtrinkens genannt, beide miteinander stellvertretend für das Totenmahl, obendrein in prophetischer Sprache, die es liebt, plastische Einzelzüge typisierend herauszugreifen.) d) Im frühchristlichen Schrifttum tritt B. als terminus technicus für die Eucharistiefeier auf (s. unten). Das unter a/d Gesagte macht die Annahme wahrscheinlich, daß es sich an den genannten Stellen, an welchen übrigens der kultische Charakter des Mahles offensichtlich ist, um das eucharistische B. handelt. Sowohl die ständige Verbindung des *κλᾶν τ. α.* (bzw. *κλάσις τ. α.*) mit *εὐχαριστεῖν*, wie auch der eschatologische Jubel der Mahlteilnehmer Act. 2, 46f, wie schließlich die Tatsache, daß die in der Apg. geschilderten Mahlzeiten gerade im gemeinsamen B., weit mehr als beim atl. Mahl, den Quell u. den Ausdruck der urkirchlichen ‚Gemeinschaft', der ‚*κοινωνία*', enthalten (vgl. 1 Cor. 10, 16f), findet in dieser eucharistischen Deutung des B. ihren tiefsten Erklärungsgrund. Auch wenn man nicht annimmt, daß jedes B. Act. 2, 42. 46; 20, 7. 11 *Eucharistie bedeutet, so bleibt doch aus dem Gesagten offensichtlich, daß auch die Agapefeier (*Liebesmahl), welche dann mit B. bezeichnet sein muß, ihren besonderen Charakter u. ihre Bedeutung als Lebensausdruck der ‚Gemeinschaft' von ihrer Bildbeziehung zur Eucharistie empfängt. — Für Act. 27, 35 kann nicht entschieden werden, ob Paulus dort das erste Mahl nach der 14tägigen Irrfahrt als ein eucharistisches zu sich nahm. Auffallen mögen zwei Dinge: Lukas hält es für erwähnenswert, daß Paulus Gott ‚vor den Augen aller' Dank sagte. Beim gewöhnlichen allgemeinjüdischen Tischgebet hätte er darin vielleicht nichts Besonderes gefunden. Ferner teilt Paulus von dem gebrochenen Brot den übrigen nicht aus, was doch bei seiner Absicht, zum Essen zu ermuntern, besonders nahe gelegen hätte. — Für den Einsetzungsbericht 1 Cor. 11, 24 ist ferner die späte Hinzufügung von *κλώμενον* zu *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* bezeichnend, die, inhaltlich u. sprachlich eine gute Parallele zu Lc., der *διδόμενον* entsprechend dem *ἐκχυννόμενον* im Kelchwort bei Mt. 26, 28 u. Mc. 14, 24 hinzufügt, nur von der Bedeutung des B. als eucharistisch-liturgischem Terminus ihr eigentümliches Licht erhält.

II Frühchristlich. Im frühchristlichen Schrifttum tritt B. als terminus technicus für die Eucharistiefeier auf, ohne sich jedoch gegenüber Wort u. Begriff der *‚Eucharistia' ausschließlich durchzusetzen. Während die Didache (14, 1; vgl. 9, 3) u. Ignat. (Eph. 20, 2) beide Ausdrücke brauchen, bei Ignatius aber Eucharistia schon überwiegt (vgl. Eph. 13, 1; Philad. 4; Smyrn. 8, 1; vgl. Did. 9, 1), lebt B. vor allem in den Apostelakten (s. Act. Pt. 9, 1; Act. Pl. 4, 4; Act. Pl. et Thecl. 5; Act. Joh. 72, 106. 109. 110; Act. Thom. 27. 29. 50. 121. 133. 158) weiter, obwohl auch hier nicht immer eindeutig die Eucharistiefeier durch B. bezeichnet wird, sondern auch das *Totenmahl (vgl. Act Thom.). Auch PsClemens hom. 14, 1 (vgl. 11, 36) bringt das B. in eindeutigem Zusammenhang mit der Eucharistiefeier (*τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας*), während das Hebräer-Ev. 14 nicht klar im gleichen Sinne erklärt werden kann. Bei den späteren Schriftstellern des Ostens u. Westens wird dann der Begriff des B. mit der Zeit so verdrängt, daß Erklärer des 3. u. 4. Jh. die eucharistische Prägung des Terminus gelegentlich überhaupt nicht mehr berücksichtigen.

III. Liturgisch. Liturgiewissenschaftlich ist zu unterscheiden: 1. Die meist im Anschluß an den Einsetzungsbericht 1 Cor. 11, 20ff wiederkehrende zweimalige Erwähnung des B. im Kanon. Die erste steht in der die Handlungen des Herrn aufzählenden Wortreihe. Fast alle orientalischen Liturgien bringen sie in der Partizipialform ‚*κλάσας*', der gesamte römische Liturgiebereich in der Wendung ‚benedixit fregit' (Stellen bei Hamm). Nur in der sogar 1 Cor. 11, 23 an Schlichtheit übertreffenden Trad. Apost. ist das B. nicht genannt. Das gleiche gilt von den Einsetzungsberichten der syr. Rezension des Test. Dom., Afrahats u. der georg. Jakobusliturgie (Stellen bei Hamm). — Die zweite Erwähnung folgt dem 1 Cor. 11, 25 zu *σῶμα* beigefügten *κλώμενον*, das in keiner der orientalischen Liturgien fehlt, der römischen jedoch fremd geblieben ist (Stellen bei Renaudot u. Cabrol 2105f). — 2. Der Ritus des der Austeilung der Eucharistie vorausgehenden B. Er steht in allen Liturgien zwischen dem Schluß des Kanons u. der Eucharistieausspendung; nur in der Stellung vor oder nach dem Gebet des Herrn finden Abweichungen statt.

Die Handlung ist verschieden reich ausgestattet, sei es durch vorbereitende Gebete oder begleitende Fürbitten, Psalmen u. Gesänge. In den oriental. Riten schließt er meist mit der Bezeichnung der einzelnen Brotteile mit eucharistischem Wein u. mit der Versenkung eines Teiles der Eucharistie in den Kelch, der commixtio, die in der abendländischen Liturgie allein gebräuchlich ist. Bedeutsam war die Änderung, die Gregor d. Gr. in der Stellung des B. innerhalb der röm. Liturgie vornahm: er rückte es von seinem alten, in der Chrysostomusliturgie u. im mailändischen Ritus noch bewahrten Platz vor dem Herrengebet hinter dieses. Das dabei gesprochene Gebet nimmt auf die Handlung keinerlei Bezug, wie es auch die vom B. her benannten Brotbrechungsgebete der orientalischen Liturgien keineswegs immer tun (Texte bei Renaudot). Die Funktion des Brotbrechungsgesanges nimmt in der röm. Liturgie das durch Papst Sergius I († 701) eingeführte ,Agnus Dei' (Lib. Pont. 1, 376 Duch.) ein, während die mailändische Liturgie eine eigene Antiphon, das ,Confractorium', kennt. Der heutige römische Ritus läßt dabei nichts mehr von dem früher vorhandenen dreimaligen B. ahnen, in dem aber besonders der alte Gemeinschaftsgedanke dieses B. in schöner Weise zum Ausdruck kam: der Papst sendet Teile des von ihm gebrochenen Brotes, fermentum genannt, zum Zeichen der Gemeinschaft an die Titelkirchen (Lib.Pont. 1, 168. 218 Duch.). Den gleichen Typ des Brotbrechungsritus weist die spanisch-westgotische u. die gallikanische Liturgie auf (Texte bei Cabrol 2113f; M. Férotin, L. ordinum [1904] 191; ders., Liber sacram. [1912] XXXVI; Miss. Goth. 272 Bannister). Besonders vielgestaltig, weil stets dem wechselnden Festcharakter angepaßt, war der Ritus in der keltischen Liturgie, die zB. an den Hochfesten die Brechung von 65 Brotteilen vorschrieb (Stowe Missal 17 Warner; Literatur u. Texte bei Cabrol 2115f). — Während der Sinn der Handlung ursprünglich nur in der Nachahmung des Herrn u. in der Vorbereitung auf die Austeilung der Eucharistie lag, verband man später, wie die Begleittexte zum großen Teil zeigen, eine weitreichende Symbolik der passio Domini damit. — 3. Die mit der Agapefeier verbundene, gleichfalls kultische Art des B. Wie die Trad. Apost. u. die aus dieser schöpfenden Kirchenordnungen zeigen, war sie Aufgabe des Bischofs oder eines wenigstens im Diakonsordo stehenden Klerikers (232f Hauler; Ägypt. KO 189 Robinson; aethiop. Rezens. der Canones Hippolyti 222f Riedel). Aber auch heute noch lebt sie innerhalb der Ostkirche in einem Rest der alten Agapefeier weiter, der bezeichnenderweise vom B. seinen Namen hat: in der Artoklasie, die am Vorabend von Festen von Privatleuten, aber in der Kirche gefeiert wird. Der Ritus wird dabei vom Bischof oder einem Kleriker vollzogen, die Begleitgebete erinnern an die Speisungswunder des Herrn (Stephanides: ZKG 52 [1933] 610/13). — Eine bildliche Darstellung des B. im Sinne der Eucharistiefeier glaubte J. Wilpert in der sog. Capella Greca der Priscillakatakombe zu erkennen. Seine deshalb ,Fractio panis' betitelte Veröffentlichung wurde freilich wegen der völlig unzureichenden Begründung von Anfang an zum großen Teil abgelehnt. Jedoch hielt er seine Deutung bis zuletzt aufrecht (Erlebnisse 34/36). Es ist indessen sicher, daß das Fresko in der Capella Greca nicht die Eucharistiefeier darstellt. Zur Deutung s. *Mahlzeit, *Totenmahl.

M. Bacherler, Art. fractio: Thes LL 6, 1, 1225; Art. frango: ebd. 6, 1, 1240/52. – Bauer, Wb.[4] Art. κλάσις, κλάσμα u. κλάω 785f. – J. Behm, Art. κλάω, κλάσις, κλάσμα: ThWb 3, 726/43 (mit neuerer Literatur). – F. Cabrol, Art. Fractio panis: DACL 5, 2, 2103/16. – J. Gewiess, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte (1939) 146/57. – F. Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte (1928). – H. Lietzmann, Messe u. Herrenmahl (1926) 239/54. – J. M. Nielen, Gebet u. Gottesdienst im NT (1937) 218/32. 239/41. 250. 259. 263. 271. 317. – J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima = FlP 7 (1935/37). – E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio (Francoforti 1847). – H. Sasse, Vom Sakrament des Altares (1941) 37. 42/44. 60. 64. 68. – Th. Schermann, Das ,Brotbrechen' im Urchristentum: BiblZ 8 (1910) 33/52. 162/83. – M. Schmaus, Katholische Dogmatik 3, 2 (1941) 129. 141f. – J. Wilpert, Fractio panis (1895); Erlebnisse u. Ergebnisse (1930) 34/36. *E. v. Severus.*

Brotformen. A. Nichtchristlich. I. Ägyptisch. Im Alten Reich bäckt man ovale oder runde Fladen in heißer Asche (L. Klebs, Die Reliefs des Alten Reichs: SbH 3 [1915] 67. 94); im Hause werden große, runde Brote geformt (ebd. 93; G. Steindorff, Das Grab des Ti [1913] Tf. 84). Die für den Kult bestimmten Brote werden in hohen, spitzigen Töpfen gebacken (Klebs aO. 93f. 129/32 m. Abb.). Im Mittleren Reiche tauchen neben den Formen des Alten Reiches dreieckige Brote auf (L. Klebs, Die Reliefs u. Malereien des Mittleren Reiches: SbH 6 [1922] 119) u. auf einem Speisegestell ein längliches Stangengebäck (ebd. 164); daneben gibt es Brot in pyramidenartigen, runden u. ovalen Formen (A. Erman-H. Ranke, Ägypten u. ägyptisches Leben

im Altertum [1923] 223, Abb. 70). Für das Neue Reich ist ein Wandbild auf dem Grabe Ramses' III aufschlußreich, das den Betrieb einer Bäckerei zeigt: neben den gewöhnlichen runden u. ovalen Brottypen finden wir gerollte Schnekkengebäcke, Ochsenzungen u. Teigkühe (Gressmann, Bilder Nr. 184).

II. Israelitisch. Die alltägliche Brotform in Israel war, wie sich aus der hebr. Bezeichnung ergibt, der runde Fladen oder der flache runde Laib (F. Nötscher, Biblische Altertumskunde [1940] 46; Galling, BRL 76. 182f; Haag, BL 259f); die aus 4,02 Litern Weizenmehl bereiteten Schaubrote waren doppelt so lang wie breit u. liefen in vier Spitzen aus (Strack-B. 3, 722/4). Die der ‚Himmelskönigin' geopferten Kuchen (Jer. 7, 18; 44, 19) deuteten durch ihre Form (ein Bild oder Symbol der Göttin) auf ihre Verwendung hin (Dölger, ACh 1, 135f).

III. Griechisch-römisch. a. Brotformen im allgemeinen. In der griech. Welt waren die eigentlichen Brote in der Regel rund u. flach, außerdem eingekerbt, um das Brechen zu erleichtern. Aus diesen Einkerbungen erklären sich Ausdrücke wie *ἄρτος ὀκτάβρωμος*, achtteiliges Brot. Neben diesen gewöhnlichen gekerbten Rundbroten gibt es noch mancherlei besondere B.: *κύβος* (Athen. 3, 114a; vgl. Phot. lex. s. v.) hieß ein viereckiges, gesüßtes Anisbrot; *ἄρτος στρεπτίκιος* (Athen. 3, 113d), ein geflochtenes Kringelbrot usw. (vgl. den Katalog bei Athen. 108f/116a; zur *κολλυρίς* vgl. Dölger, ACh 1, 130/5). Eine für die Backtechnik aufschlußreiche griech. Terrakottagruppe zeigt neben runden Broten solche in der Form von geflochtenen Kränzen (ArchEph 14 [1896] 1; Blümner, Technol. 1^2, 69 Fig. 29). Als obszöne B. ist der *ὀλισβοκόλλιξ* zu nennen (Hesych. s. v.). — Bei den Römern ist neben der Fladenform der alten Zeit das übliche Brot flach, rundlich u. mehrfach radial gekerbt: dreifach (panis trifidus: Paul. Nol. ep. 6, 3; vgl. Dölger, ACh 1, 44; 6, 17); vierfach (panis quadratus: Athen. 3, 114e; Dölger, Ichth. 3, 40, 4; 3, 42, 4 usw.); fünffach (Besnier 5698); sechsfach (Dölger, Ichth. 3, 42, 3); achtfach (Dölger, Ichth. 3, 37, 6; ebd. 3, 78, 7). Am meisten verbreitet war die vierfache, kreuzförmige Kerbung, die durch zweimaliges Eindrücken eines Holzes hergestellt wurde (Vergil. moret. 48; Greg. M. dial. 1, 11: crudi panes ligno signari solent). — Eine feinere B. ist das Kranzbrot; solches hat Aurelian unter das Volk verteilt (bilibres coronas . . . fecisse de panibus qui nunc siliginei vocantur; Hist. Aug. v. Aurel. 35). Diese B. ist wohl mit den von Fest. (15 L.) erwähnten arculata identisch (circuli qui ex farina fiebant). Darstellungen solcher coronae begegnen öfter; vgl. Dölger, Ichth. 3, 62, 1; 3, 52, 1. Verwandt sind die Ringbrote mit einem runden Loch in der Mitte; vgl. JhÖInst 17 (1914) Beibl. 150 Abb. 135. Verwandt sind auch die spirae, die ebenfalls bei Festus (444 L.) erwähnt werden; es handelt sich wohl um bretzelartige Kringelbrote (vgl. F. Eckstein: Ztschr. f. Volkskunde 4 [1933] 238 Abb. 1, 3). Das Kranzbrot als feinere Brotart ist gerne als eucharistisches *Brot (B I) benützt worden. Obszön sind der bei Martial (14, 69) erwähnte eßbare Priapus u. die cunni siliginei (9, 2f); bei Petron. wird ein Priapus a pistore factus aufgetragen (60). Ein Sarkophagrelief im Lateran zeigt den Werdegang des Brotes vom Getreide bis zum Brot, das auch hier ein panis quadratus ist (Blümner, Technol. 1^2, 25).

b. Festlich-kultische B. Als Fest- u. Opferbrote verwandte man besonders geformte Feingebäcke (‚Gebildbrote'; vgl. Eckstein). So opferten schon die Armen in Ägypten an Stelle wirklicher Schweine solche aus Teig (Herodt. 2, 47). Nach orphisch-pythagoreischer Vorstellung brachten die Menschen des Goldenen Zeitalters nur bemalte Tiere aus Teig dar (Empedocl. B 128 [1,363,5 D.]; Eisler: ARW 13 [1910] 625). Für den Kult der Berenike ist ein Brot mit ‚besonderem Gepräge' vorgesehen (Ditt. Or. 1 nr. 56, 73f; Dölger, ACh 1, 3f). Nach Theokrit formen die Frauen in Alexandria für das Adonisfest Tiere u. Vögel aus Teig, die um das Adonisbild gelegt werden (15, 117f). Zu Ehren der Artemis wird an den Elaphebolien Gebäck in Hirschform geopfert (Athen. 14, 643c). Die Syrakusanerinnen opferten bei den Thesmophorien sog. *μύλλοι* (*ἐφήβαια γυναικεῖα*) aus Sesamsamen u. Honig (Athen. 14, 647a). Plutarch berichtet von der Verwendung von tiergestaltigem Feingebäck als Ersatzopfer bei einer Belagerung (Luc. 10, 1). Teigrinder mit Hörnern u. mondsichelförmige Gebäcke bezeugt Pollux für den Kult des Apollo, der Artemis, Hekate u. Selene (6, 76). Die Parsen verwendeten bei ihren Totenopfern sonnen- u. mondsichelförmige Gebäcke (Dölger, ACh 1, 136). Das Kultgebäck der Manichäer hatte die Gestalt der Sonnenscheibe mit darumgelegter Mondsichel (A. v. Le Coq, Manichäische Miniaturen [1923] Tf. 8b). — Neben den mit der Hand frei geformten Gebäcken gab es Brote u. Kuchen, denen durch Verwendung von Reliefmodeln eine bestimmte Prägung oder Form gegeben wurde. Der älteste Kuchenmodel (aus Athen, rund, mit einem Durchmesser von 13 cm)

zeigt eine Tempelfront mit den Attributen der Gottheit (M. Bieber, Skenika = WinkelmProgr 75 [1915] 26 u. Tf. 3a). In Troja fand sich eine runde Kuchenform aus dem 2. Jh. nC. mit den Büsten von Helios-Serapis u. Isis (Bieber aO. Tf. 3b). Sehr viele Reliefkuchenmodel aus dem 4. Jh. wurden in Österreich gefunden (Jb. f. Altertumskunde 5 [1911] 169; 7 [1913] 180/6); abgebildet sind Götter u. Tiere. Gelegentlich des Sieges über Maximus wurden Kuchen gebacken, auf denen der Triumphzug des Theodosius zu sehen war (aO. 7, 183). Unter den von Pasqui herausgegebenen rund 400 Kuchenformen (NotScav [1906] 357/73; Bieber aO. 24ff) befinden sich auch Modeln mit Darstellungen aus dem Theater u. Amphitheater: Szenen aus Wagenrennen, Naumachien, Tierkämpfen, Szenen aus der Ödipussage usw. Die damit hergestellten Kuchen wogen ein römisches Pfund; da die septemviri epulones beim epulum Iovis anläßlich der ludi plebei an das Volk crustula zu verteilen hatten, dürften diese Kuchenformen wohl zur Herstellung dieses Gebäckes gedient haben (Pasqui aO 372f).

B. Christlich. Die Christen behielten das im profanen heidnischen Gebrauch übliche Brot in seinen verschiedenen Formen bei, selbst für den eucharistischen Kult (*Brot B I). Die Kerbung des panis quadratus wurde als Darstellung des christl. Kreuzes verstanden (Greg. M. dial. 1, 11); die des panis trifidus als Hinweis auf die Trinität (Paulin. Nol. ep. 3, 6). Die sechsfache Kerbung wird in christl. Zeit gelegentlich zum Christusmonogramm umgestaltet. Das Fehlen der christlich verstandenen Kreuzkerbung wird als ungehörig angesehen (Greg. M. aO.; Dölger, ACh 1, 39/46). — Erst relativ spät wird das häusliche u. eucharistische Brot durch *Brotstempel christlich gekennzeichnet. Alles Brot, das durch Formgebung, Reliefbild oder Stempel mit dem Götterkult zusammenhing, mußten die Christen natürlich ablehnen; so das Brot, das nach den Bonosus-Akten (611 Ruinart [1859]) der Comes Julianus den Christen in den Kerker schickt, weil in den Teig dieses Brotes das Siegel des Comes, wahrscheinlich ein Götterbildsiegel, eingedrückt u. das Brot damit zum Götzenbrot geworden war (Dölger, ACh 1, 16f). Nach einem Bericht des Epiph. (haer. 78, 23; anc. 13, 8) bestand bei den Philomarianiten Arabiens der Brauch, daß die Frauen der Mutter Jesu Brot von der Form einer Kollyris opferten u. dann selbst von diesem Brot genossen; Dölger vermutet, daß diese Kollyris ein Brotfladen in Form einer flachen mondförmigen Scheibe war; er hält es für möglich, daß in diesem Kultbrauch die oben A II erwähnte Übung weiterlebte (ACh 1, 130/40).

M. Besnier, Art. Pistor, pistrina: DS 4, 1, 494/502. – H. Blümner, Priv. 161/4; Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Kunste 1² (1912) 74/88. 93/95. – F. J. Dölger, Heidnische u. christl. Brotstempel mit religiösen Zeichen: ACh 1 (1929) 1/46; Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien: ebd. 130/40; Panis trifidus: ACh 6 (1940) 67. – F. Eckstein, Art. Gebildbrote: Bächtold-St. 1, 1567. 3, 373/404. – R. Eisler, Bildopfer bei Empedocles: ARW 13 (1910) 625f. – H. Leclercq, Art. Pain: DACL 13, 436/61. – C. A. Lobeck, Aglaophamus 2 (1829) 1050/80. – A. Mau, Art. Bäckerei: PW 2, 2739/43. – Orth, Art. Kuchen: PW 11, 2092/9.
F. Eckstein-A. Stuiber.

Brotstempel. A. Nichtchristlich. a. Firmenstempel. Ein achtteiliges Brot aus dem Backofen eines Bäckers in Pompeji trägt auf einem Achtel den Stempel: Celeris Q. Grani / Veri ser(vus) (CIL 10, 8059; Dölger, Ichth. 3, 78, 7).
b. Gewichtstempel. Aus einer Andeutung bei Zeno Ver. (tr. 44, 3) ergibt sich, daß die Brote vielfach auch mit einem Gewichtszeichen versehen wurden.
c. Andere Stempel. Brot u. Kuchen wurden entweder als Ganzes in Reliefmodeln geformt (*Brotformen A III b) oder dem frei mit der Hand geformten Gebäck wurde durch einen Stempel eine Prägung aufgedrückt. Oft ist bei den gefundenen Stempeln schwer zu entscheiden, ob es sich um Brotstempel, Salbenstempel, Stempel für Amphorenverschlüsse oder andere handelt. Aus den von Deonna zusammengestellten Exemplaren heidnischer Kultbrotstempel werden viele ausgeschieden werden müssen. Heidnische Brotstempel im Pelizäus-Museum in Hildesheim (Dölger, Ichth. 4, 156 = ACh 1, Tf. 1) zeigen Ornamente, Tierdarstellungen u. mythologische Bilder. Opferszenen sieht man auf Kultbrotstempeln, die die E. v. Sieglin-Expedition in Ägypten gefunden hat (Expedition E. v. S. 2, 3 [1913] 222/8 u. Tf. 49/52). Im Pariser Zauberpapyrus wird vorgeschrieben, die Zauberplätzchen mit einem eisernen Siegelring zu prägen, der das Bild der Hekate u. den Namen Βχοζον φεοβα trägt (PGM IV, 2693; Dölger, ACh 1, 12; vgl. Eckstein: Bächtold-St. 1, 1650).
B. Christlich. Der älteste christl. B. wurde 1919 in Eisenberg, Pfalz, bei der Ausgrabung eines römischen burgus gefunden (Pfälzisches Mus. 36 [1919] 58 Abb. 7; Dölger, ACh 1, 17/20 u. Tf. 9); die Stempelplatte zeigt das Christusmonogramm, während die an den Seiten des Plättchens angebrachte Umschrift ‚ad panem

pingere utere felix' die Verwendung des Stempels sicherstellt (Ganszyniec: ARW 21 [1922] 230f; Becker: ARW 23 [1925] 160). Ein Stempel aus Karthago, dessen Bedeutung als B. freilich unsicher bleibt, trägt außer dem Christusmonogramm die Inschrift: Hic est flos campi et lilium (DACL 5, 1367; Dölger, ACh 1, 20f). Einige koptische B. stellt Dölger zusammen (ACh 1, 10/2). — Zeno vergleicht in einer Rede an die Neugetauften (tr. 2, 44) diese mit frischgebackenen Weißbroten u. benutzt auch die Gewichtszeichen, die sich auf den Broten finden, zur Ausmalung des Bildes: ‚dreipfündig sind alle (Anspielung auf die Trinität), die für den (himmlischen Mahl-) Tisch bestimmt sind, als solche gezeichnet mit dem Einen Gewichtszeichen der heiligen Prägung (gemeint ist das Taufsiegel; tripondes sunt omnes, numismatis sacri una libra signati, qui mensae deserviunt)'. — Das Bedürfnis, das eucharistische Brot zu kennzeichnen, führte zur Ausbildung besonderer eucharistischer B. In den orientalischen Liturgiebereichen wurden Hostienstempel entwickelt, die meist das in mannigfacher Anordnung wiederholte Kreuz zeigen, manchmal in Verbindung mit Lamm oder Fisch. Der B. der byzantinischen Liturgie prägt ein Quadrat, das durch ein Kreuz in vier Felder geteilt wird, oder ein aus fünf Quadraten zusammengesetztes Kreuz; auf die Felder ist in wechselnder Anordnung die Inschrift I(HCOY)C X(PICTO)C NIKA verteilt (Einzelheiten: Dölger, ACh 1, 21/43 u. Tf. 1/8).

A. Becker, Ein neuer christl. B.: ARW 23 (1925) 160. - W. Deonna, Hygieia: Anzeiger für schweiz. Altertumsk. NF 21 (1919) 89f. - F. J. Dölger, Heidnische u. christl. B. mit religiösen Zeichen: ACh 1 (1929) 1/46. - G. Stuhlfauth, Sphragis des griech.-kathol. Abendmahlbrotes u. das Dreieck: ByzZ 40 (1940) 76f mit Tf. 4. *F. Eckstein-Th. Klauser.*

Bruder.

A. Nichtchristlich. I. Griech.-römisch. a. Profan. Die griech. Sprache verwendet früh, zunächst jedoch nur vereinzelt, das Wort ‚Bruder', ἀδελφός, im weiteren Sinn von Volksgenosse (Plato Menex. 239 A) u. Freund (Xen. anab. 7, 2, 25. 38). Reicher wird der übertragene Gebrauch in der Koine. An Diadochenhöfen ist Bruder (scil. des Königs) ein vom König verliehener Titel (*Brüderlichkeit der Fürsten). ‚Schwester', ἀδελφή, war der Titel der ptolemäischen Königin, auch wenn sie nicht leibliche Schwester des Königs war (Ditt. Or. 56, 8; 60, 3; 61, 3; 65, 5; ArchPapF 5 [1906] 205 nr. 15, 3). Dagegen ist nicht belegt, daß ‚Schwester' auch sonst ehrende Anrede oder Bezeichnung der nicht-geschwisterlichen Gattin war (vgl. Wilcken, Ptol. 1, 301). In Briefen ist Bruder Anrede u. Bezeichnung für den Freund, für den Amtsbruder, vielleicht auch für den Vereinsbruder (Ditt. Syll. 898, 19; Preisigke, Wb. 1, 18/20). Einfluß der LXX (s. unten) ist es vielleicht, wenn ägyptische Papyri des 2./1. Jh. vC. Verwandte ‚Brüder' nennen (V. Tscherikower u. F. M. Heichelheim, Jewish Religious Influence in the Adler Papyri: HarvThR 35 [1942] 32/6). Durch die Lehre der Stoa wurde von der frühen Kaiserzeit an der Gebrauch des Brudertitels verbreitet u. vertieft; besonders trug Epiktet dazu bei (vgl. Zeller 3, 1, 308. 781). — ‚Frater' wird, nachweislich von der klass. Latinität an, übertragen gebraucht vom Volks- u. Stammesgenossen (Verg. georg. 2, 510; Hor. c. 1, 35, 34 u. ö.) u. vom Freund (zB. Hor. epist. 1, 6, 54; Petron. 9, 3. 4; Iuv. 5, 135; dazu Friedländer 1, 445); andere Beispiele, die auch im Lateinischen später häufiger werden s. ThesLL 6, 1253/8; Preisigke, Wb. 3, 13.

b. Religiös. 1. Griechich u. synkretistisch. Daß die im Serapeum von Memphis Eingeschlossenen sich als religiöse Bruderschaft gewußt u. darum sich als Bruder bezeichnet hätten (so noch Bauer auf Grund von PPar 20 [um 150 vC.] u. ä.), wird man nach Wilcken, Ptol. 1, 319 nicht mehr aufrecht erhalten; auch zu den Eingeschlossenen nicht Gehörende werden als Bruder angeredet; das Wort ist also lediglich der auch sonst gebrauchte Freundestitel (vgl. oben A I). Ebenso meint der Brudername in der Genossenschaft der Choachyten (PTur 1, 1 u. ä. [117 vC.]) nicht religiöses Brudersein (so Bauer), sondern nur leibliche Bruderschaft, unter der a potiori auch entferntere Verwandte mitbegriffen werden können (vgl. Wilcken aO. 2, 72). Religiösen Ursprung hat der Brudername in den griechischen Phratrien (*Genossenschaft). Sie waren uralte, familienrechtliche, politische u. kultische Genossenschaften; die Mitglieder hießen φράτερες, φράτορες. Die ausschließliche Beschränkung auf die Familie ist früh gelockert worden, vermutlich zunächst durch Adoption. Die einst große Bedeutung dieser Genossenschaften wurde später gering (vgl. G. Busolt, Griech. Staatskunde [1920] 250f). Eine Phratrie von Ἀρτεμείσιοι φρήτορες ist für Neapel noch im 2. Jh. nC. inschriftlich bezeugt (A. Maiuri, La nuova iscrizione della fratria Napolitana degli Artemisi:

StudRom 1 [1913] 21/36; A. de Marchi: ebd. 326/8). — Aus tiefern Gründen kam u. tiefer wirkte die Bruderlehre orientalischer Religionsgemeinschaften, besonders die der syr. *Baale. Die Sippen u. Stämme waren blutsmäßig unter sich u. an den Schutzgott gebunden, als dessen Söhne sie alle unter sich Brüder waren. Reste dieser Kultgenossenschaften erhielten sich bis in die Kaiserzeit. Fremde konnten in die Stammes- u. Kultgemeinschaft nur eintreten, nachdem sie in einer Einweihungszeremonie zu Brüdern geworden waren. Auf phryg.-lyd. Inschriften (etwa des 2. Jh. nC.) sind in diesem Sinne genannt *φράτρα, φράτορες* u. der *ἀππᾶς* als oberster Kultbeamter (s. K. Buresch, Aus Lydien [1898] 130/2; Cumont 120; Dieterich 150). Die Inschrift (CIL 6, 406 = 6, 30785, 2./3. Jh. nC.) aus der Kultgemeinde des Iuppiter Dolichenus zählt Gläubige auf, quos elegit Iupiter . . Dolichenus sibi servire . . fratres carissimos et conlegas honestissimos. Auch für die dem gleichen Kult zugehörende Inschrift CIL 3, 3908 ist der religiöse Sinn des Wortes fratres wahrscheinlich. Ebenso ist offenbar in einer Weihinschrift für den Iuppiter Beellefarus (= Beelphegor?) die Selbstbezeichnung der Weihenden als fratres equites singulares imperatoris nostri zu verstehen (s. DizEpigr 1, 288). Auch eine etwa dem 3. Jh. nC. angehörige Inschrift aus dem Kult der aus der Kommana gekommenen Bellona (Wissowa, Rel. 349) verwendet den Brudernamen sakral (CIL 6, 2233 = Dessau 4182): fecit C. Quintius Rufinus fratri et domino suo pientissimo. Wenn weiter für den Kult der Magna Mater durch CIL 14, 37. 69 der Titel pater u. mater belegt ist, u. wenn in mehreren bei Salona gefundenen Weihinschriften (CIL 3, 8675. 8676) sich die Weihenden als Magnae Matris cognatio bezeichnen, so wird man vermuten dürfen, daß auch die Adepten dieses Kultes sich gegenseitig Vater, Mutter, Bruder (u. Schwester?) nannten (vgl. J. Zeiller, Sur les cultes de Cybèle et de Mithra: RevArch 4, 28 [1928] 209/19). — Am meisten gebraucht wurde der Brudername offenbar in der Gemeinde des Mithra. An der Spitze der Hierarchie des Mithrasklerus stand der pater bzw. der pater patrum; die Mysten werden in zahlreichen Inschriften als fratres bezeichnet (s. CIL 6, 727 = Cumont, Textes 2 nr. 34; CIL 3, 3384 = Cum. nr. 336; CIL 3, 3415 = Cum. nr. 324; CIL 3, 3959 = Cum. nr. 351; CIL 3, 4041 = Cum. nr. 355); vgl. auch das Florentiner Ritualfragment, dessen Zugehörigkeit zur Mithrasreligion freilich nicht zweifellos ist (F. Cumont, Un fragment de rituel d'initiation: HarvThR 26 [1933] 152. 156; O. Schütz, Ein neuer orphischer Papyrustext: ArchPapF 13 [1939] 210/2). Durch die einzig dastehende Erwähnung von sorores ist wichtig CIL 6, 377 = Cum. nr. 553: Valerius Crescentius pater deorum omnium et Aurelius Exuperantius sacerdos Silvani cum fratribus et sororibus dedicaverunt (s. Dieterich 149_4). — Der Brudername scheint weiter in jüd.-synkretistischen Gemeinden der Krim in Gebrauch gewesen zu sein. Von ihrer Verehrung des *Θεὸς ὕψιστος* berichten etwa 30 inschriftliche Mitgliederlisten; in 5 werden *εἰσποιητοὶ ἀδελφοὶ σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον* genannt, d. h. offenbar Brüder, die (von Gott? von der Brüderschaft?) adoptiert worden u. nun geweihte Mysten sind, im Gegensatz zur weiteren Kultgemeinde der Thiasoten (IAPE 2, 246/86; H. Lietzmann, Zur altchristl. Verfassungsgeschichte: ZwTh 55 [1914] 97/153). In diesen Kreis gehört auch eine Inschrift aus Sinope (BCH 16 [1889] 304): *Θεῷ ὑψίστῳ . . οἱ ἀδελφοὶ εὐξάμενοι*. — Die bald nach 313 nC. zu datierende stadtröm. Inschrift einer *ἱερὰ ξυστικὴ σύνοδος* (wohl Herkulesbruderschaft), zählt auf (IG 14, 956 B): ‚unseren Bruder Cl. Apollonius . . unseren Vater Cl. Apollonius . . u. unseren Bruder Cl. Rufus.' Verstorbene sind bezeichnet als *ὅσιος πατήρ, ὅσιος ἀδελφός*, wobei unter *ἀδελφοί* Sodalen, unter *πατήρ* der Priester verstanden ist. — Corp. Herm. 1, 32 betet der von Poimandres belehrte Hermes: ‚Erfülle mich mit Kraft, dann werde ich mit dieser Gnade diejenigen meines Geschlechts erleuchten, die in der Unwissenheit leben, meine Brüder, deine Kinder . . . Du bist gepriesen, Vater.' Nach der hier vorliegenden gnostischen Lehre hat das Brudersein der Menschen seinen Grund in der durch die Schöpfung durch den einen Vater gegebenen Gottessohnschaft aller; weiteres aus der mandäischen Gnosis bei E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk (1938) 57. 90/5. Von Einzelzeugnissen sind ferner zu nennen Vett. Val. 4, 11: ‚Ich beschwöre dich, mein hochgeehrter Bruder, . . dies geheimzuhalten u. es nicht den Ungeweihten mitzuteilen', sowie eine Stelle des großen Pariser Zauberpapyrus (etwa 300 nC.; PGM IV, 1135/7): ‚Seid gegrüßt, ihr, denen der Gruß im Lobpreis dargebracht wird, Brüder u. Schwestern, fromme Männer u. Frauen' (s. dazu Reitzenstein, Poim. 278).

2. Altrömisch. Auf Inschriften röm. Berufsgenossenschaften sind einigemal fratres genannt (CIL 5, 7487; 6, 467; 6, 9148; vgl. 6, 21812). Das heißt jedoch nur, daß sich die Mitglieder als eine große Familie fühlten (vgl. Ulp. dig. 17, 2,

63: societas ius quodammodo fraternitatis in se habet; Liebenam 185). — Von religiösen Bruderschaften sind durch die Iguvinischen Tafeln bekannt die frater Atiedıur = fratres Atiedii; fratres bezeichnet jedoch hier nur Glieder derselben curia (vgl. A. v. Blumenthal, Die Iguvinischen Tafeln [1931] 82f; J. Rosenzweig, Ritual and Cults of Pre-Roman Iguvium [Lond. 1937] 102/11; J. Devoto, Tabulae Iguvinae² [Rom 1940] 303f. 353). Im röm. Sakralwesen gab es das Collegium der fratres Arvales; aber auch dieser Brudername wurzelte schwerlich in tieferen relig. Vorstellungen; jedenfalls zeigen Erklärungen der röm. Philologen, wie unvollziehbar ihrer Religiosität ein solches Denken war (so Varro l. l. 5, 85: fratres arvales dicti, qui sacra publica faciunt propterea, ut fruges ferant arva, a ferendo et arvis fratres arvales dicti; vgl. Dieterich 142). — Gedanke u. Wort von der relig. Bruderschaft scheint reife Frucht der Antike des 1./2. Jh. nC. gewesen zu sein, hervorgewachsen gleicherweise aus der Entwicklung der Sprache, Philosophie u. Religion; wie weit religionsgeschichtliche Konvergenz, wie weit Deszendenz vorliegt, läßt sich nur zT. bestimmen; ebenso läßt sich kaum erkennen, ob u. wie etwa Reflexion früher oder später den Brudernamen zu erklären suchte, ob er etwa bloß als metonymische Erweiterung des Wortes verstanden wurde, oder ob das gegenseitige Brudersein etwa als Folge einer mystisch-realen Neugeburt der Geweihten zu einer u. derselben Gottessohnschaft aller behauptet wurde; nur Corp. Herm. 1, 32 (vgl. oben) scheint eine Theorie zu bieten. Unbegründet ist jedenfalls der Satz: ‚Es folgt, daß wo ein fester Lehrer u. Vater für alle Novizen ist, diese unter sich Brüder werden‘ (Reitzenstein 41).

II. Altes Testament. Hier bedeutet ach = ἀδελφός (LXX) neben dem wirklichen Bruder das Mitglied der israel. Religionsgemeinschaft, zum Unterschied vom Volksgenossen, der ra = ὁ πλησίον ist (Dt. 15, 2). Doch fällt naturgemäß meistens beides in eins; so ist zu verstehen Ex. 2, 11; Lev. 10, 4; Dt. 15, 3. 12; 17, 15; 18, 15; Jud. 14, 3; Ps. 49, 20; Jer. 22, 18; Neh. 3, 2; 2 Chron. 31, 15 u. ö. (Strack-B. 1, 276). Weiter bezeichnet ach = ἀδ. auch den entfernteren Verwandten (Gen. 9, 25; 13, 8; 14, 14; 16, 12; 24, 48; 29, 12; Lev. 10, 4; 1 Chron. 9, 6 u. ä.), den Amtsbruder (2 Reg. 9. 2; Jes. 41, 6; 2 Chron. 31, 15; Esr. 3, 8), den Freund (2 Sam. 1, 26; Ps. 34, 14; Job 19, 13; 1 Reg. 9, 13). Auch die Rabbinen können sich Brüder nennen (Strack-B. 2, 766) u. von den Essenern berichtet Joseph. b. Jud. 2, 122: ‚die Besitztümer der einzelnen bildeten zusammengeworfen den einen Besitz aller Brüder.‘ Die Mitglieder der 'En-Fešcha-Sekte sind in ihren Satzungen Brüder genannt (M. Burrows, The Dead Sea Scrolls of St. Marks Monastery 2, 2 [1951] Plate 6; vgl. K. Schubert, Jüdische u. judenchristliche Sekten im Lichte d. Handschriftenfundes von 'En-Fešcha: ZkTh 74 [1952] 49f). Seltener, aber entsprechend ist der Gebrauch von Schwester (Gen. 26, 7; Num. 25, 8; Cant. 4, 9).

B. Christlich. I. Neues Testament. Der jüd. Sprachgebrauch ist im NT klar bezeugt. In der Apg. reden die Apostel die Juden als ‚Männer, Brüder‘ an u. umgekehrt (2, 29. 37; 7, 2; 13, 15. 26; 22, 1 u. ö.); 22, 5; 28, 15. 21 steht bloßes ἀδελφοί in der Aussage als von Paulus bzw. Juden über Juden gesprochen. Die Judenchristen behielten unter sich diese Sitte selbstverständlich bei (Act. 1, 15f u. ä.), wobei auch hier, wie vorher, aus dem jüd. achenu beim Übergang in die andere Sprache ἄνδρες ἀδελφοί wurde (Strack-B. 2, 765). Jac. 1, 9; 2, 15 u. bes. 4, 11 stammen mit dem ganzen Brief so sehr aus jüd. Tradition, daß auch hier ἀδ. noch kaum einen christl. Inhalt hat. Auch bei den Synoptikern wird in der Predigt Jesu ἀδ. zunächst ganz allgemein vom Glaubens- u. Volksgenossen gebraucht (so Mt. 5, 22. 24. 47; 7, 3. 4. 5; 18, 15. 21. 35). Der erwähnte jüd.-rabbin. Sprachgebrauch wirkt wohl mit, wenn Jesus Mt. 23, 8 will, daß seine nächsten Jünger als Schüler des einen Rabbi sich als Brüder (= Freunde) wissen; darnach dann Lc. 22, 32 (zu Petrus): ‚Stärke deine Brüder‘, u. einen Schritt weiter Mt. 28, 10; Joh. 20, 17 als Worte des Auferstandenen: ‚meine Brüder‘. Ein eigentümlich-christl. Sinn fehlt auch 1 Tim. 5, 1f: ‚Einen älteren Mann sollst du nicht anfahren, sondern ermahne ihn wie deinen Vater, junge Männer behandle wie Brüder, ältere Frauen wie Mütter, jüngere wie Schwestern.‘ Die Altersstufen gesondert zu mahnen ist ein, häufig mit den gleichen Worten wiedergegebener Topos der populären Moralphilosophie von Platon bis Jamblich. — Die Lösung von der jüd. Brudergemeinde u. Gründung der christl. Bruderschaft erfolgt indes schon im ältesten Gut der synoptischen Überlieferung. Mc. 3, 31/5 wird Bruder Jesu, wer den Willen Gottes tut. Entscheidende Mitte der Bruderschaft ist Jesus selber. Wenn dann Mc. 10, 30 dem, der alles verlassen, schon ‚jetzt in dieser Zeit‘ dafür ‚Brüder u. Schwestern u. Mütter u. Kinder‘ zuspricht, so wird bereits auf die bestehende christl. Gemeinde gewiesen sein. Und

wenn beim Gericht der Menschensohn als Richter sich für identisch erklärt mit seinen Anhängern als seinen Brüdern (Mt. 25, 40), so ist hier jüd. Eschatologie durch die christliche Lehre, die eben in einer Stelle wie Mc. 3, 31/5 gründet, neu bestimmt. Das Beispiel einer Umbiegung des jüd. Sprachgebrauchs in den christlichen bietet Mt. 18, 15 u. 21 im Verhältnis zu Lc. 17, 3. Indem Mt. das Wort von der *ἐκκλησία* in die Gemeindeordnung einschiebt, hat er dem Wort *ἀδ.* die Bedeutung christl. Bruder gegeben. Ein Zeugnis für das Bewußtwerden der Trennung beider Bruderschaften ist Rom. 9, 3: *ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα.* Wie eindeutig das Wort *ἀδ.* schon sein kann, ergibt sich aus Act. 14, 2, wo genannt sind *'Ιουδαῖοι, ἔθνη, ἀδελφοί.* Phm. 16 nennt Paulus den Sklaven Onesimus, nachdem er ihn zuvor (10) als den eben in der Annahme der neuen Lehre Wiedergeborenen sein Kind genannt hat, *ἀδελφὸς ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ,* ,Bruder als Mensch u. als Christ'; vgl. Act. Thom. 66, wo Thomas seine Gläubigen anredet: *τέκνα καὶ ἀδελφοί.* Das durch das Christwerden geschaffene Brudersein im Herrn hat notwendig seine Folgen im menschlichen, rechtlichen u. sozialen Bereich. Wenn Epict. diss. 1, 13, 3f will, daß auch der Sklave als Bruder betrachtet werde, da auch er Sohn des einen Zeus ist, so sind das Worte stoischer Philosophie; aus Phm. 16 aber spricht der Glaube an eine neue geschichtliche Wirklichkeit. Als Bruderschaft in ausschließlichem Sinne haben denn die Christen sich auch alsbald verstanden. Brüder, Schwestern ist gewöhnliche Bezeichnung der Christen sowohl in der Erzählung als auch in der Anrede: in den Evv. an der späten Stelle Joh. 21, 23, dann aber sehr häufig in der Apg., den Briefen, der Apc.; beachtlicherweise in den (auch hierin deuteropaulinischen?) Pastoralbriefen aber sehr selten, jedenfalls nie als Anrede. In den Absenderangaben paulinischer Briefe (wie 1 Cor. 1, 1; 2 Cor. 1, 1; Col. 1, 1) wird vielleicht *ἀδ.* nicht bloß den Mitchristen, sondern auch den Amtsbruder bezeichnen. — Eine Begründung des Brudernamens, etwa durch Ableitung aus dem Vatergedanken, hat Jesus nie gegeben (doch beachte Joh. 20, 17). Wenn aber Rom. 8, 14/7. 29f gesagt ist, daß der Gebetsruf *ἀββᾶ ὁ πατήρ* dem Bewußtsein der Christen entspricht, die Sohnschaft (Gottes) zu besitzen, u. sich daraus ihre Gleichgestaltigkeit mit dem Sohn Christus ergebe, der so der Erstgeborene unter vielen, freilich nicht ebenbürtigen, Brüdern werde, so ist vielleicht mitausgesagt, daß die brüderliche Verbundenheit der Gläubigen in der allgemeinen Vaterschaft Gottes ihren Grund hat. Jedenfalls aber ist Hebr. 2, 11 schlußfolgernd dargelegt, daß die Erlösten Brüder Christi dadurch sind, daß der Heiligende (Christus) u. die Geheiligten von Einem (Gott) stammen (E. Käsemann, aO. 90/5 erkennt hier Bezugnahme auf das gnostische Mythologem von der gemeinsamen himmlischen Präexistenz von Erlöser u. Erlösten). Jedoch ist zB. aus der Lehre von der Wiedergeburt weder bei Paulus noch in den Joh.-Briefen eine Folgerung vom Brudersein aller gezogen (gegen Dieterich 149/55 u. a.). — Nachdrücklich wird die aus dem Brudersein sich ergebende ethische Verpflichtung aufgezeigt. Das Bewußtsein u. die Verpflichtung der Erwählung ist ausgesprochen in dem oft wiederholten *ἅγιοι, πιστοὶ ἀδελφοί* (Col. 1, 2; Hebr. 3, 1 u. ö.; vgl. die Bezeichnung der Mithrasmysten als sacrati [CIL 3, 3260; 6 737. 730. 742. 3722a] oder consacranei [CIL 7, 1039], der isaurischen Tekmoreioi (c. 300 nC.) als *ἅγιοι* [BCH 11, 1877 63 nr. 37; dazu Geffcken, Ausg. 320 n. 24]; *Heiliger). Die brüderliche Liebe ist gefordert durch das *ἀδελφοὶ ἀγαπητοί* (Eph. 6, 21; Col. 4, 7; Rom. 15, 58; Phil. 4, 1; Jac. 1, 16; 1 Petr. 2, 11; 1 Joh. 2, 7 u. ö.; vgl. aus dem Kult des Iuppiter Dolichenus CIL 6, 30758: fratres carissimos), u. ausdrücklich an Stellen wie Rom. 14, 10. 13. 15; 1 Cor. 6, 6. 8; 8, 11f; 1 Thess. 4, 6; 1 Joh. 2f. Ohne sittliche Bewährung ist der Brudername leer (*ὁ ὀνομαζόμενος ἀδελφός*: 1 Cor. 5, 11), ja Lüge (*ψευδάδελφος*: 2 Cor. 11, 26; Gal. 2, 4). Es ist keine relig. Bruderschaft bekannt, die die sittlichen Forderungen mit gleichem Ernst vertreten hätte; sicherlich ist hierin auch die Gemeinde des Mithra nicht ebenbürtig (s. Cumont, Orient. Rel. 143). Ausschließlich christlich ist es auch, daß neben dem ,Bruder' mit gleichem Recht die ,Schwester' steht. — *Ψευδάδελφος* ist christl. Neubildung. Die Komposita *φιλάδελφος* (1 Petr. 3, 8) u. *φιλαδελφία* (Rom. 12, 10; 1 Thess. 4, 9; Hebr. 13, 1; 1 Petr. 1, 22; 2 Petr. 1, 7) sind zwar früh auch außerhalb der ntl. Schriften bekannt, meinen hier aber nur wirkliche Geschwisterliebe, höchstens, wie 2 Macc. 15, 14 LXX die Liebe zum Volksgenossen; im NT u. im frühchristl. Schrifttum ist das Wort nur übertragen gebraucht von der Liebe zum christl. Glaubensbruder. *'Αδελφότης* bedeutet in der Profangräzität brüderliche Gesinnung, in der LXX natürliche Blutsbrüderschaft oder Bundesgenossenschaft, im NT (1 Petr. 2, 17; 5, 9) nur die Bruderschaft der christl. Gemeinde (s. ThWb u. Bauer, Wb. s. v.; *Genossenschaft). Solche sprachlichen Neu- u. Umbildungen zeigen

die ursprüngliche Kraft der christl. Verkündigung der Bruderschaft. — Es ist deutlich, daß der christl. Bruderbegriff sich selbständig u. zur Selbständigkeit aus dem jüd. entwickelt hat, u. daß der bibl.-christl. Gebrauch des Bruderwortes ungleich häufiger, ernster u. tiefer ist als der in anderen, gleichzeitigen Religionen. Daß auch das zeitgenössische Heidentum ihn als etwas neues, selbständig Christliches erkannte, beweist doch wohl Luc. Peregr. 13: ,der erste Gesetzgeber überzeugte sie, daß sie alle untereinander Brüder seien.' Ob u. inwieweit etwa antik-heidnische Übung auf die christl. einwirkte, u. ob etwa letztere zurückwirkte, wird schwerlich zu entscheiden sein.

II. Patristisch. In der Kirche ist der Brudername bis in das 3. Jh. häufig, ja selbstverständlich gewesen (literar. Zeugnisse im ThesLL s. v. frater; epigraphische im DACL 5, 2580/5 u. ILCV Ind. VII s. v. Frater). Die ethische Verpflichtung des Wortes wird ohne Unterlaß betont. Eine Erklärung des Wortinhaltes erfolgt in doppelter Weise. — Einmal wurde das Bruderwerden genau bestimmt. Bruder wird man in der Taufe; erst der Getaufte ist vollbürtiges Mitglied der christl. Familie. Vgl. Tert. bapt. 20: cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de domino (vgl. Tert. apol. 39, 9; Justin. apol. 1, 65; Aristid. apol. 15, 4; dazu F. J. Dölger, Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder: ACh 2 [1930] 142/55). Damit ist wohl vergleichbar, daß man auch brüderliches Mitglied der Mysteriengemeinde durch einen bestimmten Akt der Initiation wurde (vgl. Apul. met. 11, 25 vom Mysten nach der Einweihung: complexus Mithram sacerdotem et meum iam parentem; Dieterich 146f; Reitzenstein 40f). — Zweitens aber wurde der Begriff erweitert u. gespalten. Neben den Glaubensbrüdern anerkennt der Christ als Bruder den Nächsten, ja alle Menschen. Für Ign. Eph. 10, 3 sind auch, ja gerade die Ungläubigen u. Verfolger Brüder. Tert. unterscheidet beide Arten der Brüder ausdrücklich (apol. 39, 8f): Fratres autem etiam vestri sumus iure naturae matris unius, etsi vos parum homines, quia mali fratres. Quanto dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem deum agnoverint, qui unum spiritum biberint sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverint veritatis? Vgl. auch Tert. pud. 2. 3. 8; praescr. 20; Justin. apol. 1, 65; 2, 1; dial. 96; Lact. div. inst. 5, 15, 2; 5, 22, 7; Min. Fel. 31; Aug. ep. 23, 1. Daß bei Tert. apol. 39, 8f auch Gedanken der späteren Stoa wirksam sind, ist zu vermuten; vgl. die Aufforderung an den Herrn, auch gegen Sklaven gerecht zu sein bei Epict. 1, 13, 3f. ,erinnerst du dich nicht, wer du bist u. über wen du gebietest? Daß sie Verwandte, daß sie Brüder der Natur nach, daß sie Abkömmlinge Gottes sind?' (anderes s. im Index der Epict.-Ausg. Schenkls s. v. *ἀδελφός*; vgl. A. Harnack 418; J. Lortz, Tertullian als Apologet 1 [1927] 83. 106. 337). Die gleiche Stelle Tert. apol. 39, 8f macht deutlich, wie die Überlegung u. Begründung des Brudernamens fortschreitet u. die Frage nach Vater u. Mutter der Brüderschaft gestellt wird. Vgl. weiter Tert. paen. 10; Min. Fel. 9, 2; 31, 8 u. ä. — Spätestens im 3. Jh. wird das Bruderwort seltener. Bruder u. Schwester bekommen jetzt zuweilen eine asketische Prägnanz als Gegensatz zu Mann u. Frau; so Hermas vis. 2, 2, 3; s. 9, 11, 3; Clem. Al. strom. 6, 12, 100, 3; Greg. Nyss. virg. 23; Hier. ep. 58, 6. Formelhaft klingt es schon, wenn Cypr. seine Episteln mit ,fratres carissimi' beginnt; als Einzelanrede gebraucht er frater nur für Bischöfe u. Kleriker; nur ein confessor spricht Cyprian als Bruder an (Cypr. ep. 53). Wenn Konstantin die Bischöfe u. Gläubigen anredet: ,Brüder u. Mitknechte', so muß Euseb. (v. Const. 3, 24) deshalb des Kaisers Güte besonders rühmen. Nur im Mönchtum blieb der Brudername als Wort der täglichen Rede wie in der Tat lebendig (vgl. zB. Hist. Laus. 17 [44, 10 B.]: *ἄκουσον με, ἀδελφὲ Ἰωάνη*; Pachom. praec. 127 [47, 3 Boon]: si frater dormierit, omnis eum fraternitas prosequatur; Bened. reg. mon. 63 [68, 18 L.]: priores iuniores suos fratrum nomine vocent). Ein Beweis der alten Kraft des Wortes ist es, daß es hier noch viele Neubildungen zeugen konnte (vgl. Ducange, Graec. u. Lat.). In anderer Entwicklung wurde *ἀδ.* bzw. pater ein genau bestimmter Würdename der hierarchischen u. höfischen Ordnung (*Titulaturen; *Brüderlichkeit der Fürsten).

W. Bauer, Art. *ἀδ*: Wb. 28f. – A. Bonhöffer, Epiktet u. das NT (1911) 7 u. ö. – Cumont, Or. Rel.[3] 25. 120. 143. 276_{111}. – Dieterich, Mithr.[3] 149/50. – Harnack, Miss. 1, 414/9. – W. Liebenam, Zur Geschichte u. Organisation des röm. Vereinswesens (1890) 185. – H. Lietzmann, An die Römer = Hdb. z. NT 8[4] (1933) 29. – F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens (1909) 54f. – Reitzenstein, Myst.Rel. 40f. – H. v. Soden, Art. *ἀδ*: ThWb 1, 144/6.
K. H. Schelkle.

Bruderliebe s. Liebe.

Bruderschaft s. Bruder.

Brüderlichkeit der Fürsten. Die B. d. F. ist eine auf sehr alten Vorstellungen beruhende Institution, deren Auswirkung bis in das Hofzeremoniell der neuesten Zeit hineinreicht. Sie gehört in den umfassenden Ideenkreis von der ‚Familie der Könige'. Es handelt sich um die Einführung eines künstlichen Verwandtschaftsverhältnisses zu den als gottnahe betrachteten Herrschern, also um eine Art Adel, durch dessen Verleihung besondere Rechte eingeräumt, aber auch besondere Treueverpflichtungen zum Herrscher begründet werden. Aus dem metonymischen Gebrauch der Bezeichnung ‚Bruder' für ‚Freund' oder auch für ‚Amtsbruder' (*Bruder) kann die Institution nicht unmittelbar abgeleitet werden (Dölger, Fam. d. Kön. 411f). Spuren christlicher Vorstellungen (geistlicher Verwandtschaft) machen sich quellenmäßig erst im 9. Jh. nC. bemerkbar.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Älteren Überlieferungen der Pharaonen- u. Achämenidenzeit folgend (s. M. Strack: RhMus 55 [1900] 173) verliehen die Diadochen, vor allem die Ptolemäer, seit etwa 180 vC., an nahe Verwandte, aber auch an andere dem König nahestehende Personen den adelsartigen Titel eines συγγενής (Verwandten) des Königs mit bestimmten Abzeichen und mit rechtlich erheblicher Wirkung; bei den Seleukiden treten auch die differenzierenden Bezeichnungen πατήρ u. ἀδελφός schon auf (Ditt. Or. 104; 138; 140; 168; 257; Jos. ant. 12, 148; 13, 126; Macc. 1, 11, 31; 1, 11, 43; 1, 10, 20; Strack aO. 183ff); ein niedrigerer Verwandtschaftsgrad ist hier derjenige der φίλοι (Freunde; E. Bickermann, Art. Συγγενής: PW 4 A, 2, 1368f). Die Verwandtschaft ist hier noch als persönliches Verhältnis zum König, nicht als am Amte haftend gedacht u. nicht erblich.

II. Römisch. In den römischen Prinzipat scheint zunächst nur die Bezeichnung als amicus Augusti principis für besonders zu Ehrende übergegangen zu sein, während das künstliche Verwandtschaftsverhältnis der Sohnschaft, welches zur Nachfolgesicherung im Kaisertum mitunter nötig wurde, ausschließlich durch die allgemein römischrechtliche *Adoption hergestellt wurde. Erst Diokletian hat, wie so vieles andere aus dem hellenistischen Hofzeremoniell, auch diese Vorstellungen aufgegriffen u. mit ihrer Hilfe ein ganzes System der künstlichen Kaiserfamilie geschaffen; in der von ihm ausgedachten tetrarchischen Gliederung dieser künstlichen Kaiserfamilie galten die beiden Augusti, als leibliche Söhne des Juppiter bzw. des Hercules gedacht u. propagiert, gegenseitig als ‚Bruder', ebenso die beiden Caesares untereinander, letztere als göttliche Söhne ihrer göttlichen Väter (E. Kornemann, Doppelprinzipat [1930] 111; O. Seeck, GdU 1, 450). Hier begegnet auch zuerst das ‚Aufrücken' vom ‚Sohn' zum ‚Bruder' innerhalb der Kaiserfamilie beim Ausscheiden eines der beiden Väter, worin das Unpersönlich-Hierarchische u. Institutionelle der Einrichtung stark hervortritt. Es ist möglich, daß bei der Konzeption Diokletians auch die im röm. Privatleben gebräuchliche Bezeichnung des Berufskollegen (Preisigke, Wb. 1, 20, n. 4; E. Ziebarth, Vereinswesen [1896] 100), verwandt mit der Bezeichnung der Genossen in den röm. Collegia u. Sodalitates als fratres (E. Kornemann, Art. Collegium: PW 7, 402; Preisigke, Wb. 3, 125) sowie mit derjenigen der Amtsbrüder und soldatischen Kameraden, mitgewirkt hat (vgl. ‚consors imperii'), da sie gelegentlich schon vorher zwischen Kaisern, freilich untechnisch, angewendet worden zu sein scheint (Kaiser Severus' Brief an den Gegenkaiser Clodius Albinus: Imperator Severus Albino Caesari fratri amantissimo: Hist. Aug. Clod. Alb. 7, 3).

B. Christlich. Das künstliche Verwandtschaftssystem innerhalb der Kaiserfamilie ist zusammen mit der tetrarchischen Organisation der Nachfolgesicherung schon zu Lebzeiten Diokletians zusammengebrochen. Doch leben Idee u. Institution insofern weiter, als von der Zeit Konstantins d. Gr. an bis zum Zusammenbruch des Sassanidenreiches (628/9) zwischen dem römischen (byzantinischen) Kaiser u. dem Perserkönig ein offiziell, vermutlich vertraglich begründetes Bruderverhältnis (ohne Einschlag der christlichen Bruder-Idee) besteht (zB. Euseb. v. Const. 4, 11; Amm.Marc. 17, 5, 3, 10; Chron. Pasch. 735, 6; weitere Stellen bei K. Güterbock, Byzanz u. Persien [1906] 6/10; Helm 385; Weiterleitung der Verwandtschaftsbezeichnung auf die byzantinische Kaiserin als ‚Schwester' der persischen Königin: Malalas 467, 11). Diese symbolische Gleichstellung der beiden Herrscher beruht auf persischer Seite auf der (wohl iranischen) Vorstellung von den beiden ‚Leuchten des Erdkreises' (vgl. Petr. Patrik. 13: FHG 4, 188); sie bedeutet aber jedenfalls von byzantinischer Seite in Anbetracht der byzantinischen Auffassung von der Alleinberufung des

byzantinischen Kaisers zur Weltherrschaft ein erstaunliches politisches Zugeständnis an den Großkönig; mitunter wird denn auch, den politischen Machtverhältnissen entsprechend, vorübergehend das Bruderverhältnis mit dem ‚Vater-Sohn-Verhältnis' vertauscht. Keinem anderen Fürsten wird von seiten der Byzantiner diese Ehre des Brudertums zuteil. Zwar werden auf Grund ihrer politischen Macht auch die germanischen Volkskönige des 6. Jh. (vielleicht auch schon früher) in die Familie des byzantinischen Weltenherrschers aufgenommen (Theoderich, Athalarich, Sigismund v. Burgund, die Frankenkönige Theudebert u. Childebert), jedoch nur als ‚Söhne' mit dem durch diesen Titel versinnbildeten Unterordnungsverhältnis (FHG 4, 124; Cassiod. var. 8, 1, 3; Avitus ep. 93; Epp. Austras. 3, 19. 20. 25. 46. 48; Epp. Arel. S. 71, 33). Daß das System auf den byzantinischen Kaiser ausgerichtet ist, zeigt die Beobachtung, daß diese Könige sich untereinander als ‚Brüder' bezeichnen (auch noch im 7. Jh. u. dann wieder im 9. Jh. belegbar: MG Formulae 48, 19; 120, 21; MG Dipl. reg. ex st. Carol. 1, 184. 205. 293). Eine Änderung des Vater-Sohn-Verhältnisses des byzantinischen Kaisers zum Frankenkönig sehen wir erst unter Karl d. Gr. eintreten, der außer seiner Anerkennung als ‚Basileus' in den Verhandlungen des Jahres 812 auch seine Anerkennung als ‚Bruder' des byzantinischen Kaisers durchgesetzt zu haben scheint (vgl. F. Dölger: Der Vertrag von Verdun 843 hsg. v. Th. Mayer [1943] 208ff). Zu gleicher Zeit bemerken wir auch zum erstenmal die Einwirkung christlicher Gedanken, indem die Verwandtschaft, quellenmäßig zuerst wohl 824 nachweisbar (Brief des byzantinischen Kaisers Michael an Ludwig d. Fr.: Mansi 14, 417), von nun an als geistliche (πατήρ, ἀδελφός, υἱός, τέκνον πνευματικός[όν]; pater, frater, filius spiritualis) bezeichnet wird. Zwei Gedankengänge dürften zu dieser Erhebung der künstlichen Verwandtschaft in die christlich-mystische Sphäre beigetragen haben: 1. die gedankliche, besonders im Bereich der Ostkirche mächtig wirksame Vorstellung, daß die Übertragung der Herrscherwürde eine sakramentähnliche Ausstrahlung göttlicher Macht auf den begnadeten Sterblichen ist, die also alle damit Ausgestatteten in ähnlicher Weise verbindet wie die Taufe alle ‚Söhne Gottes' zu Brüdern u. deren Paten zu ‚geistlichen Vätern' der Getauften macht; 2. institutionell die Parallele der Hierarchie der Kirche: hier bezeichneten alle Bischöfe (auch der Papst u. der Patriarch) alle übrigen rechtgläubigen Bischöfe als ‚geistliche Brüder', alle rechtgläubigen Äbte, Presbyter, niederen Kleriker u. Laien dagegen als ‚geistl. Söhne'; die Kleriker, bes. aber die Mönche, bezeichneten sich wieder unter sich als ‚Brüder' (die Mönche als gemeinsame ‚Söhne des »pneumatisch besser ausgestatteten« Abbas' d. i. Vaters [vgl. L. Dürr, Hl. Vaterschaft im antiken Orient: Hl. Überlieferung, Festschr. I. Herwegen 1938, 1/20, bes. 1/2. 6; oben 1, 52f; 2, 640]), wie auch das Beichtkind (Laie) das ‚geistliche Kind' des Beichtvaters als des Sakramentenspenders ist. So nennt auch der byzantinische Kaiser, der den übrigen Bischöfen (u. Patriarchen) des Reiches als seinen Untertanen keine Verwandtschaftsbezeichnung beilegt noch sich von ihnen etwa als ‚geistlicher Sohn' ansprechen läßt, zur Bekundung des seit dem 4. Jh. festgelegten Ehrenvorrangs der römischen Kirche den Papst zu allen Zeiten (auch in den Zeiten des Schismas) ‚geistlichen Vater' u. wird von ihm ‚geistlicher Sohn' genannt. Es liegt nahe zu vermuten, daß bei der erwähnten Festlegung des Bruderverhältnisses zwischen dem byzantinischen Kaiser u. dem Frankenkönig, das von Karl d. Gr. auch auf alle seine Nachfolger, soweit sie fränkische(deutsche) Gesamtherrscher (‚Oberkönige') waren, übergegangen zu sein scheint, die gemeinsame geistliche Sohnschaft dem Papste gegenüber eine wichtige Rolle in den Verhandlungen gespielt hat. Jedenfalls scheint die Verchristlichung u. Mystifizierung der künstlichen Verwandtschaftsverhältnisse zum byzantinischen Kaiser um diese Zeit unter dem Einfluß pneumatisch-hierarchischer Vorstellungen in den Gedankenkreis der ‚Familie der Könige' eingefuhrt worden zu sein; denn von da an begegnen die Verwandtschaftsbezeichnungen dieser Art (Vater, Sohn, Bruder, Kind) in der Regel mit dem Zusatz ‚geistlich' (πνευματικός, spiritualis). Das ‚Bruder'-Verhältnis zu den karolingischen ‚Oberkönigen' scheint bis zum Aussterben der Karolinger (911) gegolten zu haben. – In der Mitte des 10. Jh.s ist die ‚Familie der Könige' in Byzanz mit Bezug auf den Mittelpunkt, den byzantinischen Weltkaiser, zu einem völligen, wohlabgestuften System ausgebildet; dieses tritt uns in dem Adressenverzeichnis des Zeremonienbuches (Const. Porphyr. caer. 2, 48) mit seiner Liste feierlicher Intitulationen entgegen. Teilfür-

sten, welche als unmittelbare kaiserliche Untertanen gelten, entbehren hier zunächst überhaupt jeder Verwandtschaftsbezeichnung, ebenso wie die meisten tatsächlich unabhängigen nichtchristlichen Fürsten, auf welche ja das pneumatische System nicht anwendbar war. Als unterste Stufe der Verwandtschaftsbezeichnung erscheint sodann wieder der Titel des φίλος (Freundes), eine Fortsetzung der Auszeichnung der Diadochenfürsten u. des römischen Prinzipats; nächsthöherer Verwandtschaftsgrad ist der Titel des πνευματικὸς ἀδελφός, dessen sich im Zeremonienbuche die ῥῆγες von Sachsen, Bayern, Italien, Deutschland u. Frankreich (als Nachfolger Karls d. Gr.) erfreuen. Ein noch höherer, freilich auch politisch stärker verpflichtender Grad ist derjenige des geistlichen Sohnes (πνευμ. υἱός oder πνευμ. τέκνον); ihn haben der Fürst des christlichen Großarmenien, der Fürst des christlichen Alanien u. der neugetaufte Bulgarenfürst inne. Als ‚geistlicher Vater' wird, wie erwähnt, vom byzantinischen Kaiser nur der Papst angesprochen, eine Bezeichnung, die jedoch nicht in diesen Zusammenhang gehört (s. oben). Der byzantinische Kaiser erscheint in dem System des Zeremonienbuches also als der Vater einer weitverzweigten Herrscherfamilie, die nach Gottes Ratschluß u. mit seiner Gnade die Oikumene regiert. – Das Fortleben der Institution des Brudertums zwischen dem byzantinischen Kaiser u. den Königen von Deutschland u. Frankreich in den folgenden Jahrhunderten bis zum Untergang des byzantinischen Reiches (1453) bezeugen zahlreiche Briefintitulationen (Ann. Komn. 3, 10; Otto Fris. gesta 1, 25; Odo de Diogilo: PL 185, 2, 1208 A; Bouquet, Recueil 16, 82A u. weitere Stellen bei Dölger, Fam. d. Kön. Anm. 20/35). Während die byzantinischen Kaiser später noch andere Fürsten in das Sohnverhältnis aufnahmen oder aufzunehmen suchten (Normannenfürsten, Gottfried v. Bouillon, Welf IV v. Bayern u. a.), um ihren politischen Einfluß dort zu erhöhen, ist das Bruderverhältnis niemals weiter ausgedehnt worden; der englische König zB. hat es im 12. Jh. nur zum Range eines φίλος gebracht (Bouquet, Recueil 16, 653A; vgl. Dölger, aO. 407). – Es kann kein Zweifel sein, daß der byzantinische Kaiserhof die Stelle ist, von der aus sich im Mittelalter Gedanke, Institution u. Zeremoniell der B. d. F. überallhin verbreitet hat (vgl. das Brudertum der germanischen Volkskönige, das sich von der gemeinsamen Sohnschaft zum byzantinischen Kaiser ableitet). Wie zahlreiche andere byzantinische zeremonielle Einrichtungen (vgl. K. Dieterich, Hofleben in Byzanz [o. J.] 1/12) hat sich auch diese sogar auf nichtchristl. Staaten des Mittelalters verpflanzt (vgl. die Adressenformulare aus der Staatskanzlei der ägypt. Kalifen zB. W. Bjoerckmann, Beiträge zur Geschichte d. Staatskanzlei im isl. Ägypten [1928] 113 u. den Nachweis der Institution am Hofe des osman. Sultans bei F. Babinger: ByzZ 44 [1951] 18 u. F. Dölger: ByzZ 45 [1952] 25) u. ist auch insbesondere, ihrer ursprünglichen politischen Bedeutung entkleidet, auf die christlichen Staaten der Neuzeit übergegangen, wo sie als Petrefakt bis in die Gegenwart weiterlebt (brüderliches Du in den Schreiben der Fürsten aneinander, Bruderkuß bei persönlichen Begegnungen, künstliche Verwandtschaftsgrade zum Herrscher in bestimmten Ritterorden usw.).

F. Dölger, Die Familie der Könige: HistJb (1940) 397/420; vermehrt u. verbessert: Byzanz u. die europ. Staatenwelt. Ausgew. Vorträge u. Aufs. (1953) 34/69 (hier alle Belegstellen u. Literatur); Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des byz. Kaisers: Sbornik P. Nikov (Sofia 1939) 219/32 = Byzanz u. die europ. Staatenwelt (1953) 183/96; Johannes VI Kantakuzenos als dynastischer Legitimist: Annales Kondakov (Seminarium Kondakovianum) 10 (1938) 19/30. 23, 18. – R. Helm, Untersuchungen über den auswärtigen diplomatischen Verkehr des röm. Reiches im Zeitalter der Spätantike: Archiv f. Urkundenforsch. 12 (1932) 385/7. – O. Meyer, Εἰς τὸν ῥῆγα Σαξωνίας: Brackmannfestschrift (1931) 131/6. – G. Michaelides-Nuaros, Περὶ τῆς ἀδελφοποιίας ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Ἑλλάδι καὶ ἐν τῷ Βυζαντίῳ: Τόμος ... Ἀρμενοπούλου (Thessalonike 1952) 251/313 (zur künstl. Bruderschaft im allgem. als soziolog. Erscheinung u. rechtl. Institution). – G. Ostrogorsky, Die byz. Staatenhierarchie: Seminar. Konkadov. 8 (1936) 41/61, bes. 49/53. *F. Dölger.*

Brumalia. Die B. sind ein erst spät überliefertes, ursprünglich nur am 24. XI., dann vom 24. XI. bis 17. XII. gefeiertes römisch-byzantinisches Fest.

A. Zeugnisse. I. Römisch. (1) Tert. idol. 10; (2) ib. 14; (3) Florentin. b. Cassian. Bassus: Geopon. 1, 1, 9; (4) Didym.: ib. 1, 5, 3f; (5) Philocal. kalend.: CIL 1^2, 276; (6) Polem. Silv. kalend.: ib. 277. – II. Byzantinisch. (7) Incertus c. in B. Coluthi: Poetae lyr. Gr. 3, 362/4 Bergk; (8) Lyd. mens. 4, 158; (9) Cho-

ric. in B. Iustiniani: 3/5 Foerster; (10) Stephan. Diacon. v.: PG 100, 1172/80; (11) Const. Porph. caer. 2 16/8: PG 112, 1113/32; (12) Theophan. contin.: PG 109, 474f; (13) Balsam.: Conc. Trull. cn. 62: PG 137, 725 (weitere Stellen b. Crawford, von denen Malal. 179f vollkommen wertlos ist).

B. Name. Das Fest wird mit Bruma (1. 5f), Brumae (2), τὰ Βροῦμα (3f), Βρουμάλιον (10f) u. besonders Βρουμάλια (7/13) bezeichnet. Alle diese Worte, wenn zT. auch nur in griech.-byzantin. Schreibweise überliefert (3f. 7/13), sind rein lat. Ursprungs. Die Variation der Namen, soweit sie nicht etwa sprachlich zu erklären ist (Analogiebildung: B. nach Matronalia, Saturnalia u. ä.; retrograde Bildung: Singular Βρουμάλιον nach dem Plural B.; Attraktion: Brumae nach Matronalia usw. [2] vgl. Cat. 3, 1; Übersetzungsfehler: τὰ Βροῦμα nach singularischem Bruma), weist nicht auf verschiedene Feste, sondern spiegelt vielmehr die allmähliche Entwicklung von einer ein- zu einer mehrtägigen Feier wider.

C. Feier. I. Römisch. Das Fest, das durch Spiele, Gastmähler (2) u. Geschenke (1f) ausgezeichnet war, stand im 2. Jh. in hoher Blüte, wie seine Zusammenstellung mit den Saturnalia, Kalendae Ianuariae u. Matronalia bei Tert. zeigt. – II. Byzantinisch. Die B., die vielfach durch Hymnen verherrlicht wurden (7. 9), waren bis zum 10. Jh. in Geltung u. scheinen sich während dieser Zeit nur unwesentlich (besonders unter Michael III, Leo VI u. Const. Porph.) verändert zu haben. Sie dauerten insgesamt 24 Tage, die später (8) künstlich mit den 24 Buchstaben des griech. Alphabets in der Weise in Verbindung gebracht wurden, daß die kaiserliche Familie, von denen allerdings außer dem Kaiser nur die Kaiserin u. der Kronprinz genannt werden, ferner Senatoren u. Patrizier als βρουμαλισταί (10) alle ihr eigenes Βρουμάλιον (10f) an dem Tage, auf welchen der Anfangsbuchstabe ihres Namens fiel, begingen (vgl. F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie[2] [1925] 29; R. Reitzenstein, Iranisches Erlösungsmysterium [1921] 225). Bei der sich oft bis in die Nacht erstreckenden Feier (8. 10) wurde besonders am Hofe großer Prunk entfaltet, für den Fackelglanz, Tänze (u. a. Reigen um das Podium des Kaisers), Gesänge, Geschenke (Geld, Kleider usw.) u. Gelage (10/2), bei denen auf das Wohl des Herrschers getrunken (11) u. bisweilen je nach der Einstellung des Kaisers bald Dionysos u. Brumos (10), bald die Gottesmutter Maria (11) gepriesen wurden, kennzeichnend sind.

D. Entartung. Naturgemäß machte sich im Laufe der Zeit bei den meist mit viel Lärm begangenen B. (10) eine große Verschwendungssucht geltend, die nicht nur in der Üppigkeit der Gastmähler (12), sondern vor allem auch in der Ausgestaltung der Geschenke zu Tage trat: so ließ zB. Const. Porph. an Stelle der bis dahin an den B. des Kaisers, Kronprinzen u. der Kaiserin üblichen 20 bzw. 10 u. 8 Pfund im Namen aller an seinen eigenen B. eine einmalige Spende von 50 Pfund verteilen. Dazu kamen noch für die Teilnehmer am Gelage kostbare ausländische Seiden- u. Purpurstoffe, schönduftendes indisches Holz usw., Dinge, ‚von denen man früher weder etwas gesehen noch gehört hatte' (12).

E. Ursprung u. Entwicklung. In Rom feierte man (seit wann ?) am 24. XI. ursprünglich eintägig den Eintritt des am 25. XII. liegenden Wintersolstitiums (Lyd. ost. 154), der bruma (ThesLL 2, 2206/9), nach der das Fest Bruma genannt wurde (Bedeutung des Anfangs vgl. K. Beth, Art. Anfang: Bächtold-St. 1, 406/9; W. Havers, Über Sinnesstreckung: Glotta 25 [1936] 101/9). Bald erstreckte es sich aber aus dem Streben nach Totalität (vgl. auch die derartigen Festen allgemein innewohnende Tendenz der Ausdehnung; zB. Saturnalia) über die ganze Zeit der bruma u. fiel dabei mit den jüngeren, am 17. XI. beginnenden Saturnalien zusammen, die, obwohl sie aufgesogen wurden, ihm so sehr ihren Stempel aufdrückten, daß es nicht am 24. XII., der eigentlichen bruma, sondern schon am 17. XII. endete, ferner nach Analogie der Saturnalia den Namen B. annahm, nachdem es vorübergehend vielleicht Brumae (vgl. aber B) geheißen hatte, u. bisweilen sogar direkt Κρόνιαι ἑορταί (8) genannt wurde. Die Ähnlichkeit der verschiedenen im Winter gefeierten Feste bewirkte einen allgemeinen Annäherungs- u. Verschmelzungsprozeß, dessen Verlauf im einzelnen für uns vielfach nicht mehr ganz deutlich ist, wenn nicht, wie bei den Saturnalia, besondere Kriterien hinzutreten. Es ist daher möglich, daß in den B. auch noch andere Feste (zB. des Dionysos) mitaufgegangen sind, deren Spuren wir aber kaum zu entdecken vermögen.

F. Abschaffung. Daß die B. bis ins 10. Jh. hinein bestanden haben, erklärt sich aus der wechselnden Stellungnahme der Kirche, die zT. wenigstens durch die Rücksicht auf den

Hof bestimmt war. Da die B. allmählich ihren ursprünglich religiös-heidnischen Charakter völlig verloren hatten u. zu einer weltlichen Lustbarkeit geworden waren, konnte ihre durch die Ausartungen an u. für sich notwendig gewordene Bekämpfung langsamer vonstatten gehen, wenn nicht gelegentlicher Rückfall in abergläubische Vorstellungen eine schärfere Stellungnahme erheischte (8. 10). In den Kalendern des Philocalus (354) u. des Polemius Silvius (448f) werden sie erwähnt, zur Zeit des Lydus (6. Jh.) waren sie untersagt, vom Conc. Trullanum (692) u. vom Conc. Romanum (743) wurden sie verboten. Unter Leo VI scheinen sie auch in kirchlichen Kreisen geduldet worden zu sein (11), während sie unter Const. Copronym. von den Christen heftig bekämpft wurden (ἑορτὴ δαιμονιώδης, μελέτη ἄσημος καὶ θεοῦ ἐχθρώδης πρὸς τὴν παροῦσαν σπουδήν: 10). Roman. Lecapen. hob sie wahrscheinlich wegen ihrer Ausartungen auf, Const. Porph. stellte sie, aber wohl nur für den Hof, mit großem Prunk wieder her (11f). Nach dem 10. Jh. werden sie nicht mehr erwähnt; vielmehr bezeichnet sie Balsamon (13) als einer vergangenen Zeit angehörig.

J. R. Crawford, De Bruma et Brumalibus festis: ByzZ 23 (1920) 365/96. – R. Förster, Duae Choricii in B. Iustiniani orat.: Index lectionum in univ. litt. Vratislav. (1891/2) 3/9. – Häbler, Art. Bruma: PW 3, 901f. – O. Hartmann, Der röm. Kalender (1882) 92. – Kraus, RE 1, 176. – H. Leclercq, Art. Const. Porph.: DACL 3, 2710. – M. P. Nilsson, Art. Saturnalia: PW 2 A, 1, 210. – F. Reiske, Commentarii ad Const. Porph.: PG 112, 1115/32. – W. Tomaschek, Über B. u. Rosalien: SbW 60 (1868) 360/4. *W. Pax.*

Brunnen s. Quelle, Wasser.

Brust I (allgemein).

In der Topographie des menschlichen Körpers bezeichnet B. die vordere, zwischen Hals u. Bauch gelegene, seitlich von den Schultern begrenzte Wand des Rumpfes; im weiteren Sinne auch die gesamte Höhle des Brustkorbes, die die für Atmung u. Kreislauf unentbehrlichen Organe umschließt. Außerdem werden die weiblichen Brüste abkürzend B. genannt (*Brust II). Das Wort Busen kann sowohl die weiblichen Brüste (dichterisch auch die männliche B.) wie den Brustteil des Gewandes bezeichnen.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Terminologie. Homer nennt den Brustraum u. die Vorderwand des Brustkorbes bei beiden Geschlechtern στῆθος; an der Brustwand unterscheidet er zwei μαζοί (vgl. bes. Il. 5, 19). Aristot. spricht von θώραξ, στῆθος u. μαστοί (hist. anim. 493a; partib. anim. 688). Im Corpus Hippocraticum erscheinen neben στῆθος u. θώρηξ vereinzelt die Termini κίθαρος, ἡ ἄνω κοιλία, χέλυς (6, 294. 154; 8, 538 L.); στῆθος bezeichnet an einigen Stellen auch das Brustbein (4, 124 L.); bei Galen ist στέρνον, das seit Homer für die männliche, seit den Tragikern auch für die weibliche B. gebraucht wird, auf die eben erwähnte osteologische Bedeutung eingeengt (18A, 412 K.). Celsus nennt die B. pectus u. unterscheidet an ihr zwei mammae (4, 1, 4); die Brustwand bezeichnet er mit thorax (3, 22, 12), doch versteht er darunter bisweilen auch den Brustraum. Die weiblichen bzw. mütterlichen Brüste werden im Griechischen durchweg μαστοί oder μασθοί bzw. θηλαί, im Lateinischen mammae oder ubera genannt. Die Alltags- u. Dichtersprache verwendet gerne Diminutiva wie: στηθίδιον, pectusculum, μαστίδιον, mamilla, papilla. Dem deutschen Busen entsprechen κόλπος u. sinus; doch können diese Worte auch Schoß bedeuten.

b. Anatomie u. Physiologie. Beim Menschen kann die B. breiter sein als bei den Tieren, da die Arme im Gegensatz zu den Vorderbeinen der Tiere seitlich angesetzt sind (Arist. part. anim. 688a13). In der B. schlägt das Herz (Il. 13, 282; Arist. hist. anim. 496a). Sie ist Ort u. Instrument der Atmung (Hippocr. flat. 10 [6, 106 L.]; Galen. us. part. 13, 10 [4, 121 K.]). Aus ihr kommt die Stimme (Il. 3, 221). Brustraum u. Bauchhöhle sind durch das Zwerchfell getrennt (Arist. hist. an. 496b11). Nach Galen verfolgte die Natur bei der Anlage der B. das Ziel, Herz u. Lungen unterzubringen u. Atmung u. Stimme zu ermöglichen; sie trennte den Brustraum durch das Mittelfell in zwei Hälften, damit bei einer perforierenden Verletzung der einen Brustseite die andere funktionsfähig bliebe (us. part. 13, 6; 6, 3 [4, 107; 3, 416 K.]). Ein- u. Ausatmen erfolgt durch eine doppelte Bewegung des Brustkorbes, an der die Zwischenrippenmuskulatur u. das Zwerchfell beteiligt

sind (ebd. 6, 2 [3, 412 K.]; musc. diss.: 18B, 988 K.; anat. adm. 8, 2 [2, 657 K.]). Wenn die in den Blutgefäßen enthaltene Luft in die B. u. den Magen drängt, entsteht nach Diogenes v. Apollonia Schlaf (Diels 64A29). Die behaarte B. ist bei Homer ein Zeichen von Mannhaftigkeit (Il. 1, 189; 16, 554); Platon bedient sich der Wendung ‚zottiges Herz‘ (Theaet. 194E). Hippocr. lobt die vierschrötige, zottige B. in gesundheitlicher Hinsicht (prorrh. 2, 7 [9, 24 L.]). Bei Aristoph. wird sie ein Zeichen von Zügellosigkeit u. Roheit (nub. 349). Nach der Konstitutionslehre Galens gehört zu einer dichtbehaarten B. ein hitziges u. leidenschaftliches Temperament (in Hippocr. de humor. comm. 1, 8 [16, 91 K.]); sie läßt für das Herz die Qualitäten warm u. trocken erwarten, während die unbehaarte B. auf die Qualitäten feucht u. kalt u. auf einen zaghaften u. unentschlossenen Charakter hinweist (ars. med. 11 [1, 334 K.]; temp. 2, 6 [1, 625f]). Ein flacher Brustkorb gehört in das Bild der phthisischen Konstitution (in Hippocr. epid. comm. 1, 19 [17A, 62 K.]). Von der dignitas einer breiten Mannesbrust spricht Quint. 11, 3, 141. Über die Salbung der B. mit Stellensammlung Athen. 15 p. 687d/f; vgl. auch Plut. quaest. conv. 3 p. 647E. Weitere Äußerungen antiker Autoren über die männliche B. bei Hopfner 251/3. Zahlreiche Fälle von Brustkrankheiten behandelt der aus dem ägypt. AR stammende, in einer Hs. des MR vorliegende medizinische Edwin-Smith-Papyrus (J. H. Breasted, The Edwin Smith Surgical Pap. [1930]; dort über Brustgeschwülste 363/9. 403/15; Infektionen der B. 374/91. Medizinische Erläuterungen dazu: M. Meyerhof, Über den ‚P. Edwin Smith‘, das älteste Chirurgiebuch der Welt: Deutsche Zeitschr. für Chirurgie [1931] 645/90, bes. 673/9).

c. Sitz der Seelenkräfte. Seit Homer gilt die B. als Sitz der Lebenskraft (θυμός; zB. Il. 4, 309; vgl. F. Rüsche, Blut, Leben u. Seele [1930] 27. 41. 140f; 225. 270). In der B. ist die Empfindung am stärksten (Hippocr. nat. oss. 19 [9, 196 L.]). In der B. werden Zorn u. Groll empfunden (Il. 1, 83; Democr: Diels 68B, 298a), aber auch Zuneigung, Wohlwollen, Freundschaft, Liebe (Soph. Oed. Col. 487; Hor. c. 2, 12, 15; Stat. silv. 4, 6, 55; Cat. 61, 176). Schmerz u. zugefügtes Leid beschweren die B. (Il. 17, 139; Soph. Trach. 482). In ihr wohnen Mut u. Tapferkeit (Il. 17, 570; Soph. fragm. p. 195 Pearson). Sie birgt Gedächtnis, Wissen, Einsicht (Semonid.: Anth. Lyr. 1, 29 Diehl; Stat. Theb. 4, 542; Od. 3, 18). Nach Protagoras hat in der B. die Seele ihren Sitz (Diels 80A, 18). Demokrit nimmt zwei Seelenteile an, von denen die B. nur das λογικόν beherbergt (Diels 68A, 105). Platon verlegt von den drei Vermögen der Seele das θυμοειδές in die B. (Tim. 69 C/D; vgl. Galen. loc. aff. 5, 6 [8, 328 K.]). Nach PsGalen lokalisierten Parmenides u. Epikur das ἡγεμονικόν in der B. (hist. phil. 28 [19, 315]). Dabei gehen die Meinungen darüber auseinander, wo in der B. der Sitz der Seele oder des Teilvermögens der Seele zu suchen ist (Galen. Hipp. et Plat. plac. 3, 1 [5, 288 K.]); in der Regel wird an das Herz gedacht. Über den Schmuck der B. vgl. *Enkolpion. ‚B. an B.‘ ist eine der erotischen Dichtung geläufige Formel (Anth. Pal. 5, 128, 1).

d. An die Brust schlagen. Das Bedürfnis, einerseits die in der B. tobenden Empfindungen zu beschwichtigen, anderseits sie zu bekunden, veranlaßt den antiken Menschen, sich in der Erregung, also bei Unglücks- u. Todesfällen u. anderen schmerzlichen Erlebnissen, auf die bekleidete oder entblößte B. zu schlagen. Das tun besonders die Frauen (vgl. zB. Plat. Phaed. 60A; Plut. Ant. 77, 2; Lucian. dial. mer. 9, 2; Charito 1, 14, 9; Nonn. Dion. 9, 296; Verg. Aen. 4, 589; 12, 155; Ovid. met. 5, 473; 15, 803; Apul. met. 4, 25; Petron. 111; Ammian. 28, 8). Aber auch Männer hämmerten in der Erregung auf ihre Brust (zB. Od. 20, 17; Aeschyl. Pers. 1045ff; Charito 7, 1, 5; Juv. 13, 127; Petron. 81; Martial. 2, 11, 5; ein Teheraner Demonstrationszug von Männern, die auf ihre entblößten Oberkörper schlugen, war 1952 in illustrierten Blättern zu sehen). Diese Männer werden dann allerdings gelegentlich eines unmännlichen Benehmens geziehen (Synes. ep. 132 [267C]). Dieses An-die-Brust-Schlagen wird nicht selten zum Zerkratzen der B. (vgl. zB. Il. 19, 284f; Stat. Theb. 6, 178). – Früh muß dieses An-die-Brust-Schlagen (στερνοτυπία, tunsio pectoris, plangor) rituelles Element des Totenkults geworden sein, u. zw. für beide Geschlechter. Es mag in diesem Rahmen vor allem den Sinn gehabt haben, den Toten den Schmerz der Hinterbliebenen zu demonstrieren (Rohde, Psyche 1⁷/⁸, 222f). Frühzeitig werden sogar bezahlte Kräfte herangezogen, die diese u. andere Formen der Totenklage zusätzlich oder stellvertretend auszuüben haben (E. Reiner, Die rituelle Totenklage bei

den Griechen [1938] 44). Vgl. zum Ganzen Sittl 19f. 67/72 u. oben Sp. 203f (auf dem ebd. erwähnten Haterier-Relief aus dem 1. Jh. nC. erscheinen brustschlagende Männer u. Frauen). – Daß das rituelle An-die-Brust-Schlagen, u. zw. bei nackter B., im Isis-Kult vorkam, erfährt man aus Minuc. Fel. 22, 1: Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur (vgl. Firm. Mat. err. 2, 3; über die tunsio pectoris im altägypt. Totenkult u. Götterkult schon Herodt. 2, 40. 42. 61. 85; vgl. weiter E. Lüddeckens, Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache u. Form der ägypt. Totenklage: MittInstKairo 11 [1943] 1/188; H. Müller-Feldmann, Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des AR: ebd. 7 [1937] 115; H. Junker, Der Tanz der Muu u. das butische Begräbnis im AR: ebd. 9 [1940] 24). Daß der gleiche Ritus auch im syrischen Adonis-Kult u. wahrscheinlich auch im phrygischen Attis-Kult heimisch war, darf man aus Lucian. luct. 5 u. Firm. Mat. err. 22, 1 entnehmen. – Im heutigen Ägypten wird rhythmisches Brustschlagen zur Erzeugung von Ekstasen vorgenommen (vgl. C. H. Bekker: K. Baedeker, Ägypten[8] [1928] XCVI). Wie weit das Brustschlagen in antiken Kulten auf die gleiche Tendenz zurückzuführen ist, müßte noch geklärt werden. – Die Orphiker legen im Kult die Hand an die nackte B.; über diese Mysterienhaltung vgl. H. Leisegang: Eranos-Jb. 1939 (1940) 221/6. – Mit der Tunsio pectoris darf nicht verwechselt werden das beschwörende Zeigen der Mutterbrust; darüber vgl. *Brust II.

e. Magisches. Nach der dem Liebeszauber PGM IV 1529 zugrundeliegenden Vorstellung ist das aus Myrrhenharz bereitete magische Räucherwerk imstande, in der B. des ersehnten Weibes den Liebesbrand zu erzeugen. Die B. der zu Zauberzwecken hergestellten Puppe oder Zeichnung eines Menschen oder Tieres wird gerne mit Zauberzeichen beschrieben (PGM IV 315. 3258f; XIII 106. 663; XXIVb; LVIII 21). PGM IV 3137 sieht vor, daß die beiden Hände einer halb menschlichen, halb tierischen Zauberpuppe ‚auf die B. gebreitet sind‘. Von einem An-die-Brust-Schlagen erschreckter Dämonen der Finsternis redet der Bringzauber PGM XXXVI 140.

f. Bildersprache. Die B. dient als Bild für alles, was der Mensch an geistigen u. seelischen Kräften in sich trägt. Unter die geflügelten Worte ging ein der Satz bei Quintil. 10, 7, 15: Pectus est enim, quod disertos facit, et vis mentis. Durch das Bild der Aneinanderkettung oder mixtio der pectora wird in der lateinischen Poesie der klassischen Zeit die Verschmelzung der Eheleute zu einer geistigen Einheit ausgedrückt (so R. Reitzenstein, Zur Sprache der lat. Erotik: SbH 1912, 12, 6f, der besonders auf Stat. silv. 2, 2, 153; 5, 1, 43 verweist).

II. Jüdisch. Die volkstümliche atl. Anthropologie verlegt Erkenntnis, Wille u. Affekte in das Herz, die Nieren oder die Eingeweide; die B. spielt also hier nicht die Rolle, die ihr in der hellenistischen Welt zugeschrieben wird (vgl. W. Eichrodt, Theologie des AT 2[2] [1948] 72/77). Die LXX haben das Bild gelegentlich im Sinne der letzteren Auffassung umgebogen, indem sie zB. für ‚Herz‘ (lēb) das griechische Wort für ‚Brust‘ (στῆθος) einsetzten. Auch Philo folgt in seinen anthropologischen Vorstellungen nicht dem AT, sondern übernimmt die platonischen Auffassungen. Vgl. zB. spec. leg. 1, 145f: ‚(das Strebevermögen) hat seinen Sitz . . in der B.; sie (die Natur) umgab es aber wie einen Krieger zu vollster Sicherheit mit einem festen Gehege, dem sog. Thorax‘; vgl. auch leg. alleg. 3, 115. Zur Amtstracht des Hohenpriesters gehört ein auf der B. getragenes Schild, in dem die Urim u. Thummim aufbewahrt werden u. das außen zwölf Edelsteine mit den eingravierten Namen der zwölf Stämme trägt (Ex. 28, 15/30; 39, 8/21; vgl. G. Beer-K. Galling, Exodus = HdbAT 1, 3 [1939] 139/41; weiteres hierzu unter *Enkolpion). – Beim Dankopfer wird die B. des Opfertiers vor dem Altar als Webe erhoben u. danach den Priestern gegeben (στηθύνιον; Ex. 29, 26f; Lev. 7, 30f. 34; Num. 6, 20; 18, 18). Vgl. zum Bruststück als Priesterdeputat J. Preuß, Biblisch-talmudische Medizin (1911) 73f. – Auch hier ist das An-die-B.-Schlagen Ausdruck der Erregung, Trauer u. Buße. Jes. 32, 12 werden die sorglosen Frauen Jerusalems aufgefordert, im Läuterungsgericht wehklagend auf die ‚B. zu schlagen‘. Nach der Eroberung Ninives wird die Herrin des Palastes mit ihren Mägden fortgeführt; ‚sie girren gleich Tauben u. schlagen die B.‘ (Nah. 2, 8). Nach Ez. 23, 34 soll die unzüchtige Oholiba (Jerusalem) ‚einen Becher des Schauders u. des Erschauerns‘ schlürfen u. mit seinen Scherben in höchster Todesnot ihre ‚Brüste zerreißen‘. – In den spätjüd. Berichten über die Totenklage wird das An-die-B.-Schlagen mit apḥ bezeichnet; vgl. Moed qatan 3, 8. 9; Tos. M. Q. 2, 17;

Gn. R. 100 zu 50, 10; Strack-B. 1, 522f; 4, 584. Salome schlägt sich in leidenschaftlicher Erregung über eine Verdächtigung die B. (Jos. ant. 16, 216; 17, 142). In dem Bericht über die Trauer des Volkes angesichts des bevorstehenden Todes des Moses bei Jos. ant. 4, 320 sind es nur die Frauen, die sich an die B. schlagen. Midr. Qoh. 7, 2 (32b): ‚Warum schlägt man (wenn man unter schweren Heimsuchungen Reue empfindet) auf das Herz? Um zu sagen, daß alles (Schuld u. Sühne) von dort herrührt' (Strack-B. 2, 247).

B. Christlich. I. Neues Testament. In der Vision trägt der Menschensohn als Abzeichen seines hohepriesterlichen Amtes einen goldenen Gürtel ‚um die B.' (Apc. 1, 13). Gleiches wird von den 7 Engeln berichtet, die aus dem himmlischen Heiligtum hervortreten (ebd. 15, 6). Der demütige, seiner Sündhaftigkeit bewußte Zöllner schlägt, Gott um Gnade bittend, an seine B. (Lc. 18, 13). Beim Abendmahl lehnt sich Johannes an die B. Jesu (Joh. 13, 25; 21, 25). Das Volk kehrt, durch die Erlebnisse auf Golgotha tief erschüttert, ‚an die B. schlagend' in die Stadt zurück (Lc. 23, 48).

II. Patristik. a. Sitz der Seelenkräfte usw. Zur Terminologie abschließend Isidor. et. 11, 1, 73: Thorax a Graecis dicitur anterior pars trunci a collo usque ad stomachum, quam nos dicimus arcam eo quod ibi arcanum sit, id est secretum, quo ceteri arcentur... Cuius eminentes pulpae mamillae; inter quas pars illa ossea pectus dicitur, dextraque aut laeva costae. – Auch für das christl. Altertum ist die B. Sitz der Seele u. der Seelenkräfte (vgl. Clem. Al. str. 5, 37, 2; Lact. inst. 16, 3). Daher werden in der B. Erkenntnis, Wille u. Affekte lokalisiert. So die Erkenntnis der Wahrheit (Lact. inst. 5, 22, 21; ira D. 1, 6), die Blindheit u. Verschlossenheit ihr gegenüber (insipientium pectora der Heiden: Lact. inst. 4, 26, 4; vgl. Commod. c. apol. 47), die Einsicht in die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis (ab intimo pectore: Lact. inst. 3, 14, 21), Unglaube u. Doppelzüngigkeit (2 Clem. 19, 2), die Weisheit (pectus quoddam sacrarium sapientiae: Ambr. Noe 7, 23 [CSEL 32, 1, 428, 2]), die schlechten Gedanken (pectus thesaurus cogitationum pessimarum: Hier. dial. c. Pelag. 1, 17 [PL 23, 531A]), die Gesetze Jesu (Juvenc. ev. 2, 674f), der letzte Wille des Menschen (Opt. Mil. 5, 3 [CSEL 26, 123, 21f]), der Hochmut (Eugipp. v. Sev. 36, 1 [CSEL 9, 2, 18]), die Tugenden (Lact. inst. 1, 20, 19), die Unschuld (purum pectus: ebd. 5, 12, 2; vgl. pectusculum integrum: Orig. in Ex. hom. 9, 4 [9, 116 L.]). Später vertritt wenigstens die christl. Wissenschaft, zT. unter neuplatonischem Einfluß, die Meinung, daß die Seele im ganzen Körper wohnt (vgl. K. Gronau, Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese [1914] 173/80); die Wende bedeutet Greg. Nyss. hom. opif. 12/15. – Gott sieht in die Schlupfwinkel der B. hinein (Cypr. laps. 27 aE.; Lact. inst. 4, 17; Juvenc. ev. 1, 588). Der Stern *Akephalos weist durch seinen auf die B. herabgesunkenen Kopf auf Schlemmerei u. Trunksucht hin (Clem. Al. paed. 2, 34, 1). Wenn die Greisin Herm. v. 1, 4, 2 nach ihrem Lehrvortrag eine Frage an Hermas stellt u. dabei seine B. berührt, darf man wohl annehmen, daß es sich um den Gestus des ‚Tippens an die B.' handelt, der die Eindringlichkeit der Frage unterstreicht. Nach Clem. Al. paed. 2, 70, 3 verlangen die Ärzte, daß man B. u. Nasenspitze mit Salbe einreibe, damit das Gehirn erwärmt wird (vgl. Plut. mor. 647e/f). Die behaarte B. des Mannes ist Zeichen seiner ihm von Gott gegebenen Kraft u. Zeichen seines Anrechts auf Herrschaft (ebd. 3, 18, 1). – Das der erotischen Sprache geläufige Bild des ‚Brust an Brust' wird von den Vätern gelegentlich benutzt, um die mystische Beziehung des Gläubigen zu Christus auszudrücken (Orig.-Hier. in Cant.: PL 23, 1178).

b. An die Brust schlagen. Für Athenag. 28 ist das trauernde An-die-Brust-Schlagen in den ägypt. Kulten ein Beweis für seine These, daß die Götter nur verstorbene Menschen sind (vgl. Min. Fel. 22, 1; Lact. inst. 1, 20; Firm. Mat. err. 22, 1. 3). Zeugnisse für das An-die-B.-Schlagen bei Trauerfällen zB. PsJohann. Chrys. hom. in fil. vid.: 10, 859E Montf.; Ps-Nil. narr. 6: PG 79, 659; Joh. Mandakuni or. 23, 5 (BKV^2 58, 237); vgl. auch Basil. hom. de grat. act. 6 (PG 31, 229C); M. Cramer, Die Totenklage bei den Kopten = SbW 219, 2 (1941) 74/95. Das leidenschaftliche An-die-B.-Schlagen bei Trauerfällen finden die kirchl. Führer anstößig; besonders bemerkenswert ist Konzil v. Toledo vJ. 589: funebre carmen, quod vulgo defunctis cantari solet, vel pectoribus se proximos aut familias caedere, omnino prohibemus (cn. 22 [9, 999A Mansi; 1, 218 Bruns]). – Daß die Tunsio pectoris um 400 nC. zum Ritus des christlichen Sündenbekenntnisses gehörte, zeigt neben Julian. conv. 336B vor allem Aug. s. 67, 1, 1 (PL 38, 433):

sooft im Gotteshaus das Wort ‚confiteor' erklingt, schlagen alle, ohne Rücksicht auf den jeweiligen Sinn des Wortes, an ihre Brust. Aug. gibt bei dieser Gelegenheit eine Deutung der Tunsio pectoris, die schwerlich dem ursprünglichen Sinn des Gestus entspricht (vgl. allerdings Od. 20, 17): ‚Was heißt ... an die B. schlagen anders als anklagen, was in der B. verborgen ist, u. durch das offene Schlagen die heimliche Sünde bestrafen?' Die weiteren Belege zur Tunsio pectoris aus Aug. sammelt W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als Liturgiequelle (1930) 245/47; vgl. auch Commodian. instr. 18, 11 (CSEL 15, 83); Joh. Mosch. prat. 78. Später hat man in Rom u. anderswo auch bei der Anrufung ‚Kyrie eleison' an die B. geschlagen (J. Mabillon, Museum Italicum 2 [1724] XXXIV). Um so auffallender ist, daß das An-die-B.-Schlagen, soweit ich sehe, in den Quellen zur Geschichte des eigentlichen Bußritus nirgendwo erwähnt wird (vgl. J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten [1932]).

F. Delitzsch, Biblische Psychologie[2] (1861). – P. Dhorme, L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien: RevBibl 30 (1921) 374/99. – P. Heinisch, Die Trauerbräuche bei den Israeliten = Bibl. Zeitfr. 13, 7/8 (1931) 57/66. – Th. Hopfner, Das Sexualleben der Griechen u. Römer 1, 1 (Prag 1938) 251/3. – J. Hyrtl, Onomatologia anatomica (1880); Das Arabische u. Hebräische in der Anatomie (1879). – H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie (1950). – C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890).

A: J. Steudel (J. Botterweck; A. Hermann); B: Th. Klauser.

Brust II (weibliche).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. Was antike Naturforscher, Ärzte u. Pseudogelehrte über die weibliche B., ihre Eigentümlichkeiten, ihre Funktionen, ihr Verhältnis zum Uterus u. ihre Krankheiten berichten, hat Hopfner zusammengetragen. Hier sei nur das vermerkt, was mit Rücksicht auf die Äußerungen altchristlicher Autoren bedeutsam scheint: Den engen Zusammenhang zwischen B. u. Uterus behandelt Galen. in Hippocr. de alim. 4, 15 (15, 401f); us. part. 14, 4f. 8 (4, 154. 157. 176f); in Hippocr. epid. 2, 34 (17A, 451). Über die Folgerungen, die daraus für die Prognose des Geschlechts des Kindes gezogen wurden, vgl. E. Lesky, Die Zeugungs- u. Vererbungslehren der Antike = AbhMainz 1950, 19, 60. 65. 67. Galen preist die Weisheit der Natur in der Wahl des Ortes der Brüste (us. part. 7, 22 [3, 602/8 K.]). Von der Herrschaft des Mondes über die B. des Weibes spricht speziell Vett. Val. 1, 1 (1, 21 Kr.). Das Anschwellen der jugendlichen B. nannte man lateinisch sororiare (wie man das Anschwellen der Knabenbrust fraterculare nannte; Plaut. frg. 85; Fest. 80. 380f). Dem Schutz u. der Stützung der B. diente eine Binde, μίτρη, ταινία, ζώνιον, strophium, fascia usw. genannt (Stellen bei Hopfner 318). In das Busenband waren gelegentlich Verse eingewebt (Anth. Pal. 5, 158; vgl. Auson. 96 [348 Peip.]). Zur Heilung von Brustkrankheiten versahen Zaubergläubige die Binde mit einer magischen Formel (so wohl PGM VII 207f zu verstehen). Zum Dank für eine glückliche Geburt usw. hängten Frauen ihre Busenbinde im Heiligtum einer als Nothelferin betrachteten Göttin auf (Leon. Tarent.: Anth. Pal. 6, 211, 3; Pers.: ebd. 6, 272). Mit mancherlei Mitteln versuchte man die Straffheit der B. zu erhalten (Nachweise bei Hopfner aO.). Anderseits bemühte man sich, übermäßiges Wachstum zu verhindern; das Ideal war die feste handgroße B. (Mart. 14, 134; Hopfner 319f). Im Traum bedeuten die Brüste Gutes, wenn sie lieblich sind (Artemid. 1, 41); nach Achm. p. 49, 25 bedeuten sie vielmehr Töchter. Vgl. auch Bd. 1, 381/4. – Favorinus sieht in der weiblichen B. den fons sanctissimus corporis, den educator generis humani; er beanstandet, daß viele Frauen seiner Zeit so handeln, als seien die Brüste nicht zur Ernährung der Kinder bestimmt, sondern nur ornandi pectoris causa da (Gell. 12, 1, 7f). Plut., der ebenfalls vom Naturgesetz der Stillpflicht redet, meint, die Natur habe dem Weibe zwei Brüste gegeben, damit auch für den Fall einer Zwillingsgeburt gesorgt sei (lib. educ. p. 3C). Gerne beschäftigt sich die Liebespoesie mit der B. des Weibes. Beliebt ist der Vergleich der Brüste mit Äpfeln (zB. Aristoph. nub. 965; eccl. 903; Theocr. 27, 49f; Anth. Pal. 5, 60, 2; 5, 62, 4). Gerühmt wird die Festigkeit, Weiße oder rosige Farbe der B. (Anth. Pal. 5, 30, 3f; 5, 13; 5, 84, 2; Anacr. 55, 17 usw.). – Der Mythos erzählt in der bei Diod. 2, 45 u. Iustin. 2, 4, 11 vorliegenden Fassung von den Amazonen, daß bei ihnen zur Erleichterung des Bogenspannens die rechte Brust weggebrannt wurde

(vgl. PW 1,1765). Die Blindheit des Teiresias wird darauf zurückgeführt, daß er ungewollt B. u. Schoß der badenden Athene sah (Callim. hymn. 5, 87f). Von der Athenerin Pero erzählt eine Anekdote, die in die Exempelsammlungen überging u. ein beliebtes Motiv der Malerei gewesen zu sein scheint, daß sie ihren alten Vater wie ein Kind mit ihrer B. nährte (Val. Max. 5, 4, 7 ext. 1 [247, 17 K.]; vgl. Tert. nat. 2, 9, 17; RDK 3, 356/62). Die Darstellungen der Säugung des bärtigen Herakles durch Hera deutet R. Eisler als Wiedergabe eines Adoptionsritus (VortrBiblWarb 1922/3, 2, 362; vgl. oben Bd. 1, 104). Über die vielbrüstige Artemis von Ephesus vgl. Bd. 1, 717; zur römischen Fortuna Mammosa Roscher, Lex. 1, 2, 1520. – In der *Isis-Religion ist eine weibliche B. das Symbol der Kultgöttin; man hatte daher hier Kultgefäße in Brustform (Bilderatl. 9, 50. 55). Die in großer Zahl gefundenen Bronze- u. Terrakottastatuetten der den Horos nährenden Isis wurden als Votivgaben wie als häusliches Andachtsbild verwendet (eine große Zahl solcher Statuetten in den Kunsthist. Samml. Wien, ägypt. Abt.; vgl. auch W. Weber, Die ägypt.-griech. Terrakotten [1914] 15. 38f). Neben der Isisdarstellung hat es in Ägypten zu allen Zeiten die volkstümlich-profane Darstellung nährender Frauen gegeben, die noch durch zwei Beispiele des 4. Jh.s nC. belegt ist (D. Zuntz: Berichte aus den preuß. Kunstsammlungen 50 [1929] 32f; vgl. noch A. Scharff: BerlMus 44 [1923] 115). Auf einem der Mysterienbilder der Villa Item in Pompeji, das noch der schlüssigen Deutung harrt, sieht man eine jugendliche Frau, die einer Ziege ihre B. reicht (A. Maiuri, La Villa dei Misteri [Rom 1931] 140/2 u. Tav. 5; L. Curtius, Die Wandmalerei Pompejis [1929] Abb. 192 nach Phot. Anderson 26382). – Mütter weisen den Sohn zur letzten Verstärkung ihrer beschwörenden Bitte auf die entblößte B. hin, ein Gestus, der mit dem Schlagen auf die B. nichts zu tun hat (vgl. hierüber oben Sp. 652f). Belege für diesen literarischen Topos: Ovid. met. 10, 391f; Sen. Phoen. 43; id. Orest. trag. 739f u. viele andere. Auch Ammen bedienen sich dieses Mittels, das Herz ihrer Schützlinge zu rühren (zB. Sen. Herc. Oet. 925f; Charito 3, 5, 5f). – Eine aus dem 3. Jh. nC. stammende Tabella defixionis aus Moesia Inferior wünscht der Feindin Schmerzen an allen Gliedern des Körpers, insbesondere auch an den mamillae (A. Degrassi: Festschrift R. Egger 1 [1952] 248; vgl. auch Audollent, Tabellae nr. 42. 75. 135). – Marmorplatten mit Reliefbildern weiblicher B. sind im athenischen Asklepieion mehrfach gefunden worden; Inschriften kennzeichnen diese Platten als Votivgaben, die den geheilten Körperteil darstellen (vgl. E. Holländer, Plastik u. Medizin [1912] 216/9 u. Abb. 127. 129).

II. Jüdisch. Mit der Mutterbrust beginnt das Leben des Menschen; daher die Redensart ‚von der Mutterbrust an' (Ps. 22 [21], 10 LXX); daher auch Job 3, 12: ‚Weshalb empfingen mich Kniee u. Brüste, daß ich sog!' Das selige Saugen des Kindes an der B. der Mutter wird zum Bilde für die verheißenen Segnungen der Zukunft (Is. 60, 16; 66, 11f; zum Bild der Amme vgl. noch 49, 23). Erst der Blick auf die israelitische Hochschätzung des Kindersegens macht die Wendung im Jakobssegen über Joseph voll verständlich: ‚Er segne dich . . mit Segnungen aus Brüsten und Mutterschoß' (Gen. 49, 25). Gleiches gilt von der prophetischen Bitte: ‚Gib (den widerspenstigen Israeliten) einen unfruchtbaren Schoß u. trockene Brüste' (Os. 9, 14). – Auch für die atl. Welt ist die B. des Weibes wichtiges Thema der Liebespoesie. Während die kleine Braut noch keine B. hat (Cant. 8, 8), kann die heiratsfähige sagen: ‚Meine Brüste sind (schon) wie Türme' (ebd. 8, 10; vgl. Ez. 16, 7). Der Bräutigam vergleicht die B. der Braut mit Kälbchen u. Gazellen (Cant. 4, 5; 7, 4; vgl. Prov. 5, 19) oder mit Trauben der Dattel u. des Weinstocks (Cant. 7, 8f). Der Umstand, daß die Frauen gerne Säckchen mit wohlriechenden Kräutern an der B. trugen, hat zu der poetischen Formulierung Cant. 1, 13 geführt. – Die Unzucht der Schwestern Ohola (Samaria) u. Oholiba (Jerusalem), d.h. ihr Götzenkult wird Ez. 23, 3 in drastischer Bildersprache ausgemalt; vgl. auch Ez. 23, 21. Os. 2, 4 wird die Treulose aufgefordert, ‚die Unzuchtsmale von ihrem Gesicht u. die Ehebruchzeichen von ihrer B. zu entfernen' (gemeint sind Besonderheiten der Kleidung u. des Schmuckes, die eine Frau als Dirne kenntlich machten; Th. H. Robinson zSt.). Philo opif. 38 vergleicht die unterirdischen Wasseradern, die Quellen u. Flüsse hervorströmen lassen, mit Brüsten (vgl. H. Grapow, Bildliche Ausdrücke der Ägypter [1924] 110: die Quellen des Nils sind ‚die Brüste, die alles nähren'). Gen. R. 98 (62[d]) bringt einen Makarismos auf Rachel, die Mutter Josephs: ‚Gesegnet seien die Brüste, die dich gesäugt haben.' Ebd. 5

(5[a]) heißt es: ‚Verflucht seien die Brüste, die diesen Menschen da gesäugt haben.‘ Weitere Belege dieser Art, alle aus dem 3. Jh. nC., bei Strack-B. 2, 187f; es scheint sich also um eine Form des Makarismos bzw. der Verfluchung zu handeln, die in jüdischen Kreisen geläufig war. Was die talmudische Literatur über die physiologische Entwicklung der B. enthält, hat J. Preuß (Biblisch-talmudische Medizin [1911] 147) zusammengestellt.

B. Christlich. I. Physiologie. Clem. Al. verbreitet sich über den Zusammenhang zwischen Uterus u. B. (paed. 1, 39, 3/5; 41, 1; 44, 3/45, 1). Weingenuß beschleunige die Entwicklung der B. u. der Genitalien (ebd. 2, 20, 4). Von der sich ändernden Form der Brüste ausgehend bemerkt Clem., die Brüste seien vor der Geburt dem Manne zugekehrt, nach der Geburt dagegen zum Kinde hingeneigt (ebd. 1, 41, 1). Der Vorgang der Milchsekretion in der B. kommt besonders paed. 1, 39, 2/5 zur Sprache. Auch Tert. spricht über den physiologischen Zusammenhang von uterus und ubera (carn. Chr. 20). Das ‚lapillescere‘ der B. bei der Geschlechtsreife erwähnt er nat. 2, 12, 7 (CSEL 20, 117, 6); er macht hier in der Polemik gegen den Götterglauben höhnisch darauf aufmerksam, daß die Heiden dem Caelus u. der Terra die körperlichen Veränderungen der Pubeszenz andichten, wenn sie aus ihnen ein Ehepaar mit Nachkommenschaft machen. Die Nutzlosigkeit der uberum fontes für den Auferstehungsleib des Weibes beschäftigt Tert. res. carn. 60 (CSEL 47, 121, 6). Das fluitare der B. der Wöchnerinnen veranlaßt ihn zu dem Hinweis, daß dergleichen schlecht in die Schrecken der Parusie u. des Gerichtes passe (monog. 16; vgl. Pass. Perp. 20, 2). Wie physiologische Tatbestände von der Patristik ethisch umgedeutet werden, zeigt zB. Orig.-Hier. in Cant. hom. 2: PL 23, 1187 (bei Deutung von Ez. 23, 3): Pudicorum erecta sunt ubera et virginali robore tumentia (vgl. Greg. M. reg. part. 3, 28 [PL 77, 104f]). Nach Procop. hist. arc. 16, 2 heißt eine Jungfrau im Volksmund kurzerhand ὀρθότιτθος (3, 1, 66 Haury).

II. Ubera Mariae. Die Seligpreisung der Brüste der Mutter Jesu Lc. 11, 27f entspricht jüdischer Redeweise (oben Sp. 660f; über verwandte Ausdrucksformen im hellenistischen Raum, in denen freilich die B. keine Rolle spielt, vgl. G. Lejeune Dirichlet, De veterum macarismis = RVV 14, 4 [1914] 28/32). Die zurückhaltende Antwort Jesu auf den Makarismos seiner Mutter hat die patristische Exegese öfters beschäftigt; gewöhnlich wird zum Ausdruck gebracht, daß Jesus seine natürliche Beziehung zu Maria nicht leugnen, aber die Seligpreisung auf ihre übernatürliche Verbindung mit Gott ausgedehnt wissen wolle (vgl. Aug. s. virgin. 3 [PL 40, 398]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 44, 2 [7, 469A Montf.]). Abweichend äußert sich Clem. Al.; er liest aus der Stelle den Hinweis Jesu heraus, daß selig nur diejenigen gepriesen werden sollen, die an der Brust des Vaters saugen (paed. 1, 41, 3; 43, 3; vgl. unten III). Noch anders Greg. M. in Cant. 1, 2 (PL 79, 478). Ambr. hat die Stelle in seinem Lukas-Kommentar auffallenderweise überschlagen. – Die Vorgänge im Stall von Bethlehem unter dem Bilde einer Liturgiefeier schildernd, deutet PsAthan. die Brüste Marias als Mischkrüge (PG 28, 953C).

III. Ubera Patris. In kühner Bildersprache schreiben die gnostischen oder doch gnostisch beeinflußten Oden Salomos, die man ins 2. Jh. datiert, dem mannweiblich gedachten Gottvater Brüste zu, die der Hl. Geist öffnet u. melkt, während der Sohn als der Becher bzw. als die Milch selbst betrachtet wird (19, 1/5; vgl. 8, 16; 14, 2; 35, 5f). Die gleichen Vorstellungen begegnen bei Clem. Al. paed. 1, 42, 1/46, 1. Von da aus ist zu deuten die Stelle in dem ekstatischen Schlußhymnus paed. 3, 101, 3 (1, 292, 42/52 St.): ‚Christus Jesus, himmlische Milch, / süßen Brüsten / der Braut, den Liebesgaben / deiner Weisheit, / entquellend, / nehmen wir Unmündige / mit kindlichem Mund / als Nahrung zu uns, / aus geistiger Mutterbrust / mit dem Tau des Pneuma / erfüllt.‘ Vgl. noch R. Eisler: VortrBiblWarb 1922/3, 2, 377/82.

IV. Ubera Ecclesiae. Der erste christliche Schriftsteller, der den Schritt von der bloßen Bezeichnung der Kirche als Jungfrau oder Mutter zur Ausmalung des Bildes tut u. der in diesem Zusammenhang von der mütterlichen B. der Kirche spricht, ist Iren. haer. 3, 24, 1 (2, 132 H.): qui non participant eum (Spiritum) neque a mamillis matris nutriuntur in vitam. Hier ist das nutriri Bild für alle Heilsgaben, die den zur Kirchengemeinschaft Gehörigen zufließen. Andere beziehen die ubera auf das durch die Kirche vermittelte Gut des Glaubens. So Aug. ep. 243, 8 (CSEL 57, 575, 1): haec (mater ecclesia) fidei lacte nutrivit et nutrit; vgl. ILCV 967, 5f: haec te (Liberium?) nascentem suscepit ecclesia ma-

ter uberibus fidei nutriens; Ennod. ep. 1, 9. Andere denken bei den ubera ecclesiae an die Aufnahmesakramente. So Ambr. ob. Valent. 75: quae sunt ubera ecclesiae nisi sacramenta baptismatis; ähnlich die Inschrift über dem Portal von S. Lorenzo in Damaso: cunctis porta patet quis porrigit ubera mater (Damas. epigr. 56 Ihm). Wieder andere deuten die Brüste der Kirche auf die beiden Testamente. So Aug. in ep. ad Parth. 3, 1 (PL 35, 1998): est autem mater ecclesia et ubera eius duo testamenta.. hinc sugatur lac omnium sacramentorum; ähnlich Hier. in Jer. 1, 44, 2 (CSEL 59, 36); Arnob. iun. in Ps. 47 (PL 53, 391; vgl. auch Hippol. in Cant.: 344f Bonwetsch, der, ausgehend von Cant. 1, 2, von den ‚Brüsten' Christi spricht). Tert. versteht die ubera ecclesiae vom materiellen Kirchengut, wenn er sagt: inter carnis alimenta.. quae vobis et domina mater ecclesia de uberibus suis et singuli fratres de opibus propriis in carcerem subministrant (ad mart. 1 [1, 3 Oe.]). Nach Commod., der doch wohl um 300 gelebt haben muß, gibt es am Ende der Welt nur noch zwei Orte, auf die sich alle Menschen verteilen werden: die gehenna u. die ubera matris (intrabunt tunc sancti ad antiquae ubera matris; instr. 2, 1, 44). Vgl. zum Ganzen *Ekklesia.

V. Miracula. Die Pass. Perp. sieht ein Wunder darin, daß das Kind der eingekerkerten Perpetua nicht mehr nach der Mutterbrust verlangt u. die Mutter selbst von Schmerzen frei bleibt (6, 8). Von der wunderbaren Heilung einer an Brustkrebs erkrankten Frau berichtet Aug.; was sie heilt, ist das von einer Neugetauften auf die kranke B. gezeichnete Kreuz (civ. D. 22, 4). Heilungen von Brustkrankheiten werden auch in den Mirac. Cosm. et Dam. 61; 74, 15; 76, 3 u. von Joh. Mosch. prat. 56 erzählt.

VI. Kunst. Die älteste christliche Darstellung einer nährenden Frau findet sich wahrscheinlich auf einem Sarkophagfragment aus S. Sebastiano, das dem 4. Jh. zugeschrieben werden muß (Wilpert, Sark. 2, Tav. 221, 3; DACL 10, 2, 1997); die Deutung auf Maria bedarf der Nachprüfung. Wichtig ist die Terrakottastatuette einer nährenden Frau aus dem christlichen Ägypten, die dem 5. oder 6. Jh. angehören dürfte; sie scheint von den heidnischen Darstellungen der nährenden Isis abgeleitet werden zu müssen (D. Zuntz: Berichte a. d. preuß. Kunstsamml. 50 [1929] 33 u. Abb. 2). Von Bildern dieser Art könnte die älteste ägyptische Darstellung der Madonna lactans abhängig sein, das Madonnenbild von Sakkara (vor 640 nC.; vgl. E. Quibell, Excavations at Saqqarah [1907] Taf. 40; vgl. zum Ganzen G. A. Snijder, De forma matris cum infante sedentis apud antiquos, Diss. Utr. [1920]). Weiteres s. *Maria, *Mutter, *Frau.

VII. Sonstiges. Das beschwörende Zeigen der Brüste erwähnt Hier. ep. 14, 2, 3. In der Erzählung bei Aug. s. 322 (PL 38, 1443) ist das Entblößen der Brüste Mittel zur Verstärkung des Fluches, den eine christliche Mutter im Taufhaus gegen ihre Kinder ausspricht. Die patristische Exegese deutet die von den Brüsten handelnden Stellen des Hohenliedes als allegorische Aussagen, ohne daß zunächst eine durchgehende sententia communis bei der Interpretation erkennbar wird; vgl. zB. Hippol. in Cant.: 344f. 371f. Bonw.; Orig.-Hier. in Cant.: PL 23, 1178. 1180f. 1187; Orig. in Lc. frg. 53 (259, 37 Rauer); PsGreg. sup. Cant. expos. 1, 12; 4, 7 usw. (PL 79, 493. 510). Christliche Autoren, die unbefangen die Sprache der heidnischen Liebespoesie aufgreifen, sind zB. Claudian. c. min. 8, 3; c. apol. 5, 84; Paul. Silent.: Anth. Pal. 5, 248, 6; 252, 5; 258, 3; 270, 7f u.ö. Oros. gibt 1, 15 in engster Anlehnung an den Epitomator Justinus die Amazonensage als geschichtliche Tatsache wieder.

Th. Hopfner, Das Sexualleben der Griechen u. Römer 1, 1 (Prag 1938). – J. C. Plumpe, Mater Ecclesia (Washington 1943). – C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890).
A: J. *Steudel (J. Botterweck; A. Hermann);* *B*: *Th. Klauser.*

Brustschlagen s. Brust I.

Brustschmuck s. Enkolpion.

Buch I (technisch).

A. Nichtchristlich. I. Orientalisch. a. Ägypten. Wir verdanken den Ägyptern nicht nur die Buchstabenschrift, die auf dem Wege über die Phönikier nach Griechenland kam (*Schrift; H. Kees, Ägypten: KultGeschAO 1 [1933] 267), sondern auch den für das gesamte Altertum wichtigstenSchreibstoff, diePapyrus-

charta (koptisch papurro = ‚das Königliche' d.h. Monopolerzeugnis; vgl. Schubart, Buch 171f). Sie wurde aus der Papyrusstaude hergestellt (äg. Wꜣd = Schriftbild für ‚Grünen', also heilbringendes Zeichen, vgl. Bonnet, Reallex. 582; Cyperus papyrus L.; vgl. Theophr. h. pl. 4, 8, 2/5; Schubart, Papyrus 116/8; über die Herstellung vgl. unten AII). Heimat dieser Staude ist das fruchtbare Sumpfgebiet des Nildeltas (vgl. Serv. in Aen. 6, 154; Anthol. Lat. 94, 1 [2, 1, 123 Riese]; Martial. 14, 38; Lucan. 4, 135f; Strab. geogr. 17, 15 [799f]; eine alexandrin. Papierfabrik wird 3 Macc. 4, 20 erwähnt). Die Papyrusstaude fand auch zu mancherlei anderen Zwecken Verwendung (Plin. n. h. 13, 72; Herodot. 2, 92, 5f; in der Medizin als charta usta, vgl. Galen. 10, 382 K.; 13, 315). Im wesentlichen wird sich der bei Plinius geschilderte Herstellungsprozeß seit den ältesten Zeiten (3. Jtsd. vC.) gleichgeblieben sein. Schon in Ägypten ist dieser Schreibstoff, weil in staatlichen Monopolbetrieben hergestellt, ziemlich teuer gewesen. Daher wurden die Blätter zu neuer Beschriftung gern abgewaschen oder ihre Rückseite benutzt (sog. Opistograph; Birt, Buchrolle 7; Erman, Lit. 22; Erman-Ranke, Ägypten 535). Man schrieb mit einer tiefschwarzen, aus Holzkohle u. Gummi bereiteten, haltbaren Tusche, die mit einer zugespitzten Binse aufgetragen wurde (A. Wiedemann, Das alte Ägypten [1920] 83; Erman, Lit. 22), anfänglich vertikal, seit der Hyksoszeit horizontal von rechts nach links laufend (Kees aO. 279). Die ältere Literatur kannte keinen Titel, der erst später, zunächst am Schluß von Sprüchen mehr zur Angabe ihres Zweckes, dann aber durchweg am Anfang eines Werkes erscheint, während das Totenbuch bereits durch Kapitelüberschriften gegliedert ist (vgl. Wendel 12f; ebd. 13/5 Angaben über weitere Elemente der Buchbeschreibung wie Besitzvermerke, Schreiberformeln, Herkunftsdaten, Zeilenzählung, Katalogisierung usw.; ferner E. Otto u. S. Schott bei B. Spuler, Hdb. der Orientalistik 1 [1952] 220. 227). In Ägypten liegen auch die Anfänge der Buchillustration (*Buchmalerei). Aufbewahrt wurden die zugebundenen, oft versiegelten Rollen in Töpfen, Holz- u. Steinbehältern bzw. in eigenen *Bibliotheken (Wiedemann aO. 83f; Spuler aO.). Export von Papyrusrollen ist seit dem 11. Jh. vC. bekannt (Erman-R., Ägypten 534), nach Jonien seit Psammetich (663/10; Birt, Buchrolle 210f). Das äg. Wüstenklima u. die Sitte, den Toten Buchrollen ins Grab zu geben, haben uns zahlreiche Papyrustexte erhalten; außerhalb Ägyptens ist dagegen fast alles verloren (Schubart, Papyrus 118). – Seltener als die Papyruscharta, aber sicher schon vor 2000 vC., benützte man Leder als Schreibmaterial (Kenyon 44/6), namentlich für Dokumente (Wendel 92) u. für Texte, die oft gebraucht wurden, besonders im Kult (vgl. *Buch II; Kees aO. 71). Auch stuckierte Holztafeln wurden verwandt (Erman-R., Ägypten 378; Wiedemann aO. 82). Billigsten Ersatz boten für kurze Notizen u. Mitteilungen Topfscherben (Ostraka) u. glatte Kalksteine, auf die man die Schrift aufmalte (Erman, Lit. 22). Nicht unmittelbar in diesen Zusammenhang gehören die in Stein ‚gegrabenen' Hieroglypheninschriften, deren Schrift neben der für die Literatur verwendbaren sog. hieratischen Kursivschrift bestehenblieb (Kees aO. 267f). Als Grundlage der jüd. Tafelbeschriftung ist aber die monumentale Epigraphik Ägyptens, die mit der Buchbeschriftung hinsichtlich der Anordnungsprinzipien in dauernder Wechselwirkung stand, von weittragender Bedeutung gewesen (vgl. H. Grapow, Sprachliche u. schriftl. Formung ägypt. Texte [1936]). Über Darstellungen zum äg. Buchwesen vgl. Birt, Buchrolle 9/20; L. Klebs, Die Reliefs des NR (1934) passim.

b. Zweistromland. Hier war das auch für literarische Zwecke gebräuchliche Schreibmaterial die Tontafel, die wohl von den Sumerern u. Altbabyloniern erfunden worden ist (vgl. B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 342/4; Jeremias, Hdb. 23). Die Tafeln hatten zunächst quadratische, später längliche Form u. waren auf der Vorderseite flach, auf der Rückseite gewölbt. Nach erfolgter Beschriftung mit einem Griffel aus Rohr wurden sie gebrannt u. hatten somit unbegrenzte Haltbarkeit. Beschrieben werden konnten beide Seiten in je ein bis drei Kolumnen, auf der Vorderseite in rechtsläufiger, auf der Rückseite in umgekehrter Richtung. Am Schluß wurden die Herkunftsdaten u., bei Zugehörigkeit zu einer Serie, Nummer, Anfangzeile u. Stichwort der Serie angegeben (vgl. Wendel 2/4). Bibliotheksexemplare wurden etikettiert u. katalogisiert. Bei jurist. Urkunden pflegte man den Originaltext mit einer Tonhülle zu umgeben, auf der die Beschriftung wiederholt war (Meißner aO. 342). Die Elemente der Buchbeschreibung wurden später von Hethitern u. Phönikiern übernom-

men (Wendel 3f; über ihre Unterschiede gegenüber der äg. Praxis vgl. ebd. 16f). Königsinschriften schrieb man, außer auf Stein, auf Tonkegel, Zylinder, Prismen, besonders auch auf Ziegel. Zur Signierung der Bauziegel benutzte man sozusagen im Druckverfahren Stempel (Meißner aO. 342; Jeremias aO.). – Auf Darstellungen in assyr. Königspalästen taucht neben dem Tontafelschreiber auch ein Rollenschreiber auf; denn wohl seit dem 9. Jh. vC. findet sich auch im Zweistromland, von Nordsyrien her eingedrungen, die aramäische Schrift, im Gegensatz zur Keilschrift eine Kursivschrift. Ihr Schreibstoff ist die Lederrolle (Wendel 85/7; assyr. kuššu, vgl. Meißner aO. 343), die die Aramäer vermutlich von den Phönikiern übernahmen (Wendel 88f; 91/3). Im 8./7. Jh. dürfte die Tontafel durch die aramäisch beschriftete Lederrolle verdrängt sein (vgl. die auf διφθέρα geschriebenen Annalen der persischen Königskanzlei bei Herodot. 5, 58, 2f; Diod. 2, 32, 4; neupersisch däftär = Kontobuch; altpersisch dipī = Schrift; zum Ganzen A. Christensen, Die Iranier: KultGeschAO 3, 1 [1933] 296; Wendel 93f). – Plinius berichtet zwar über das Vorkommen von Papyrusschilf im Euphratgebiet (n.h. 13, 73), erwähnt aber nichts von seiner Verarbeitung zu Papier, so daß dieser Schreibstoff, falls es ihn gab (vgl. Meißner aO. 343f; assyr. ni'âru; ebd. auch Tinte erwähnt), jedenfalls Ausnahme war. Dagegen bewirkte die Nähe Ägyptens, daß die Aramäer sich vorwiegend der Papyruscharta bedienten (vgl. Procksch 7).

c. Jüdisch. Ältestes Schreibmaterial ist die namentlich für Inschriften verwendete Steintafel. So war der Dekalog auf Steinplatten geschrieben (Ex. 32, 15f; Dtn. 4, 13 u. ö.). Auch die eckige hebräische Schrift läßt an hartes Schreibmaterial denken (Procksch 4). Zur Schreibtafel vgl. noch Jes. 30, 8 (dort mit dem Terminus sēpher, einem babyl. Lehnwort nach Procksch aO., verbunden, der an sich nichts über das Material besagt); ferner Hab. 2, 2; in dichterisch-bildhafter Redeweise Jer. 17, 1; Job 19, 23f. Auf den Dtn. 27, 2/7 erwähnten kalkgetünchten Steinen glaubte man später die Tora aufgeschrieben (Belege bei S. Krauß, Talmud. Archäol. 3 [1912] 307_{54}). Schreibgerät war der Eisengriffel, mit dem man die Schrift ‚eingrub' (Jer. 17, 1). Ziegel als Schreibmaterial kennt Ez. 4, 1; Metallplatten werden Job 19, 24; 1 Macc. 8, 22; 14, 18ff genannt, doch dürften das Ausnahmen gewesen sein (Fr. Nötscher, Bibl. Altertumskunde [1940] 257). Holztafeln soll Ezechiel zum Schreiben nehmen (Ez. 37, 15f; vgl. 4 Esdr. 14, 24), wohl in Form von Diptychen (BRL 464; Procksch 7f). Inhaltlich konnte sēpher auch einfach ‚Brief' bedeuten (vgl. zB. Jer. 32, 10ff Kaufbrief; Num. 5, 23 Fluchbrief; Dtn. 24, 1 u. ö. Scheidebrief; nachexilisch heißt Brief miktāb oder 'iggeret, vgl. 2 Chron. 21, 12; Neh. 2, 7ff). Über Doppelschrift u. Versiegeln von Briefen vgl. Procksch 6, ferner *Siegel. – Erstmals erwähnt, aber vielleicht älter (O. Eissfeldt, Einleitung in d. AT [1934] 695/7), ist das literarische Buch in Rollenform Jer. 36, 2ff (m'gillat sēpher; LXX übersetzt mit κεφαλὶς βίβλου; vgl. Ez. 2, 9ff; Ps. 40, 8). Dabei hat es sich wohl um aus Ägypten eingeführte Papyruscharta gehandelt, wozu auch das v. 23 erwähnte Abschneiden der Rolle mit dem Messer u. Verbrennen gut passen würde (LXX [= 43, 23] nennt ausdrücklich die Charta; vgl. Wendel 88; Kenyon 45 denkt dagegen an härteres Material u. deutet das Messer als Radiergerät; vgl. auch Eissfeldt aO.). Zahlreiche Funde in Elephantine haben das Vorhandensein von aramäisch beschrifteten Papyrusrollen bestätigt (E. Sachau, Aram. Papyrus u. Ostraka [1911], besonders nr. 1/12). Zum Ganzen L. Blau, Althebr. Buchwesen (1902). – Jüngeren Datums scheint die Lederrolle zu sein, die aus den persischen Kanzleien zu den Juden kam (nach Wendel 88 u. Eissfeldt aO. war Esras Tora vJ. 458 auf Leder geschrieben; dagegen BRL 465; vgl. noch Arist. ep. 176). Für die Art des Tierfells ist später der Satz maßgebend: ‚Was für den Mund erlaubt ist, ist auch als Schreibstoff erlaubt' (j. Megal. 1, 71a). Für die Tora blieb die Lederrolle vorgeschrieben (vgl. Strack-B. 4, 1, 126/37; Krauß aO. 175/8; Jos. ant. 12, 2, 10 erwähnt ein Prachtexemplar mit goldenen Buchstaben auf feinstem Pergament). Die Elemente der Schrifteinrichtung im Buch übernahm man von Ägypten u. Mesopotamien (vgl. oben a u. b mit BRL 465f). Die Beschriftung blieb freilich immer linksläufig (Nötscher aO. 258). Die griech. Übersetzung des AT in Papyrusrollen hatte die Aufteilung des Textes zum Pentateuch usw. mit jeweiligem Einzeltitel zur Folge, entsprechend der Gepflogenheit der alexandrin. Bibliothek (Wendel 56). Erst die übergroße Genauigkeit der Talmudisten bevorzugte eine Incipit-Benennung der einzelnen Bücher (vgl. ebd. 34). Die Frage, ob man die 5 Bücher in einer oder in 5 einzelnen Rol-

len schreiben solle, war kontrovers (Strack-B. aO. 133f). Seit dem 2. Jh. nC. setzt sich für private Abschriften des AT auch bei den Juden die Kodexform durch (Eissfeldt aO. 696; weitere Einzelheiten EncJud 4, 1147f). Über spätjüd. Mittel der Aufbewahrung in Lederkapseln, Kästen, Schränken vgl. Strack-B. aO. 136; Krauß aO. 194/6; über weitere Schreibmaterialien u. -geräte ebd. 145/57. Eine Konservierung von Büchern durch Ölsalbung u. Aufbewahren in Tongefäßen kennt Asc. Mos. 1, 17. Diese Art der Aufbewahrung wiesen auch die 1947 in der Höhle von ʿEn Fescha am Toten Meer aufgefundenen Lederrollen aus der Zeit 200 vC. bis 100 nC. auf (vgl. K. Schubert: ZKTh 74 [1952] 1/62; P. Kahle: ThLZ 7 [1952] 401/12). Zum Ganzen vgl. auch K. Galling, BRL 460/9.

II. Griechisch-römisch. Die Anfänge des griech.-röm. Schriftwesens liegen im Dunkel. Primitivster Schreibstoff waren Baumblätter (Verg. Aen. 3, 445; Plin. n. h. 13, 69; Martian. Cap. 2, 136), Baumbast, der aus Rindenmark gewonnen wurde (Serv. in Aen. 11, 554; Martial. 14, 209) u. ähnliche Surrogate (Birt, Abriß 249/54). Vereinzelt hat man auch Leinen benützt (Liv. 4, 7, 12), während für *Inschriften Stein genommen wurde, seltener auch Metall (vgl. die Bleitafel mit Hesiod-Text bei Paus. 9, 31, 4). Die drei eigentlichen Schreibstoffe des Altertums waren: die Schreibtafel, die Papyruscharta u. das schließlich zum Pergament verfeinerte Leder.

a. Die Schreibtafel. Das älteste griech. Zeugnis für einen geschriebenen Text erwähnt eine ‚gefaltete (Schreib)tafel‘ (Il. 6, 168f). Solche aus Holz gefertigten, mit weißem Gips (daher λεύκωμα; vgl. Bekker, Anecd. Graec. 277), später mit Wachs überzogenen Schreibtafeln waren lange Zeit das gebräuchlichste Schreibmaterial der Griechen (πίναξ, σανίς; vgl. Eurip. Alc. 976f; Anecd. 1, 420 Boissonade; Dio Cass. 67, 15, 3; allgemein δέλτος; vgl. Plut. Lys. 26, 2; Tafeln aus Elfenbein erwähnt Hist. Aug. Tac. 8, 1f für Senatsbeschlüsse; dazu Isid. orig. 6, 12, 1; vgl. Birt, Abriß 259/63). Diese Tafeln wurden schon früh auch in Italien bekannt (Gai. inst. 2, 104). Ähnlich unserer Schiefertafel dienten sie bis zum ausgehenden Altertum zu Notizen, Entwürfen, Rechnungen, brieflichen Mitteilungen u. Schulaufgaben (vgl. Tibull. 4, 7, 7f; Propert. 3, 23; Hier. ep. 8, 1), wobei die schwarze Wachsfüllung der handlich geformten (vgl. den Ausdruck ‚pugillares‘ etwa Plin. n. h. 13, 69), oft zu Diptychen u. Triptychen verbundenen Tafeln eine leichte Tilgung des Geschriebenen ermöglichte. Zu diesem Zweck war der Metallgriffel (stilus) am anderen Ende abgeflacht. Für die eigentliche Literatur dagegen empfahl sich die Schreibtafel wegen ihrer Unbeweglichkeit nicht (Dziatzko, Buch 942), wenngleich sie beim Konzipieren gute Dienste tat (vgl. Catull. 50, 1, 5; Hier. ep. 114, 1). Auch haftete ihr seit alters die Eignung zu amtlichen Verlautbarungen an (vgl. die Terminologie caudex-codex: Varro b. Non. 13 [858 Linds.]; Cic. p. Rosc. com. 5, 14; Sen. brev. vit. 13, 4: ‚quia plurium tabularum contextus caudex apud antiquos vocatur: unde publicae tabulae codices dicuntur‘; dazu Birt, Abriß 260; A. Furtwängler, Die antiken Gemmen 3 [1900] 258; zu codex s. u. c).

b. Die Papyruscharta. 1. Allgemeines. Die Form, in der ursprünglich in Griechenland Dichtung verbreitet wurde, war der mündliche Vortrag. Vielleicht hat die solonische Verfügung, daß am Fest der Panathenäen der ganze Homer vorgetragen werden solle, zu einer ersten schriftlichen Fixierung geführt. Auch gingen private Abschriften von einzelnen Gedichten von Hand zu Hand, während gesammelte Ausgaben erst später folgten (*Edition; unten 8). Aber noch Xenophon schätzt das Gedächtnis höher als die Abhängigkeit von Büchern (mem. 4, 2), wenngleich er selbst auf schriftliche Quellen zurückgreift (ebd. 1, 6, 14; vgl. Kenyon 16/22). Aristoph. kann dagegen bereits feststellen, daß Bücher jedermanns Besitz sind (ran. 1114). Das war erst möglich, als ein für die Buchherstellung entsprechend bequemer Schreibstoff sich eingebürgert hatte: die Papyruscharta. Hierfür war u. blieb man auf die Einfuhr aus Ägypten angewiesen (Aesch. suppl. 761; Geogr. lat. min. 113 Riese). Unsere Kenntnis beschränkt sich auf literarische Quellen, da sich Papyri in griech. Klima u. Boden nicht erhalten haben (Kenyon 9; zu Resten röm. Papyri vgl. Bickel, Lehrb. 8f). – Die griech. Bezeichnung für die Papyrusstaude ist βύβλος; davon die Bezeichnung für den Schreibstoff: βίβλος, βιβλίον (letzteres nicht notwendig Verkleinerungsform), βιβλιδάριον u. ä. Daß das ursprünglich mit υ geschriebene Wort auf das syr. Handelsemporium Byblos zurückzuführen ist, ist sehr wahrscheinlich (vgl. W. Schubart: PW 18, 3, 1117). Die Griechen benannten den im 6. Jh. aus Ägypten eingeführten Schreibpapyrus mit dem Namen, den

geflochtene Papyruserzeugnisse (Od. 21, 390f) nach ihrer Herkunft aus der syr. Stadt erhalten hatten (vgl. C. Wendel, Das griech. Buchwesen unter babylon. Einfluß: FuF 25 [1949] 173/4). Im Lateinischen wird βίβλος mit ‚liber‘ wiedergegeben, das eigentlich ‚Bast‘ bedeutet.

2. Herstellung. Die Herstellung des fertigen Schreibmaterials (χάρτη, charta; vgl. R. Wünsch, Art. Charta: PW 3, 2, 2185/92) aus dem Mark der Papyrusstaude hat Plinius geschildert (n. h. 13, 68/89). Man legte schmalgeschnittene Streifen aus Papyrusmark zunächst vertikal, dann darüber in zweiter Schicht horizontal nebeneinander u. erreichte durch Pressen u. Trocknen, daß der im Grundstoff enthaltene oder auch künstlich beigegebene Leim die Fasern zu einer festen Fläche band (Plin. aO. 82f gibt Leimrezept u. Anweisung zum Hämmern des geleimten Papiers). Dabei wies die Seite mit waagerecht laufenden Fasern (Recto) zwar keinen erheblichen Vorzug für die Beschriftung gegenüber der Rückseite (Verso) auf, wurde aber durchweg als Schreibseite genommen, da sie beim Rollen innen zu liegen kam (vgl. H. Ibscher, Beobachtungen bei der Papyrusaufrollung: ArchPapForsch 5 [1913] 191). Die einzelnen Chartablätter wurden noch unbeschriftet zu Rollen von durchschnittlich 20 Blatt aneinandergeklebt u. als Rollen in den Handel gebracht, von denen man sich nach Bedarf Einzelblätter herunterschnitt (σελίς, pagina; vgl. Martial. 2, 77, 5f; Ibscher aO. 192; über Blattformate ebd. 194). Von diesem Schnitt rührt die Bezeichnung τόμος her, die also zunächst eine vom großen Papierkonvolut abgeschnittene Buchrolle meint (Birt, Abriß 274f). Bei längerem Werkumfang mußte man gegebenenfalls weitere Blätter zufügen, ging aber dabei möglichst nicht über ein handliches Maß hinaus. Der Umfang einer Buchrolle war also vom Inhalt abhängig, nicht von der Länge der vom Händler gelieferten Normalrolle. So wollen auch durchweg die Termini βίβλος, liber usw. verstanden werden, während volumen ohne eigentliche griech. Entsprechung (vgl. seine Wiedergabe mit τεῦχος im Corp. Gloss. Lat. 2, 454, 43 Goetz u. ö.) meist die Raumeinheit bezeichnet (vgl. Dziatzko, Buch 939/41; zur Rolle als Buchform ebd. 945/53; zur Terminologie vgl. noch die schwierige Stelle Dig. 32, 52; ferner Isid. or. 6, 13; zum Ganzen Schubart, Papyrus 116/8; Birt, Abriß 263/80; Wendel 95/7).

3. Qualität. Das Material der Papyruscharta war gefährdet außer durch seine Brüchigkeit auch durch Wurmfraß (vgl. Martial. 6, 61, 7; Hor. ep. 1, 20, 12; Anth. Pal. 9, 251 ist von ‚bücherfressender Motte‘ die Rede). Im Falle der sagenhaften, im Grabe Numas gefundenen Buchrollen (Liv. 40, 29, 6) soll nach Plinius der Steinbehälter sowie die Verwendung von Rollen aus Thujaholz für die Erhaltung gesorgt haben (n. h. 13, 86; dabei hat es sich aber kaum um Papyrusrollen gehandelt). Gewöhnlich wurde die Charta mit Zedernöl präpariert (Ovid. trist. 1, 1, 7; Martial. 5, 6, 14). – Nach ihrer Qualität unterschied man mehrere Sorten Papier, von denen die Charta regia (oder Augustea) die feinste, die nach der Werkstätte des Fannius benannte Charta Fanniana die zum Schreiben gebräuchlichste u. die sogenannte emporetische Charta als die schlechteste nur zu Packpapier dienlich war (vgl. Plin. n. h. 13, 74/6; Isid. or. 6, 10, 2/5). Neues, in der Farbe weißes Papier war im Preise schwankend, aber immer wohl teuer. Im 2. Jh. nC. kostete eine Rolle (χάρτης) gegen 4 Drachmen; vgl. A. C. Johnson, Roman Egypt, an economic survey of ancient Rome 2 (1936) 469/70. Über Papiermangel vgl. Plin. ep. 8, 15, 2; über staatliche Bewirtschaftung Plin. n. h. 13, 89; CIL 8, 17896; über das Schicksal von Altpapier vgl. Martial. 4, 86, 6/11; ebd. 10, 93, 6 wird neues Papier dem durch das Kinn, vermutlich beim Auf- u. Zurollen, beschmutzten gegenübergestellt. Deshalb versuchte man die Schrift mit einem Schwamm zu löschen (vgl. Martial. 4, 10, 6) u. beschrieb aus Sparsamkeit auch die Rückseite (Opistograph; vgl. Martial. 8, 62; Plin. ep. 3, 5, 17; Lucian. v. auct. 9; es gab aber auch von vornherein doppelseitig beschriebene Rollen, vgl. K. Schubert: ZKTh 74 [1952] 9). Über die qualitätsbedingten Breitenunterschiede der einzelnen Chartablätter vgl. Plin. n. h. 13, 78/80; über Qualitätsfehler u. ihre Behebung ebd. 81.

4. Beschriftung u. Ausstattung. Beschrieben wurde die Chartarolle auf vorgezogenen Linien (Dziatzko, Buch 953), in Kolumnen, meist ohne Rücksicht auf die Klebestellen (κόλλημα), bei einer Buchstabenzahl von 18/25 pro Zeile (Höchstmaß ist die Hexameterlänge von ca. 35 Buchstaben), während die Zeilenzahl zwischen 25 u. 45 schwankte (Kenyon 56/9; Schubart, Buch 60/5). Anfang u. Ende der Rolle wurden, weil besonders gefährdet u. zum Anfassen benötigt, frei gelassen, bis-

weilen auch durch Aufkleben verstärkt u. gefärbt (protocollon bzw. eschatocollion; vgl. Martial. 2, 6, 3). Birt bezieht hierauf die öfter erwähnten ‚cornua‘ der Rolle (Abriß 299; Buchrolle 235/7; Ovid. trist. 1, 1, 8; Tibull. 3, 1, 13; eine andere Erklärung unten). Kostbare Rollen wickelte man auf einen Stab aus Holz oder Bein (‚umbilicus‘, vgl. Martial. 5, 6, 15; Catull. 22, 7; Stat. silv. 4, 9, 8; Birt, Buchrolle 228/35); man schob ihn wohl lose in die Rolle hinein (Mart. Cap. 5, 566 nach der Erklärung Birts aO. 234f). Bücherfreunde u. Büchernarren nahmen dazu bemalte oder vergoldete Stäbe (Martial. 3, 2, 9; Lucian. adv. indoct. 7; merced. cond. 41; vgl. Stat. silv. 4, 9, 7/9). Ein Buch ‚usque ad umbilicos‘ lesen bedeutete, es ganz zu Ende lesen (Martial. 4, 89, 1f; Hor. epod. 14, 7f; Sen. suas. 6, 27; Diog. L. 9, 16 = Anth. Pal. 9, 540; vgl. Martial. 11, 107, 1f: ‚usque ad sua cornua‘; diese ‚cornua‘ sind nach der Deutung Schubarts, Buch 105, u. Kenyons 61 die aus der Rolle herausschauenden Knöpfe des Rollenstabes). Je nach Deutung der ‚cornua‘ dürften die ‚frontes‘ des Buches den oberen bzw. unteren Schnitt der Rolle oder ihre Anfangs- bzw. Schlußkante bezeichnen, die zum Schutz mit Bimsstein (pumex) geglättet wurden (Ovid. trist. 1, 1, 11; Catull. 1, 2; Martial. 1, 66, 10; 8, 72, 2; dazu Isid. or. 6, 12, 3). – Geschrieben wurde mit schwarzer Tinte (atramentum) u. Rohrfedern (calamus), die in einem eigenen Kästchen verwahrt wurden. Mit roter Tinte hob man die Überschriften hervor, daher die Bezeichnung ‚rubrum‘ (Belege bei Birt, Buchrolle 197/209; Abb. ebd. 219f; Schubart, Buch 28/32.) Prachtschriften konnten ‚aureis litteris‘ geschrieben sein (vgl. Hist. Aug. Maxim. duo 30, 4; vielleicht auch Plut. qu. conv. 5, 2: χρυσοῦν . . . βιβλίον). Beim Schreiben saß man an einem schmalen Tischchen mit schräger Platte, wie es noch auf späteren Evangelistenbildern zu sehen ist. Über ornamentalen Buchschmuck vgl. Dziatzko, Buch 963/5, ferner *Buchmalerei.

5. Buchrolle u. Werkeinheit. Bei dem uneinheitlichen Gebrauch der Termini βίβλος, liber, volumen usw. u. ihrem mehrfachen Bedeutungswandel läßt sich für das Verhältnis der inhaltlichen Werkseinheit zur äußeren Rolleneinheit schwerlich Endgültiges ausmachen (die diesbezüglichen Thesen Birts sind zT. aufgegeben, vgl. Wendel 44/59). Der Weg führte wohl von willkürlicher Einteilung durch den Schreiber zur geplanten des Verfassers (bereits in der Universalgeschichte des Ephoros erscheint ‚Buch‘ als inhaltliche Einheit, vgl. Diod. 5, 1, 4; dazu C. Höeg, Notules sur l’histoire du livre grec: Miscellanea Mercati 4 [Rom 1946] 1/5; zur buchmäßigen Zusammenfassung von Geschichten vgl. W. Port, Die Anordnung in Gedichtbüchern augusteischer Zeit: Philol 8 [1926] 280/308. 427/68). Entscheidende Bedeutung auch für das Problem der Buchteilung hat die Besorgung neuer Abschriften bei der Ordnung der alexandrin. Bibliothek unter Kallimachos gehabt (vgl. auch deren Unterscheidung zwischen ἀμιγεῖς βίβλοι im Sinne des Einzelbuches und συμμιγεῖς βίβλοι als Sammelband von mehreren Büchern oder Buchteilen; dazu Dziatzko, Art. Ἀμμιγεῖς βίβλοι: PW 1, 2, 1833/5).

6. Die Elemente der Buchbeschriftung. Zeilenzählung zur Preisberechnung u. zum Zitieren, Herkunftsvermerk der Vorlage, Katalogangaben usw. sind zwar älter als die alexandrin. Bibliotheksordnung (sie beruhen vermutlich auf babylon.-assyr. Einfluß; vgl. Wendel 76/81), wurden aber erst hier planmäßig übernommen (zum Ganzen Wendel 34/44; 59/69). Auf dem Wege über die Kopie gerieten Randglossen des Autors selbst oder späterer Leser in den Text u. führten damit zu einer Art ‚2. Auflage‘ (vgl. Höeg aO. 5/12; H. Emonds, Zweite Auflage im Altert. [1941]), bei der auch die Schreibfehler verbessert wurden (emendatio). – Die Haupttitelei eines Werkes mit Verfasser- und Inhaltsangabe befand sich gewöhnlich am Schluß der Rolle, also an ihrer geschütztesten Stelle (nach Wendel 28 eher aus babylon. Tontafelpraxis herrührend), während das besonders strapazierte Anfangsblatt nur einen kurzen Vermerk trug (Schubart, Buch 98/102). Der eigentliche Titel wurde anfangs nicht vom Verfasser geprägt; er verdankt seine Entstehung wohl der offiziellen Rezitation der Epen an den Panathenäen u. der Schauspielankündigung, vor allem aber dem Zweck der Katalogisierung, wobei man sich zur Not auch mit dem Incipit begnügte (Wendel 29/34; E. Nachmanson, Der griech. Buchtitel: Göteborgs Högskolas Årsskrift 47, 19 [1941]). Über antike Titelbildung nach Inhalt, Hauptperson oder Verfasser vgl. P. Lehmann, Mittelalterl. Buchtitel 2: SbM 1953, 3, 4/27; zum röm. Buchtitel ‚libri pontificales‘ vgl. G. Rohde, Die Kultsatzung der röm. Pontifices = RVV 25 (1936) 36/50; über metaphorische Titel wie zB. ‚stromata‘ vgl.

*Buch III. Um den Rolleninhalt nach außen hin kenntlich zu machen, versah man die geschlossene Rolle auf dem verstärkten Endblatt mit einer vertikalen Aufschrift. Die Aufbewahrung der Rollen im Kasten oder Schrank (vgl. unten) fuhrte dazu, am oberen herausschauenden Rollenschnitt ein Streifchen, meist aus Pergament, mit Titelvermerk anzuhängen (σίλλυβος, titulus; vgl. Cic. ad Attic. 4, 4b, 1; Sen. tranqu. 9, 6; Ovid. trist. 1, 1, 109f). Dem Werk, oft auch dem einzelnen Bruchteil, setzte man gern eine Praefatio vorauf. Diodor (16, 76, 5) erwähnt eine solche vor jedem ‚Buch‘ der Universalgeschichte des Ephoros. Cicero arbeitete seine Vorreden anscheinend auf Vorrat; daher das Versehen, um dessen Korrektur er ad Attic. 16, 6, 4 bittet. Kurze Vorreden brachte man wohl auch zu Reklamezwecken außen an der Rolle an (R. v. Scala, Die Studien des Polybios 1 [1890] 290/4; zu Buchhändleranzeigen vgl. Polyb. 3, 32, 1). Oft widmeten die Schriftsteller ihre Werke Persönlichkeiten, wohl zum Zwecke der Huldigung oder auch der intimen Belehrung (Birt, Abriß 312/4; Firm. Mat. widmet seine Mathesis ‚tibi soli‘ [8 praef. 3]). Über Widmung von Büchern zum Dank für Heilung an Asklepios vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RVV 8, 1 (1909) 4/8. Am Schluß von Hss. römischer Klassiker finden wir des öfteren sog. Subskriptionsformeln, die für gute Abschrift u. Korrektur garantieren (vgl. O. Jahn, Über die Subscriptionen in den Hss. röm. Classiker: SbL 3 [1851] 327/72; vgl. dazu die Formel der Mosaikinschrift bei E. Engström, Carm. Lat. epigr. [1912] 116). Solche Formeln, die ihre Vorläufer im altorientalischen Buchwesen haben, mögen zu der Zeit der Umschreibung der Rollenbücher in Codices besondere Bedeutung erhalten haben.

7. Lesepraxis u. Aufbewahrung. Aus der Eigenart der Buchrolle läßt sich auch das Verhalten beim Lesen erklären: vor Beginn der Lektüre mußte das Buch so gerollt sein, daß sein Anfang obenauf lag. Von der Rolle zog man den zu lesenden Teil mit der linken Hand ab u. rollte das Gelesene gleichzeitig wiederum zu einem neuen Konvolut auf. Dabei mochte man im Sitzen das geöffnete Rollenstück auf den Knien auflegen (PsAeschin. ep. 4, 3). Beim *Auswendiglernen kehrte man das Buch mit dem beschriebenen Teil nach außen oder schloß es ganz. Nach der Lektüre ließ man es nicht offen liegen, sondern rollte es wieder zusammen (Strato: Anth. Pal. 12, 208, 1f; vgl. Hier. ep. 60, 11, 2 [CSEL 54, 562]). Geschlossen trug man die Rolle gerne im Sinus des Gewandes (Martial. 3, 2, 6; 6, 60, 2; Hieron. aO.; vgl. Hor. ep. 1, 13, 12f). Über die Benutzung eines Lesepultes vgl. Birt, Buchrolle 175/81. – Die geschlossene Rolle schützte man durch einen Überzug aus Pergament (Tibull. 3, 1, 9; Catull. 22, 7f), die sog. ‚paenula‘ (Martial. 14, 84), die bisweilen purpurgefärbt war (ebd. 3, 2, 10; vgl. Birt, Buchrolle 239/41). Zur Sicherung vor unbefugtem Öffnen konnte man die Rolle bzw. die Pänula mit einem Siegel verschließen. Umfaßte das Werk eines Schriftstellers mehrere Rollen (vgl. *Bibliotheca), so gab man sie in fasces, fascicula zusammen (Liv. 40, 29, 6; Hor. ep. 1, 13, 13). Die nächst größere Einheit war ein tragbarer Rollenkasten (κιβωτός: Aristoph. equ. 1000ff; Aristid. 23 [282 Jebb]; τεῦχος: Xen. anab. 7, 5, 14; capsa: Stat. silv. 4, 9, 21; Catull. 68, 33, 4; Hor. sat. 1, 4, 22; vor allem ‚scrinium‘ genannt: Plin. n. h. 16, 229; Plin. ep. 3, 5, 10; Martial. 1, 3, 2; vgl. Birt, Buchrolle 248/55), bisweilen von kostbarem Holz u. Elfenbein gefertigt (Sen. tranqu. 9, 6). Buchrollenbehälter aus Weidengeflecht sieht man bei Dölger, Ichth. 3 Taf. 53. In einem Steinbehälter waren die sibyllin. Rollen verwahrt (Dion. Hal. 4, 62). Auch Bücherschränke hat man gekannt (armarium, vgl. ThLL 2 [1900/6] 603f; Birt, Buchrolle 261/4; E. G. Budde, Armarium [1940] 29/32). Über den eigentlichen Aufbewahrungsort der Buchrollen vgl. *Bibliothek; dort auch Angaben über Ordnung u. Katalogisierung.

8. Buchedition u. -handel. Für die Verbreitung der Bücher sorgten zunächst ihre Verfasser selbst wenigstens mittelbar. Auch korrigierten sie die beim Kopieren unterlaufenen Fehler (vgl. Martial. 7, 17, 1/8; 10, 2, 1/4), die so zahlreich sein konnten, daß sich Galenos zu einer eigenen Schrift Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων veranlaßt sah (Dziatzko, Buch 968; ferner Birt, Abriß 325/7). Aber es gab auch eigentlichen Buchhandel. Clemens v. Alexandrien gibt Anaxagoras als den ersten Editor an (strom. 1, 26, 78, 4). Zur Edition gehören describi, legi (= emendari), venire volumina (Plin. ep. 5, 10, 3). Fraglich ist, ob die Vervielfältigung mittels Diktat oder durch Abschreiben geschah (vgl. Bickel, Lehrb. 7). Die Auflagenhöhe war im Verhältnis zur heute üblichen gering (Emonds [oben 6] 16); wenn M. Regulus die Lobrede auf seinen frühver-

storbenen Sohn in 1000 Exemplaren vervielfältigen ließ (Plin. ep. 4, 7, 2), war dies zweifellos eine Ausnahme, da zB. die Werke des Tacitus im Auftrag des gleichnamigen Kaisers (Hist. Aug. Tac. 10, 3) jährlich nur zehnmal für Archivzwecke abgeschrieben wurden (vgl. Dziatzko, Buch 970). Einer der bekanntesten röm. Buchhändler war der Cicero befreundete Atticus (vgl. Cic. ad Attic. 2, 1, 2; zum antiken Buchhandel vgl. noch Martial. 1, 117, 8/17; 4, 72, 1f; 13, 3; Birt, Buchwesen 341/69; Abriß 292/312; Dziatzko, Art. Buchhandel: PW 3, 1, 973/85; Handbuch der Bibl.-Wiss. 1² [1952] 852/66). Die oft schwankenden Preise richteten sich nach Rollen- u. Zeilenzahl (vgl. Birt, Buchwesen 154/216; Abriß 322/5). – Denkmäler zum gesamten Problem der antiken Buchrolle hat Birt, Buchrolle, zusammengestellt. Über antike Bucheinbände vgl. H. Loubier, Der Bucheinband (1926) 16/22. Über Papyruscodices vgl. den folgenden Abschnitt c.

c. Leder u. Pergament. Leder als Schreibstoff scheint im 6. Jh. vC. von den Aramäern (vgl. A I b) über Persien (Diod. 2, 32) nach Ionien gekommen (Wendel 85/8) u. vor Einführung der Papyruscharta aus Ägypten allgemein benützt worden zu sein. In diesem Sinne dürfte Herodt. 5, 58, 3 zu verstehen sein, wonach die Ionier ihre Bücher auch hernach noch διφθέραι nannten (vgl. Wendel 81f; Kenyon 44; zu διφθέρα vgl. Eurip. frg. 627 Nauck). Der Sage nach soll schon zur röm. Königszeit ein Friedensvertrag auf die Haut eines Opfertieres geschrieben worden sein (Dion. ant. Rom. 4, 58, 4). Sagenhaft ist auch die Nachricht von einem ‚in nuce inclusum Iliada Homeri carmen, in membrana scriptum‘ (Plin. n. h. 7, 85 unter Berufung auf Cicero). Der Name Pergament rührt nicht daher, daß der Schreibstoff in Pergamon erfunden worden wäre (so meint Plin. n. h. 13, 68 nach Varro; vgl. noch Isid. or. 6, 11, 1). Wohl hat man ihn dort besonders fein hergestellt u. exportiert (Lyd. mens. 1, 28 [14 Wünsch]). Über die Zubereitung der Felle wissen wir nicht viel. Sie wurden wohl nach Entfernung der Haare gebeizt u. geglättet. Haar- u. Fleischseite bedingten einen Farbunterschied (Pers. 3, 10f), ließen sich jedoch gleich gut beschreiben. Darin wie in besserer Haltbarkeit u. in der Möglichkeit, die Schrift zu tilgen u. leichter neu zu schreiben (Palimpsest), lag ein Vorzug gegenüber der Charta (zum Ganzen vgl. Birt, Abriß 280/3; Schubart, Buch 18/22; F. Bilabel, Art. Membrana: PW 15, 1, 596/601). Verwandt wurde Pergament zu Notizen u. Entwürfen (Petron. 115; Aristid. 24 [292 Jebb]). In der Literatur war es zunächst Schreibstoff zweiter Güte (vgl. die Gegenüberstellung von kostbaren Rollenbuchgeschenken u. billigeren Pergamentbüchern zum Saturnalienfest bei Martial. 14, 183/95; dazu Kenyon 133f). Kunstvoll ausgestattete Handbücher u. Diptychen blieben noch lange beliebte Neujahrsgeschenke, namentlich für Auszüge u. kleine Formate (vgl. A. Alföldi, Die Kontorniaten, Text [Budap. 1943] 42; Martial. 14, 190; 14, 186: Vergil in Duodezformat). Immerhin wiesen aber auch diese billigeren Ausgaben Schmuck auf (vgl. ebd. das Porträt des Dichters). Dabei braucht zunächst in der Buchform kein Unterschied gegenüber der Charta bestanden zu haben: es gab auch Rollenbücher aus Pergament (vgl. Serv. in Aen. 11, 554). Dagegen wurde das Pergament zu Notizen gern nach Art der Wachstafel verwendet. Diese Form setzte sich namentlich im jurist. Schrifttum durch, u. hier liegen die Anfänge des Buches in Kodexform (vgl. Bilabel aO. 601; Schubart, Buch 113/7; H. Ibscher, Der Kodex: Jb. d. Einbandkunst 4 [1937] 3/16). Solche ‚codices‘ füllten die Familien- u. Amtsarchive (Plin. n. h. 35, 7; zur Terminologie von ‚codex‘ vgl. oben A II a). Pergamentblätter wurden mehrmals gefaltet u. in Lagen aufeinandergelegt, die den Vorzug hatten, doppelseitig (Recto-Verso) beschreibbar zu sein (die Papyrusfunde im Besitze von A. Chester Beatty haben gezeigt, daß auch Charta in Codexform benutzt wurde, allerdings mit dem Unterschied, daß diese nur in einer Richtung faltbar waren). Deshalb legte man mehrere Chartablätter aufeinander u. faltete das Ganze in der Mitte, so daß im ersten Teil eines solchen Kodex das Verso, im zweiten Teil das Recto obenauf lag (Kenyon 101/8). Für die Literatur hat sich die Kodexform in spätantiker Zeit unter christl. Einfluß durchgesetzt (vgl. B II c) u. hier dazu beigetragen, daß uns die Schätze des klassischen Schrifttums, die in Form von Papyrusrollen unrettbar verloren gewesen wären, erhalten geblieben sind, wenn auch die Barbarei der Palimpsestierung im 7./8. Jh. starke Verluste verschuldet hat (vgl. Bickel aO. 7. 13/5).

B. Christlich. Stand in der klassischen Antike die Buchtechnik namentlich im Dienst des literarischen Buches, so tritt dieser Ge-

sichtspunkt in den ersten Jahrhunderten des Christentums zunächst weniger in den Vordergrund. Das Verhältnis der Christen, die ja anfangs meist den armeren Volksschichten angehörten, zum Buch wurde vornehmlich bestimmt durch die Übernahme des Begriffs ‚Hl. Schrift‘, zunächst im Sinne des AT, dann aber schon bald ausgedehnt auf die Schriften des NT (zum theol. Begriff der γραφή vgl. G. Schrenk, Art. γράφω usw.: ThWb 1, besonders 750/61). Dieser der Antike fremde, orientalischem Glauben dagegen geläufigere, für Theologie u. Kult (vgl. *Buch II) gleich bedeutsame Begriff hat auch die Buchtechnik wesentlich beeinflußt, in neue Formen gedrängt u. darüber hinaus der Kunst des Schreibens wieder zu hohem Ansehen verholfen (vgl. Wendel 76f). Dem profan-literarischen Buch gegenüber weicht die wohl durch Aszese (vgl. Athan. v. Ant. 3 [PG 26, 845 A]) wie durch Armut bedingte Zurückhaltung dann im Laufe der Zeit einer großzügigen Aufgeschlossenheit, wie sie im Ratschlage des Hieronymus zum Ausdruck kommt, daß ‚Hände u. Augen immer mit einem Buch beschäftigt sein sollen‘ (ep. 125, 11, 1 [CSEL 56, 129]; vgl. die Sitte, ein Lieblingsbuch ständig bei sich zu tragen, bei Sulp. dial. 1, 23 [CSEL 1, 175]). – Soweit das NT u. die christl. Schriftsteller sich der herkömmlichen Terminologie bedienen, ist aus den Termini βίβλος, βιβλίον, liber usw. für Material u. Form des Buches nichts sicher auszumachen. Nur der Terminus ‚volumen‘ (griech. κεφαλίς vgl. Ez. 2, 9; Ps. 39, 8 LXX; Hebr. 10, 7) läßt noch ziemlich lange den Schluß auf ein Rollenbuch zu. Wir sind daher auf umschreibende Angaben u. archäologische Funde angewiesen.

I. Neues Testament. Aus den Schriften des NT erfahren wir nicht viel über die buchtechnischen Gegebenheiten der Urkirche, u. wir werden ohne weiteres voraussetzen dürfen, daß sie die gleichen waren u. zunächst auch blieben, wie sie unter A geschildert wurden. Gebräuchlichstes Schreibmaterial war die Papyruscharta, auf der man mit Tinte u. Rohrfeder schrieb (2 Joh. 12; 3 Joh. 13). Auch die Schreibtafel wird als Instrument für kurze Notizen erwähnt (Luc. 1, 63: πινακίδιον; Vg. übersetzt mit ‚pugillaris‘). Die 2 Cor. 3, 3 zu den ‚Herzenstafeln‘ in Vergleich gesetzten πλάκες λιθίναι sollen an die mosaischen Gesetzestafeln (vgl. A I c) erinnern, trotz der Erwähnung der Tinte (vgl. H. Lietzmann zSt.: HdbNT 9, 110f). Unter den 2 Tim. 4, 13 genannten μεμβράνες können sowohl Lederrollen verstanden werden, die etwa das AT enthielten (vgl. Theodort. zSt. [PG 82, 853 CD]), u. in diesem Falle wurde das voraufgehende βιβλία Oberbegriff zu μεμβράνες sein; oder aber es sind Notizzettel aus Pergament damit gemeint, was Schubart annimmt (Buch 20 u. 174 Anm.; die zu φελόνης verballhornte ‚paenula‘ bedeutet wohl ‚Mantel‘; es braucht nicht an die auch so genannte Buchhülle gedacht zu werden, wie es Joh. Chrys. zSt. [PG 62, 656] will). Im übrigen bedeutet βίβλος, βιβλίον mit Ausnahme der aus Dtn. 24, 1. 3 übernommenen Formel ‚Scheidebrief‘ (vgl. Mt. 19, 7 u. Par.; von Vg. mit libellum wiedergegeben) durchweg Buch (vgl. die Konkordanzen s. v.; zu Mt. 1, 1 βίβλος γενέσεως als ‚Geschichte Jesu Christi‘ vgl. E. Klostermann zSt.: HdbNT 4, 1). Buchtechnisch ist besonders hervorzuheben, daß das Apc. 5, 1ff erwähnte, ‚vorn u. hinten‘ beschriftete ‚Buch mit sieben Siegeln‘ als ein Rollenbuch verstanden werden muß, wenn auch Elemente aus dem Urkundenwesen (Doppelurkunde; Testament) zur Prägung des Symbols beigetragen haben mögen (vgl. L. Koep, Das himmlische Buch in Antike u. Christentum = Theophaneia 8 [1952] 21/5). Das thematisch Ez. 2, 9 nachgebildete βιβλαρίδιον (Apc. 10, 2) ist terminologisch eine sonst wenig gebräuchliche Verkleinerungsform (vgl. ähnlich Herm. vis. 2, 1, 3).

II. Väter. a. Schreibmaterial. Sieht man ab vom Gebrauch der unliterarischen Schreibtafel, die auch die Christen zu Konzepten (vgl. Hier. ep. 114, 1 [CSEL 56, 394f]), kurzen Briefmitteilungen (vgl. die ‚tabellae eburneae‘ Aug. ep. 15, 1 [CSEL 34, 35]) u. namentlich im Schulunterricht (vgl. F. J. Dölger, Der erste Schreib-Unterricht in Trier: ACh 3 [1932] 62/72 mit zahlreichen Belegen) verwendet haben, so bleiben als hauptsächliche Schreibstoffe die Papyruscharta u. die Pergamentmembrane (über weitere mögliche Ersatzstoffe vgl. Symm. ep. 4, 34, 3 [MG A. A. 6, 1, 110]). Die Charta war u. blieb lange das Schreibmaterial für Briefe (vgl. Aug. brevic. coll. 3, 17, 32 [CSEL 54, 82]; 3, 20, 38 [aO. 87]; c. part. Donat. 26, 46 [aO. 147]); noch Avell. Coll. ep. 232, 4 (CSEL 35, 2, 703) ist chartula = epistola, trotz des Nachteils, daß sie normalerweise nur einseitig beschrieben wurde (vgl. Sidon. ep. 2, 9, 10 [43 Mohr], der die Benutzung der Rückseite als Geschwätzigkeit deutet). Bei Chartamangel nahm man

aber für Briefe auch Pergament (Hier. ep. 7, 2, 2 [CSEL 54, 27]; dort auch die übliche Erklärung für den Namen ,Pergament'; vgl. noch Aug. ep. 15, 1 [aO.], der sich entschuldigt, Pergament genommen zu haben; ferner Paulin. Nol. ep. 3, 4 [CSEL 29, 16]). Für das literarische Buch lassen sich die Gleichungen Charta = Rolle, Pergament = Codex nicht aufstellen, wenn sie auch ein jeweiliges Übergewicht zum Ausdruck bringen. Jedenfalls stellt sich heraus, daß Papyruscodex (vgl. Hier. ep. 71, 5 [CSEL 55, 5]; Cassiod. inst. 8 [PL 70, 1119 D]) wie auch Papyrusrolle lange nicht so haltbar u. widerstandsfähig sind wie ein Pergamentcodex (vgl. Ep. ad Ruric. 3 [CSEL 21, 446]: ,chartaceus liber est et ad ferendum iniuriam parum fortis, quia citius charta, sicut nostis, vetustate consumitur', weshalb in Membrane umgeschrieben werden soll; vgl. noch Joh. Cass. inst. 5, 39, 3 [CSEL 17, 111]; Cassiod. inst. 8 [PL 70, 1120 B]). In dem freilich zufälligen u. unbedeutenden (Schubart, Buch 186) Inventar der Kirche von Ibion im 5./6. Jh. stehen denn auch 21 Pergamentbüchern in Codexform nur 3 aus Charta gegenüber (vgl. auch die Tabellenübersicht vom 3. bis 7. Jh. bei Kenyon 112). Enthielten die Papyruscodices im 3./7. Jh. meist kirchliche Schriften, so verdanken wir der Akribie u. Kalligraphie der Pergamentcodices die zuverlässigsten Textzeugen namentlich auch der klassischen Literatur (Bickel, Lehrb. 8f).

b. Das christl. Rollenbuch. Formal übernahmen die Christen für die Hl. Schrift zunächst die Gestalt der Buchrolle, wie sie in der jüd. Synagoge Vorschrift war u. blieb (vgl. A I c; ferner Lib. quaest. app. 60, 1 [CSEL 50, 454]: ,eruditus ab infantia in synagogis litteris sacris, id est voluminibus Hebraeorum'; Hier. ep. 36, 1 [CSEL 54, 268]: ,volumina, quae de synagoga quasi lecturus acceperat'). So liest man nach den Acta Petri ,involvens' im Evangelium (20 [AAA 1, 66]). Bekannt sind auch die in Oxyrhynchos gefundenen Logia Jesu in Rollenform (POxy 4, 654). Die Christengemeinde von Dura-Europos besaß im 3. Jh. Tatians Diatessaron in einer Pergamentrolle (vgl. C. H. Kraeling, A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura: Studies and Documents 3 [1935]; dazu Wendel 91 u. Anm. 507). Nach Theodoret ist zu seiner Zeit die Schriftrolle längst durch den Codex verdrängt u. nur noch bei den Juden üblich (interpr. ad 2 Tim. 4, 13 [PG 82, 853 D]), u. wenn im selben 5. Jh. noch von ,sacra volumina' als Übersetzung von θεῖαι γραφαί die Rede ist, so deshalb, weil inzwischen der Terminus ,volumen' nichts mehr über die Form des Buches aussagt (vgl. Avell. Coll. ep. 71, 11 [CSEL 35, 1, 168f]). Auch auf christl. Darstellungen finden wir seit dem 3. Jh. das Codexbuch abgebildet, während jüd. Monumente weiterhin etwa den synagogalen Bücherschrank mit Schriftrollen zeigen (vgl. R. Vielliard, Codices et volumina dans les bibliothèques juives et chrétiennes: RivAc 17 [1940] 143/8). Allerdings finden wir auf einer christl. Elfenbeintafel des 5. Jh. aus Dijon ein Scrinium mit 8 Buchrollen dargestellt (vgl. R. Delbrueck, Zwei christl. Elfenbeine des 5. Jh.: Neue Beiträge z. Kunstgesch. 1, 1 [1952] Abb. 44). Die Rollen können durchaus den Oktateuch bedeuten (Delbrueck aO. 167), weil sich ältere Formen in der darstellenden Kunst länger zu halten pflegen, wie dies für die Buchrolle auch zB. in den Darstellungen des Siegelbuches der Apc., das noch lange als Rollenbuch wiedergegeben wird, der Fall ist (vgl. ferner visionäre Texte, wie zB. Apophthegm. Patr.: de s. Ephraem. 2 [PG 65, 168 B]; über die Form der in ,capsa' befindlichen Evangelienbücher Act. Scilit. 12 [29, 19 Knopf] ist aus dem Text nichts auszumachen). Auch für Urkunden u. theologische Gutachten blieb die Rollenform länger in Brauch (vgl. Avell. Coll. ep. 83, 28 [CSEL 35, 1, 236]; Optat. 1, 26 [CSEL 26, 28] u. ö.; so erklärt sich vielleicht auch die Rollenform des Osterbriefes, den der Patriarch v. Alexandrien in 7 m Länge noch im 8. Jh. herausgab; vgl. Schubart, Buch 177 u. Anm. zu S. 52; dagegen erwähnt Avell. Coll. ep. 83, 27 [aO. 236] auch ,synodales codices'). Im Bereich der liturgischen Bücher (*Buch II) hat sich die Rollenform nur für den Text des Praeconium paschale erhalten, vermutlich wegen der über das Pult herab zum Volk hin sichtbaren Illustrationen, so daß die Schrift von der üblichen antiken Richtung um 90 Grad gedreht lief (vgl. Th. Klauser, Eine rätselhafte Exultetillustration aus Gaëta: Corolla L. Curtius z. 60. Geburtstag dargebr. [1937] 168/76). Für das heidnische (Kenyon 112), aber auch für das christl. literarische Buch blieb die Rollenform ebenfalls länger üblich. Für Basilius ist die Codexform (σωμάτιον) gegenüber dem ἐν χάρτῃ geschriebenen Rollenbuch ungewöhnlich (ep. 231 [PG 32, 861]). Hieronymus schildert, wie der alte Nepotia-

nus über dem Lesen bei ‚aufgerolltem' Buch einschläft (ep. 60, 11, 2 [CSEL 54, 562]). Der Übergang von der Rollenbuch- zur Codexform muß, wie namentlich die in den Besitz von A. Chester Beatty gelangten Funde zeigen, freilich schon zu Anfang des 2. Jh. begonnen haben (vgl. Kenyon 97/100; ders., The Chester Beatty Biblical Papyri [Lond. 1933f]; P. Katz, The early christians' use of codices instead of rolls: JThS 46 [1945] 63/5).

c. Das Buch als Codex. Die Codexform empfahl sich den Christen besonders für die Hl. Schrift, weil sie die Zusammenfassung aller Texte in einem einzigen Bande gestattete u. ein schnelleres Auffinden u. exakteres Zitieren ermöglichte (Kenyon 113f). Bestätigt wird diese Entwicklung durch den Auftrag Konstantins an Eusebius, die Umschrift der hl. Bücher in Pergamentcodices zu veranlassen, deren handlicher Gebrauch eigens hervorgehoben wird (Eus. v. Const. 4, 36, 2; vgl. Kenyon 113). Mit dem ausgehenden 4. Jh. hat sich der Bibelcodex allgemein durchgesetzt; vgl. Peregr. Aether. 10, 7; 33, 2: ‚codicem evangelii'; Lib. quaest. app. 42, 3 (CSEL 50, 425) u. ö.; Optat. 6, 5 (CSEL 26, 153); 7, 1 (aO. 165); vgl. jedoch ebd. (aO. 166): ‚membranae aut libri, quibus scriptura legitima continetur', wobei unter ersteren vielleicht kurze Schrifttexte gemeint sind; für Ambros. vgl. explan. ps. 35, 25 (CSEL 64, 67) u. ö.; für Aug. zB. civ. D. 15, 11 (CSEL 40, 2, 79) u. ö.; die Vg. des Hier. gibt gegenüber Vetus Latina Sir. 50, 29 wieder mit ‚in codice ipso'; Commodian. c. apol. 11 (CSEL 15, 116) ist zeitlich zu unbestimmt. Aug. stellt der Hl. Schrift die ‚codices inimicorum Christi' gegenüber (cons. ev. 1, 26 [CSEL 43, 40]). Während in der klassischen Literatur anfänglich der Pergamentcodex gegenüber der Papyrusrolle minderwertig gewesen zu sein scheint (vgl. A II c), finden sich jetzt Mittel zu künstlerischer Ausgestaltung (vgl. Eus. v. Const. 4, 36, 2): Gold-, Purpur- u. Edelsteinschmuck der Hl. Schrift beweisen nach Hier., wie sehr sich die Zeiten für das Christentum seit den Verfolgungen geändert haben, in denen dieselben Schriften ihres Inhalts wegen vom gleichen röm. Staat verbrannt worden waren (comm. in Zach. 2, 8 [PL 25, 1467 C]; vgl. ep. 22, 32 [CSEL 54, 193]; Acta purg. Felic.: CSEL 26, 201; zur Bücherverfolgung vgl. ferner Eus. h. e. 8, 2, 1; das Bücherinventar von Cirta in den Gesta ap. Zenoph.: CSEL 26, 186/8, das die Zahl der von den verschiedenen Klerikern abgelieferten Codices angibt; dazu H. Leclercq, Art. Inventaires liturgiques: DACL 7, 1, 1399/401). Hier. muß vor solchen warnen, die ‚magis pulchros habere malunt codices, quam emendatos' (praef. in Job [PL 29, 63]). Zur bequemeren liturgischen Benutzung band man wohl einzelne Teile der Hl. Schrift in Codices zusammen, so die Evangelien, den ‚Apostel', das Psalterium u. den ‚comes' (vgl. das Bücherverzeichnis der Carta Cornutiana vJ. 471 [Lib. Pont. ed. Duchesne CXLVII, 48f]; Th. Klauser, Das röm. Capitulare evangeliorum 1 [1934] XI. XIX). Auch das Buch des Allelujasängers bei Vict. Vitens. (1, 41 [CSEL 7, 18]; vgl. ebd. 3, 10 [76]; 3, 20 [81]) hat Codexform. Über die Ausnahme der Exultetrolle vgl. oben b. – Aber auch für das Buch im Bereich der christl. Literatur geht man schon früh zur Codexform über. Damit erweist sich das Christentum als fortschrittsfreundlich, während die heidn. Literatur sich noch länger an Rollenform hielt (Kenyon 96); doch scheint auch hier der Übergang im 4./5. Jh. vollzogen (ebd. 116f). So berichtet Hieronymus von der Umschreibung der schadhaft gewordenen Origenes-Bibliothek in Caesarea aus Rollenbüchern in Pergamentcodices (ep. 34, 1 [CSEL 54, 260]; vgl. vir. ill. 113 [PL 73, 746]). Ponticianus stößt in seiner Jugend in Trier auf einen Codex, der das Leben des Einsiedlers Antonius enthält (vgl. Aug. conf. 8, 6, 15). Nach Cassians Klosterordnung gehören Codices zum selbstverständlichen Inventar der Mönchszelle (inst. 4, 13 [CSEL 17, 55]; vgl. coll. 18, 15, 3 [CSEL 13, 524]). Die Werke des Sidonius kennt Ruricius (Anf. 6. Jh.) nur in Pergamentcodexform (ep. 26 [CSEL 21, 411]). Nach einem interessanten, aber schwierigen Text dieses Sidonius waren in einem gallischen Landhaus bei den Sesseln der Frauen Bücher ‚religiösen' Inhaltes in Codexform greifbar, während die aus christl. u. heidn. Schriftstellern gemischte Lektüre der Männer unter dem Begriff ‚volumina', das freilich um diese Zeit nicht mehr unbedingt an die Rollenform denken läßt (vgl. oben B II b), zusammengefaßt werden (ep. 2, 9, 4 [42 Mohr]).

d. Buchbeschriftung. Mußte ein Werk in mehrere Buchrollen aufgeteilt werden, so hielt man sich an ein handliches Maß, das ein Umfassen der Rolle ermöglichte (vgl. Orig. c. Cels. 6, 81; vgl. auch die Bezeichnung τόμος für die Bücher seiner Bibelkommentare; dazu oben A II b 2). Anfangs- u. Schlußtext der

Rollen nahmen auf solche Unterbrechungen gerne Bezug (vgl. die Stellen bei Orig. c. Cels.). Sie wurden in den späteren Codices durch Incipit-Explicit-Formeln gekennzeichnet, obwohl nunmehr alle ‚Bücher' in einem einzigen Bande vereinigt sein konnten (vgl. zu diesen Formeln H. I. Marrou, La division en chapitres des livres de ‚La Cité de Dieu': Mélanges J. de Ghellinck 1 [Gembl. 1951] 241/3). Die Bucheinteilung brachte man bisweilen in Übereinstimmung mit den Buchstaben des Alphabets (vgl. Athan. ep. 39 [PG 26, 1436 B]; Wendel 120 u. Anm. 334 mit weiteren Belegen). Bei Stoffüberfülle konnte es sein, daß Rollenlänge u. Inhaltsende nicht immer übereinstimmten (vgl. Oros. 2, 19, 16 [CSEL 5, 133]). Anderseits ist der Text innerhalb der Bücher von Augustins ‚Gottesstaat' zusammenhängend, ‚en bloc' geschrieben, u. die heute darin verteilten Kapitelüberschriften sind, ursprünglich ein wohl von Augustinus selbst verfaßtes kontinuierliches Summarium, erst später auf die einzelnen Abschnitte verteilt worden (diese selbst sind in der ältesten Hs. aus dem 5. Jh. noch nicht, im Cod. Lugdunensis Ende 6. Jh. erstmals durch Linienmarkierung angedeutet; vgl. Marrou aO. 235/49). Anderseits scheint die Kapiteleinteilung im Pädagogen von Clemens v. Alex. selbst herzurühren (vgl. die Einleitung von O. Stählin: BKV 2. R. 17, 7). – Die Praxis, die Buchrolle in Kolumnen zu schreiben, gab Origenes die Möglichkeit, das monumentale Werk seiner Hexapla so anzuordnen, daß zweckgemäß die jeweils entsprechenden Spalten, in ihrer Zahl abweichend, nebeneinander gelesen u. verglichen werden konnten (vgl. Eus. h. e. 6, 14, 4). Beim Übergang zum Codex behielt man die Kolumnenschreibung, wohl in Nachbildung der Rollentechnik, bei (Cod. Vaticanus ist in 3, Cod. Sinaiticus in 4 Spalten geschrieben; vgl. Kenyon 116). – Der Haupttitel rückte nun an den Anfang des Bandes (vgl. Aug. ep. 2, 40, 2 [CSEL 34, 71], der darüber klagt, daß in seinem Exemplar von Hier. vir. ill. der Titel ‚in liminari pagina' fehle). Geformt wurde der Titel zunächst nicht notwendig, später aber wohl meist vom Verfasser; vgl. aber Iren. adv. haer. 2 praef. 2 (1, 250 H.), der den Titel bereits selbst prägt. Augustinus gibt in seinen ‚Retractationes' neben dem Titel auch immer das Incipit der Werke an (vgl. die Ausg. CSEL 36). Vielfach folgte dem Titel eine Praefatio (vgl. schon bei Iren. adv. haer. Vorreden vor jedem Buch), die unter Umständen erst im Laufe der Abfassung des Werkes geschrieben wurde (vgl. Orig. c. Cels. prol. 6 [1, 54 K.]; der Prolog ist erst nach 1, 27 geschrieben). Als Vorrede nahm man wohl auch einen Begleitbrief; vgl. Hier. ep. 114, 3 (CSEL 56, 395): ‚epistulam tuam in Latinam verti et huic volumini proposui.' Solche Begleitbriefe enthielten bisweilen Dedikationsangaben (vgl. Eucher. pass. Agaun. mart. praef. [317 Ruin.; in der Ausg. CSEL 31 ist der Brief am Schluß, aO. 173, angehängt: ‚nos scripta haec nostra vobis suffragantibus dignanter offerimus'). Apologetische Schriften widmete man etwa dem Kaiser (vgl. zB. die Apologie des Aristides), aber auch Privatpersonen (vgl. Justin. dial. 141, 5 [2, 2, 496 Otto]; Lact. mort. pers. 1, 1 [CSEL 27, 2, 171]). Ein Buch gewidmet zu bekommen, bedeutete die rühmende Fixierung des Namens für die Nachwelt (Lact. epit. prol. 1 [CSEL 19, 675]). Schreiberformeln am Schluß des Bandes, wie sie im MA allgemein üblich sind, scheinen erst spät aufzutauchen (vgl. oben A II b 6; dazu Th. Klauser, Ein vollständiges Evangelienverzeichnis der röm. Kirche aus dem 7. Jh.: RQS 35 [1927] 115; dort auch Bemerkungen über Vorreden).

e. Edition u. Aufbewahrung. Einen wesentlichen Teil der Editionsarbeit übernahmen im Christentum die Mönche. Abschreiben von Büchern war ihnen als Mittel gegen Müßiggang empfohlen (Hier. ep. 125, 11, 4 [CSEL 56, 131]; vgl. Fulgent. ep. 5, 12 [PL 65, 348 B/C]) u. im Kloster des hl. Martinus als einziges Kunsthandwerk gestattet (Sulp. v. Mart. 10, 6 [CSEL 1, 120]: ‚ars ibi exceptis scriptoribus nulla habebatur'). Größten Wert legte man bei Abschriften auf Zuverlässigkeit u. Textverbesserungen (Sidon. ep. 5, 15, 1 [119 Mohr]; Sulpic. chron. 1, 40, 2 [CSEL 1, 42]). Regelrechte Neuauflagen wurden oft nach dem Tode des Verfassers fällig, wobei das Altertum keine literarischen Eigentumsrechte kannte u. oft genug Veränderungen vorgenommen wurden (G. Bardy, Éditions et rééditions d'ouvrages patristiques: RevBén 47 [1935] 356/80; Bickel, Lehrb. 10/2). So pflegten Häretiker katholische Schriften erst nach Ummodelung zu benutzen (Bardy aO. 379f). – Den Umfang eines Werkes maß man an der Zeilenzahl ab (Stichometrie), wofür auch in der christl. Literatur der Hexameter lange den Maßstab abgab (vgl. Hist. Laus. 11 [34 Butler]; 55 [aO. 149]; Wendel 38/40 mit

weiteren Belegen; Birt, Buchwesen 156/216). Cassiodor gibt dagegen einmal den Umfang eines die Übersetzung von AT u. NT enthaltenden Codex mit ‚quaterniones nonaginta quinque' an (inst. 14 [PL 70, 1125 C]). – Die Aufbewahrungsmethoden waren dieselben, wie sie oben (A II b 7) für die heidn. Antike geschildert wurden. Zusammengehörige Bücher, wie etwa die hl. Schriften, hielt man in einem Behälter beieinander (vgl. Act. Scilit. 12 [29, 19 Knopf]). Dabei scheint zZ. der Kanonbildung auch die durch den Behälter gegebene räumliche Büchereinheit ein Zeichen dafür gewesen zu sein, daß ein Buch zum Kanon gerechnet wurde oder nicht (vgl. Tert. cult. fem. 1, 3, 1 [CSEL 70, 63]: ‚quia nec in armarium Judaicum admittitur', wird vom Henochbuch gesagt; vgl. Th. Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons 1 [1888] 80/3). Bei jeder Kirche wurden die für den Gottesdienst notwendigen Bücher aufbewahrt (vgl. die oben [a bzw. c] erwähnten Inventare von Ibion u. Cirta). So fand man in der diokletianischen Verfolgung ‚in cathedra libros et super lapide codices' (Act. purg. Felic.: CSEL 26, 200; vgl. ebd. 202). Über christl. Bibliothekstechnik wie Katalogisierung, Schranknumerierung u. -aufschriften vgl. *Bibliothek; ferner Wendel 75 mit Anm.; H. I. Marrou, Autour de la Bibliothèque du pape Agapit: Mélanges d'archéol. et d'hist. 48 (1931) 124/69. – Auch für Abbildungen auf christl. Denkmälern sei auf Birt, Buchrolle, verwiesen; vgl. ferner V. Schultze, Rolle u. Codex = Greifsw. Studien H. Cremer dargebracht (1895) 147ff; H. I. Marrou, Μουσικος ανηρ (Grenoble 1938); vgl. auch den lesenden Augustinus mit Pult u. Codex auf einem Fresko im Lateran aus dem 6. Jh. (Abb. bei Wilpert, Mosaiken Taf. 297; dazu Marrou, Autour de la Bibliothèque 126ff).

Th. Birt, Die Buchrolle in der Kunst. Archäologisch-antiquarische Untersuchungen zum antiken Buchwesen (1907); Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Litteratur (1882); Kritik u. Hermeneutik nebst Abriß des antiken Buchwesens[3] (1913). – K. Dziatzko, Art. Buch: PW 3, 1, 939/71; Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens (1900). – F. G. Kenyon, Books and Readers in ancient Greece and Rome (Oxf. 1951). – O. Procksch, Der hebr. Schreiber u. sein Buch: Abschiedsgabe E. Kuhnert (1928) 1/ 15. – W. Schubart, Das Buch bei Griechen u. Römern[3] (1921); Art. Papyrus: PW 36, 3, 116/8. – C. Wendel, Die griech.-röm. Buchbeschreibung verglichen mit der des vorderen Orients (1949). – L. Wenger, Die Quellen des röm. Rechts (Wien 1953) 74/100. *L. Koep.*

Buch II (heilig, kultisch).

A. Nichtchristlich. I. Ägyptisch. a. Quellen. Die Eigenart der schriftlichen Überlieferung in Ägypten erlaubt keine Beschränkung auf die Papyrusrolle. Denn wir wissen zwar mitunter, wo sich im Tempel die Bibliotheksräume befunden haben (in den ptolem.-röm. Tempeln v. Edfu u. Philae; vgl. v. Bissing: ÄgZ 57 [1922] 83; Gardiner: JEA 24 [1938] 177), u. wir kennen sogar sechs Bücherverzeichnisse (davon zwei in Edfu; vgl. Schott in: Handb. d. Orientalistik 1, 2 [1952] 227); aber der Inhalt einer Tempelbibliothek hat sich nirgends gefunden. So sind wir für das, was von der Tempelbibliothek vor allem zu erwarten wäre, für die Ritualbücher, weitestgehend auf die Übertragung der Texte auf die Wände der Kulträume angewiesen, die infolge des Mißtrauens gegen die vergänglichen Ritualbücher der Bibliotheken besonders in der Spätzeit beliebt war (vgl. Kees, Göttergl. 415). Oft bleibt uns nur die Rekonstruktion des Ritualvorganges aus den Darstellungen; das gilt zB. für das Ritual des sog. ‚Jubiläumsfestes', ḥb-śd, im Alten Reich (F. W. v. Bissing-H. Kees, Das Re-Heiligtum des Ne-Woser-Re = Rathures [1923/28] II/III) oder für das Luksorfest im Neuen Reich (W. Wolf, Das schöne Fest von Opet = Veröffentlichungen Sieglin-Exped. 5 [1931]), wo Darstellungen mit Beischriften vorliegen. Die unten I f 1 angeführten erhaltenen Ritualbücher auf Papyri stehen demgegenüber in entschiedener Minderheit. Vollends unmöglich erscheint eine Beschränkung auf das Pap.-Material im Hinblick auf die sog. Totenliteratur (I e): Pyramidentexte, Sargtexte, Totenbuch gehören nach Inhalt (sie bilden eine genetische Reihe) u. Funktion (sie sollen dem Toten nützen) aufs engste zusammen. Aber nur das Totenbuch ist als Pap.-Rolle überliefert (daher sein von R. Lepsius geprägter Name), die beiden anderen Textgruppen jedoch, wie ihr Name sagt, stehen auf Pyrami-

den u. Särgen. Auch andere in der Ägyptologie herkömmlich als ‚Buch' bezeichnete Werke der Totenliteratur sind entweder ausschließlich (Zweiwegebuch, Pfortenbuch) oder doch primär (Buch von dem, was in der Unterwelt ist = ‚Amduat') inschriftlich überliefert (Sethe, Totenlit. § 34/6). – Wir können das nur inschriftlich überlieferte Material jedoch unbedenklich für den Gebrauch des kultischen B. mit auswerten, denn es ist nicht nur a priori wahrscheinlich, sondern mitunter eindeutig ausgesprochen, daß ein inschriftlicher Text, den wir seinem Inhalte nach als kultisches B. fassen würden, in der Tat die Abschrift eines B. darstellt (‚Schabakastein', vgl. Sethe, Dram. Texte 20; Stele Mariette, Abydos II, Taf. 54/5: Kees, Göttergl. 415; über die ursprüngliche Niederschrift der Pyramiden-Texte auf Pap. vgl. Sethe, Totenlit. § 3). Es ist bezeichnend für die Bewertung von Wandflächen als ‚Buch-Ersatz', daß man sie mitunter durch Farbe u. die Art der Beschriftung wie einen Papyrus erscheinen läßt (vgl. Grapow: ÄgZ 72 [1936] 16).

b. Äußeres. Die Vorlesung aus hl. B. wird oft dargestellt; Beispiele R. Lepsius, Denkmäler 2 (1849) 71b (6. Dyn., aus Gise); W. Wreszinski, Atlas z. altäg. Kulturgesch. (1923/5) Taf. 120 (18. Dyn., aus Theben); A. Mariette, Abydos I, Taf. 43 oben (19. Dyn., Tempel Sethos' I). Der Vorlesende, meist der daher sog. ‚Vorlesepriester', ẖrw ḥb·t = ‚der die Festrolle trägt' (vgl. Sethe: ÄgZ 70 [1934] 134), steht aufgerichtet u. hält die Pap.-Rolle mit beiden Händen in Augenhöhe vor sich. Die Rolle selbst war nicht zu groß, so daß sie bequem als Blatt benutzt u. gehalten werden konnte (H. Grapow, Sprachliche u. schriftliche Formung ägypt. Texte [1936] 13). Die hl. Bücher wurden an einer bestimmten Stätte, dem sog. ‚Lebenshaus', hergestellt (vgl. Gardiner: JEA 24 [1938] 157/79, bes. 176), das uns seit der 6. Dyn. greifbar ist (ebd. 160). Mit dem Lebenshaus steht offenbar der Titel ‚Schreiber des Gottesbuches' in enger Beziehung (ebd. 176), der seinerseits schon für die 4. Dyn. bezeugt ist; u. zw. sind diese alten ‚Schreiber des Gottesbuches' in der Regel auch ‚Vorlesepriester' (Junker, Giza 1, 244). Es ist daher anzunehmen, daß in älterer Zeit die gleichen Personen Schreiber u. Vorleser der hl. Bücher gewesen sind.

c. Göttlicher Ursprung. Für die kultischen Bücher wird in Ägypten göttlicher Ursprung angenommen. Ein die Himmelfahrt des Königs bewirkender Ritualspruch wird als ‚Gottesworte', mdw nṯr, bezeichnet (Pyr.-Texte ed. K. Sethe [1908] 333c Teti); später ist die Bedeutung von mdw nṯr = ‚Gottesworte' oft, aber nicht immer, verblaßt u. wird zur Bezeichnung der Hieroglyphenschrift schlechthin, ohne Rücksicht auf den Textinhalt, gebraucht (vgl. H. Grapow-W. Erichsen, Wörterbuch d. ägypt. Sprache: die Belegstellen zu WB 2, 180, 13). In echt ägypt. Weise stellt man sich den göttlichen Ursprung nicht mit Hilfe einer Inspirationslehre, sondern ganz handgreiflich vor: Thot, der Erfinder der Schrift u. Gott der Schreiber, hat die betr. Bücher selbst geschrieben (Belege, seit der Zeit zwischen AR u. MR vorhanden, geben P. Boylan, Thot the Hermes of Egypt [Oxf. 1922] Kp. 10 u. Rusch, Art. Thot: PW 2, 11, 359). Damit dürfte göttlicher Ursprung schlechtweg ausgesagt sein, d. h. Thot nur als Beauftragter der gesamten Götterwelt gelten; denn er ist deren Schreiber (sehr anschaulich: PChester Beatty 1^r = Streit des Horus u. Seth [2, 8]). In einem Einzelfall erscheint auch einmal Imhotep-Imuthes, der später vergöttlichte Baumeister u. Staatsmann des Zoser (3. Dyn.), als Verfasser; er hat ‚die Schrift von der Anlage des Horustempels (sc. von Edfu) gemacht' (K. Sethe, Imhotep [1902] 108), nach der der ptolem. Tempel gebaut wurde (‚kultisch' war dieses B. insofern, als es gewiß auch die für den Tempelbau üblichen Ritualvorschriften enthielt). Ein zweiter Einzelfall spricht davon, daß ein B. (ebenfalls der Bauplan von Edfu) ‚vom Himmel herabgekommen war nördlich von Memphis' (Sethe aO. 108/9).

d. Kanon u. Wortlaut. Die Frage nach der kanonischen Autorität eines B. u. der Bedeutung bzw. Unantastbarkeit seines Wortlautes kann im Hinblick auf die ägypt. Verhältnisse, die durch eine Vielheit von Kultorten mit mehr oder weniger selbständig gebliebenen Überlieferungen bestimmt sind (vgl. die religionsgeschichtl. Arbeiten von Kees), sinnvoll nur für den einzelnen Tempel gestellt werden. Für ihre noch nie versuchte Beantwortung sind zZ. nur Materialhinweise möglich: 1) In religiösen Texten haben sich, mitunter nach Art von ‚Zitaten', älteste Sprachformen über lange Zeiträume erhalten. So im sog. ‚Denkmal memphitischer Theologie' (Schabakastein; vgl. I f 4 u. Sethe, Dram. Texte 4; die berechtigten Einwände von Junker, Götterlehre 12/4 betreffen unser Anliegen

nicht); ferner im ‚Dramatischen Ramesseum-Pap.‘ (vgl. I f 2 u. Sethe aO. 98); in den Inschriften zum Luksorfest (I f 1 u. W. Wolf, Das schöne Fest von Opet [1931] 57 bzw. Sethe: ÄgZ 64 (1929] 1/5); in der Legende von der göttlichen Geburt des Königs, in Der el Bahri von Hatschepsut benutzt (vgl. Sethe: ZDMG NF 4 [1925] 315); in den Pyramidentexten (vgl. Sethe ebd. u. die Einzelheiten in Sethes Übersetzung u. Kommentar zu den altägypt. Pyramidentexten); auch in dem sog. ‚Hausweihetext‘ in Medinet Habu u. Luksor (vgl. K. Sethe, Urgeschichte u. älteste Religion d. Ägypter [1930] § 186). Diese ‚sprachliche Erscheinungsform‘ des allgemeinen religiösen Konservativismus dürfte für eine Hochachtung vor dem hl. Wort, ja vor dem hl. Buchstaben sprechen; denn es handelt sich bei den Alterskriterien zT. nur um Partikeln u. Pronominalformen. 2) Auf einigen Stelen der 18. Dynastie (Text: K. Sethe, Urkunden des ägypt. Altertums 4 [1906] 121. 509, vielleicht auch 133) wird der Totengebetstext mitgeteilt, dann der Leser aufgefordert, ihn zu sprechen; dabei wird gesagt, daß dies geschehen soll, ‚indem (die Lesung) nachgeprüft ist vor diesem Denkstein‘ (eine Untersuchung dazu ist noch nicht veröffentlicht). Auch hier kommt es also auf den (vorgeschriebenen) Wortlaut an. 3) Anderseits sind hl. Texte erweitert oder auch verkürzt worden, wobei dann die ‚Auszüge‘ bzw. Erweiterungen gleichwertig neben der Vorlage stehen. So ist das ‚Kleine Amduat‘ ein Auszug aus dem Großen (vgl. Grapow: ÄgZ 72 [1936] 30) u. umgekehrt die ‚Große Sonnenlitanei‘ eine Erweiterung der Kleinen (Grapow aO. 15). 4) Ferner sind die Texte auch sehr bald u. sehr gern aus- u. umgedeutet worden. Kees würdigt die Tatsache des ‚symbolischen Nebensinnes‘ u. ‚Übersinnes‘: KultGeschAO 1, 315. Ein Beispiel: der Text des nachmaligen Totenbuch-Kp. 17 wird bereits im Mittl. Reich fortlaufend kommentiert, dabei zT. umgedeutet (vgl. H. Grapow, Das 17. Kap. des ägypt. Totenbuches u. seine religionsgesch. Bedeutung [1912] 1/23). Bezeichnenderweise läßt sich aber in Anordnung u. Gebrauch kein Rangunterschied zwischen Vorlage u. Kommentar, wie er zB. zwischen den kanonischen Büchern des AT u. den rabbinischen Kommentaren dazu besteht, erkennen. Hier macht sich ein Grundzug der ägypt. Religion geltend: sie schafft immer Neues, behält aber das Alte, u. beides besteht gleichrangig nebeneinander weiter (vgl. Kees, Totengl. 6).

e. Totenbücher. Seit dem Ausgang der 5. Dyn. (Onnos) werden dem König Sprüche, vor allem aus dem Totenritual, auf die Wände seiner Sargkammer in der Pyramide geschrieben (daher: Pyramidentexte). Diese Sprüche bilden den Grundstock der ägypt. Totenliteratur bis zum Ende der heidn. Zeit (das jüngste der uns erhaltenen Totenbücher, das des Pamonthes, stammt vJ. 63 nC.; vgl. F. Lexa, Das demotische Totenbuch der Pariser Nationalbibliothek [1910] V), sei es, daß sie einfach übernommen, sei es, daß sie umgedeutet u. weitergebildet werden. Die ihnen im MR eigene Fassung erscheint vorwiegend auf Särgen (Sargtexte). Die Fassung des NR findet sich auf Pap.-Rollen (Toten-‚Buch‘). Pyramidentexte, Sargtexte u. Totenbuch sind kein ‚Buch‘ im Sinne literarischer Einheit, vielmehr eine Summe selbständiger Sprüche (H. Grapow, Sprachl. u. schriftl. Formung ägypt. Texte [1936] 35 u. Anm. 9 u. 54), die bezeichnenderweise auch nach Zahlungsfähigkeit u. Geschmack des Käufers in beliebiger Auswahl bzw. Beschränkung erscheinen können (vgl. Sethe, Totenlit. § 23). Sie werden aber durch die gemeinsame Funktion zusammengehalten: sie dienen alle dem Toten, der sie rezitieren soll u. damit sein eigener Totenpriester sein kann (Mißtrauen gegen den irdischen Totenkult; vgl. Sethe aO. § 37). – Neben diesem Grundstock gibt es Totenliteratur mit wirklichen literarischen Einheiten: Zweiwegebuch (seit MR), Pfortenbuch u. Amduat (seit 18. Dyn.); hierbei ist überdies die bildliche Darstellung die Hauptsache (Sethe aO. § 34). Gemäß dem I d genannten Grundgesetz ägypt. Religion ist auch in der Spätzeit noch neue Totenliteratur, natürlich in stärkster Anlehnung an Vorhandenes, entstanden: Buch vom Atmen, Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit u. a. (Sethe aO. § 33). Die Gattung selbst ist in der Mittelmeerwelt fast ganz auf Ägypten beschränkt (daneben: orphische ‚Totenpässe‘; S. Morenz: Festschrift W. Schubart [1950] 65f).

f. Kultbücher. 1) Rituale (zum Ritual für den Totendienst s. I e; hinzu kommen zufällig erst aus der Spätzeit erhaltene Balsamierungsritualien: PLouvre 5158, griech.-röm., u. PBulak 3, um 100 nC., übersetzt bei Roeder, Urkunden 297/305; sie sollen im Unterschied zu Ie naturgemäß nicht vom, sondern für den Toten rezitiert werden). α) Alltagsritual. Der

tägliche Tempelgottesdienst (Erman, Rel. 173/5) wurde nach Ritualbüchern vollzogen. Wir kennen sie, abgesehen von Inschriften, durch PBerlin 3055 bzw. 3014 u. 3053, Rituale für Amun u. Mut; die Niederschrift erfolgte in der 22. Dyn. um 900; PBerlin 3055 ist übersetzt bei A. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Égypte (Paris 1902). – β) Festritual. Der Festgottesdienst unterscheidet sich von dem des Alltags durch ein reichhaltigeres, je nach dem Wesen des Festes eigengeartetes Ritual. Ein ägyptischer Tempel hatte zahlreiche Feste (S. Schott, Altägypt. Festdaten [1950]). Das zeigt für das NR der große Festkalender an der Südwand des Haupttempels Ramses' III in Medinet Habu (H. Nelson, The Calendar of Feasts and Offerings at Medinet Habu = Or. Inst. Communications 18 [Chicago 1934] 1/90; dazu A. Scharff: OLZ 38 [1935] 498: ,man hat den Eindruck, daß damals die Feiertage die Werktage überwogen') u. für die Spätzeit der (übersetzte) Ausschnitt aus dem ,Tempeljahr' von Edfu bei H. Brugsch, Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna in Ober-Ägypten (1877). Entsprechend den vielen Festen gab es auch zahlreiche Rituale u. Ritualbücher. Da die Bücher großenteils verloren sind, ist man ganz überwiegend auf Inschriften bzw. Darstellungen mit Beischriften angewiesen (vgl. I a; PBrit. Mus. 10 252, Ritual für Osirisfeste in Abydos, war als Tempelbuch geschrieben, geriet aber in Privatbesitz; der parallele Text in PLouvre 3129 ist einem Totenbuch angefügt; beide Pap. ptolemäisch; vgl. S. Schott, Urkunden des ägypt. Altertums 6 [1929] 1/3). Gut unterrichtet sind wir zB. über das Ritual eines der Hauptfeste des NR mit älterem Ursprung, das sog. Luksorfest, den Besuch des Amun v. Karnak in seinem ,Frauenhaus' (Luksor), durch W. Wolf, Das schöne Fest von Opet (1931); zur Bedeutung des Festes: 73. Aus dem reichen Material an Festritualen in den oberägypt. Tempeln der griech.-röm. Zeit, besonders Dendera u. Edfu, schöpft Erman, Rel. 371/81. – 2) Dramen. Streng genommen sind alle Riten δρώμενα. In Ägypten hebt sich aber eine Gruppe von Texten heraus, in denen Wechselreden mit Personenangaben u. szenischen Vermerken das Hauptstück bilden (Ursprung des Theaters) u. die daher im engeren Sinn als ,Dramen' anzusprechen sind. Sie haben das Schicksal des Osiris oder bedeutende Ereignisse aus dem Königtum, insbesondere Thronbesteigung, zum Gegenstand. α) Osiris- u. Horus-Festspiele. Daß hier ,Textbücher' vorgelegen haben, zeigen Zitate daraus in fremdem Zusammenhang (,Denkmal memphitischer Theologie'; vgl. Junker, Polit. Lehre 15). Ihrer Sprache nach reichen diese ,Textbücher' in die älteste geschichtliche Zeit hinauf (vgl. I d). Da sie nur Andeutungen bieten, müssen sich unsere Kenntnisse der Osiris-Festspiele freilich auf andere Quellen gründen. Für das MR stehen die Berichte des Ichernofret (vgl. H. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III [1905]) u. des Neferhotep über die Durchführung der Spiele in Abydos (M. Pieper, Die große Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos = MVAeG 32, 2 [1929]) zur Verfügung, für die Spätzeit Auszüge aus einem Mysterienspiel mit Horus im Mittelpunkt in der ,Metternichstele' u. auf einer Statuenbasis ptolem. Zeit (É. Drioton, Une scène des mystères d'Horus: RevÉgAnc 2 [1929] 172/99) sowie Bilder u. Inschriften in den Tempeln, vor allem denen von Dendera u. Philae. Zwei Horusdramen sind in den Edfutexten verwendet: E. Drioton, Le texte dramatique d'Edfou = CASAE 11, 1948. Zum Ganzen vgl. S. Morenz, Die Zauberflöte (1952) 71 ff. – β) Thronwechsel-Festspiele. Hier besitzen wir ein ,Textbuch' in dem sog. ,dramatischen Ramesseumpapyrus' (Sethe, Dram. Texte 83/258). Es liegt das Festspiel aus Anlaß der Thronfolge Amenemhet I - Sesostris I (1950 vC.) vor, das auf ältestes Gut zurückgeht (Sethe aO. 98; Korrektur bei Junker, Götterlehre 12/4) u. stärkstens von den Osirisspielen durchdrungen ist (Sethe aO. 99); man bedenke hierzu grundsätzlich die göttliche Art des ägypt. Königs u. den damit zusammenhängenden kultischen Charakter der Königsfeste. – 3) Hymnen. Nicht alle ägypt. Götterhymnen werden im Kultus gebraucht worden sein. Die Leidener Amunshymnen (PLeiden 350) bezeichnet Gardiner (ÄgZ 42 [1905] 13) als betont literarisches Erzeugnis. Für die Hymnen des PBulak 17 dagegen macht Roeder (Urk. 4, mit Übers.) priesterliche Herkunft geltend. Die Frage nach kultischer Verwendung der uns als selbständige Stücke überlieferten Hymnen kann nur durch Einzeluntersuchung von Fall zu Fall entschieden werden. Wo sie zu bejahen ist, hat man sich den Sitz im Leben dieser Hymnen in den Festriten zu denken (Erman, Rel. 179; Beispiele 372/4). – 4) Theologisches. Den seit Ermans Bearbeitung (SbB 43 [1911] 916)

‚Denkmal memphitischer Theologie' genannten Text des Schabakasteines (vgl. I a) hat Junker (Polit. Lehre 10/3) überzeugend als ‚Abhandlung' (nicht Drama) gekennzeichnet. Damit ist für dieses einzigartige Zeugnis ägypt. Theologie im AR (jüngste Würdigung bei Junker, Götterl. 76f) die Frage nach seiner kultischen Verwendung neu gestellt. Da der Text hierfür keine näheren Anhalte bietet, muß man sich zZ. mit der Vermutung begnügen, daß er im Haupttempel des Ptah zu Memphis, etwa bei Gründungsjubiläen von Stadt oder Heiligtum vorgelesen wurde (der Text verherrlicht Ptah u. Memphis; vgl. Junker, Polit. Lehre 7; sein Alter wird mit guten Gründen jetzt in die 5./6. Dyn. herabgesetzt).

g. Zauberbücher. Die Grenzen zwischen Religion u. Magie sind in Ägypten besonders unscharf (stets betont von Kees, Totengl.). Hike, die Personifikation des Zaubers, ist eine ägypt. Gottheit (Kees, Göttergl. 229. 442f) mit eigenem Kultus (A. Erman-H. Grapow, Wörterbuch d. ägypt. Sprache 3 [1929] 177_1). Andere Götter sind ‚groß an Zauberkraft' (Erman-Grapow aO. 1, 328, 3), u. im NR gab es eine selbständige (löwinnenköpfige) Göttin ‚Zaubergroße' (Roeder, Art. Isis: PW 9, 2092). Der ‚oberste Vorlesepriester', ẖrw ḥb·t, gilt zugleich als fähigster Zauberer (Erman, Lit. 67/9: PWestcar; dazu Erman, Rel. 187. 295). So sind auch Zauberbücher im Kult verwertet worden: in den Pyramidentexten gibt es Schlangenzauber (Pyr.-Spruch 295/9, 378). Im Osiristempel zu Abydos wurde ein ‚Ritual, Seth u. seinen Anhang zu Fall zu bringen' vollzogen, das einen schlichten Analogiezauber darstellt (S. Schott, Urkunden 6, 4/58 mit Übers.; Text: PLouvre 3129, ptolemäisch). Umgekehrt wird religiöse Erzählung für Zauberzwecke benutzt, zB. im Mythus vom großen Namen des Re (Pap. vom Ende des Neuen Reiches, übersetzt bei Roeder, Urkunden 138/41), wobei dann der Hieros Logos als, jetzt nur wiederholter, Prototyp der Zauberhandlung gilt. So hat denn das Zauberbuch so gut göttlichen Ursprung wie die religiöse Literatur im engeren Sinn: Thot, der die hl. B. schreibt (I c), hat auch das unheilvolle Zauberbuch des Setna Chaemwese (PKairo 30646, III, 13 [demot.]) u. das segensreiche des Si-Osire (PBrit. Mus. 604, V, 12 [demot.]) ‚mit seiner eigenen Hand geschrieben', u. an der letztgenannten Stelle erfahren wir auch, daß das Zauberbuch in der Bibliothek des Tempels der Thotstadt Hermopolis liegt, also wie ein hl. Buch behandelt wird.

II. Jüdisch. a. Ältere Zeit. Als Gottes Wort gelten zunächst die Weisungen des Priesters (tōrōt) u. die Sprüche des Propheten, soweit sie im Ichstile gehalten sind; diese Stücke stehen wenigstens teilweise in Zusammenhang mit Heiligtum u. Gottesdienst. Erst später erweitert sich der Umfang der hl. Texte (Prophetenbücher, Lieder, Sentenzen der Weisen); wiederum ist in manchen Fällen gottesdienstliche Verwendung bezeugt. Die Stücke werden anfangs nicht aufgeschrieben. Schriftlich festgelegt werden zuerst, von einem kaum mehr feststellbaren Zeitpunkte an, die Weisungen des Priesters (Eissfeldt 615). Bei den beiden Dekalogen ist die Vorstellung, ‚daß sie nach Jahwes Diktat oder gar von Jahwe selbst auf Tafeln geschrieben seien' (Ex. 34, 28; 24, 12; 31, 18; 32, 15f; vgl. Ägypten, oben A I c; Jub. 2, 1 diktiert der ‚Engel des Angesichts' dem Moses die Genesis auf Gottes Befehl [vgl. 1, 27]; bei M. Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer [1915] 81 scheint der ägypt. Gott Thot Vf. des Gesetzes; anders ebd. 192). Heilige Texte müssen entsprechend geehrt werden. Man fordert zuweilen, daß sie neben der Bundeslade oder im Tempel aufbewahrt würden, u. daß man weder kürze noch durch Zusätze verändere (Dtn. 31, 26 u. 1 Reg. 8, 9; Dtn. 4, 2 u. 13, 1; vgl. bab. Megilla 14a [tannaïtisch]); gelegentlich, seit Thren., sichert der Vf. den Wortlaut durch alphabetische *Akrostichis. Damit sind Forderungen erhoben, die auch an anderen Stellen der Religionsgeschichte wiederkehren, allerdings nicht immer tatsächlich beachtet sind. Als äußere Daten, die den Gang der Entwicklung anschaulich machen, nenne ich die folgenden: Einführung des Dtn. 621; Zusammenfügung der Priesterschrift mit den älteren Quellen 458; Pentateuch als hl. Schrift auch bei den Samaritern nach 300; Bekanntschaft mit hl. Prophetentexten bei Jesus ben Sirach 48, 22/49, 12 um 190 u. bei Dan. 9,2; erste Bekanntschaft mit Hagiographen bei dem Sirach-Enkel nach 117 vC. (vgl. Philo vit. cont. 3, 25 [6, 52 C.-R.]; Lc. 24, 44).

b. Palästin. Spätjudentum. Das Judentum entwickelt ein durchdachtes Dogma von der Schrift. Wir finden es zunächst bei Joseph. (Ap. 1, 8, 38/42): heilig sei eine begrenzte Zahl alter Bücher, deren Text durchaus wortgetreu überliefert werde. Wenn Joseph. als Zahl der Bücher 22 angibt, so kann er diese

Rechnung nur mit einem gewissen Zwang erreichen; sie dürfte aber dem Juden wichtig sein wegen ihres sinnbildlichen Gehalts: 22 Buchstaben umfaßt das hebr. Alphabet, auch von den Buchstaben darf keiner entfernt werden, u. es gilt als unmöglich, einen weiteren hinzuzufügen. Radikaler, aber vielleicht durch griech. Einflüsse mitbestimmt, ist die Anschauung von 4 Esdr. 14, 18/48 (wohl gleichaltrig mit Joseph. aO.). Hier wird vorausgesetzt, das Gesetz sei verbrannt; Esdra erneuert es in 40tägigem Fasten mit Hilfe des Hl. Geistes. Hier taucht auf palästin. Boden (wie auch Jos. aO. 1, 7, 37) die Lehre von der Inspiration eines Schreibers auf (an Stelle der Anschauung von Gottes eigener Niederschrift oder Gottes Diktat); vgl. rabbin. Aussagen wie bab. Megilla 7a (tannaïtisch). Diese Tatsache darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß damals die Grenzen des Kanons auch in Palästina noch nicht durchweg feststehen. Vieles ist wohl unbestritten, vor allem die besondere Geltung des Gesetzes. Auch dürfte frühzeitig Genesis am Anfang u. 2 Chron. am Ende der Sammlung stehen (Mt. 23, 35; Eissfeldt 624). Aber die Häuser Hillels u. Schammais streiten im 1. u. 2. Jh. nC. darüber, ob Eccl. hl. Schrift sei. Noch im 2. Jh. muß das Buch Esth. von Rabbi Akiba u. Rabbi Meïr verteidigt werden. Akiba wendet sich außerdem gegen Glaubensgenossen, die Cant. bei Gelagen singen wie ein weltliches Lied: er spricht ihnen die Seligkeit ab. Aber Meïr erklärt wieder: Cant. sei strittig. Selbst Ez. ist eine Weile in Gefahr. Chananja ben Hiskia (in der Apostelzeit) rettet ihn: er muß dazu aber lange Nächte auf dem Söller nachdenken u. verbraucht 300 Krüge Öl für seine Lampe, ehe er die Widersprüche zwischen Ez. u. dem Gesetze aufzulösen vermag. Weniger bedeutungsvoll ist ein Einwand, der gegen Prov. erhoben wird. Es handelt sich bei all diesen Bedenken um das Anliegen, die innere Einheitlichkeit der Schrift sicherzustellen (Belege bei Meyer 985f; Leipoldt, Jesu Verh. 61f). Tragbar werden diese Unklarheiten, weil nicht alle hl. Schriften im Gottesdienste gebraucht werden. Darüber *Lesung (kultische). Die Juden legen Gewicht darauf, daß niemand den Text auswendig vortrage, sondern jeder vorlese (Megilla 2, 1). Meïr ist einmal während des Purimfestes auf Reisen u. hat keine Esth.-Rolle bei sich: er schreibt sich eine solche aus dem Gedächtnisse u. benutzt dieses Exemplar am Feste (bab. Megilla 18b). Das bezieht sich allerdings wohl auf eine private Feier (Megilla 3, 1 usw.), nicht auf den Synagogendienst. Aus solchen Geschichten u. Erörterungen geht zugleich hervor, daß das AT auch daheim eifrig gelesen wird. In der Synagoge verwahrt man die hl. Schriften, bes. die Gesetzesrollen, im tempelförmigen, erhöhten Tora-Schrein (oben Sp. 237. 266f). Der Jude nimmt an, der Tora-Schrein bedeute die Gegenwart Gottes: er steht in der Richtung auf Jerusalem; die Frommen, die die Gebetsrichtung einnehmen, blicken gleichzeitig auf den Tora-Schrein. Dem entspricht, daß man die Gesetzesrollen (einem ursprünglich wohl persischen Brauche folgend) nur, wenn sie eingeschlagen sind, oder mit verhüllten Händen anfaßt: ‚wer eine entblößte Gesetzesrolle anfaßt, wird entblößt begraben' (bab. Schabbath 14 a = bab. Megilla 32a). Damit hängt die Formulierung der Rabbinen zusammen: die hl. Schriften verunreinigen die Hände (Jadajim 3, 5 usw.). Die Sage erzählt: als (unter Hadrian) Chananja (Channina) ben Teradjon mit seiner Gesetzesrolle verbrannt wird, kann er die einzelnen Buchstaben der Schrift gen Himmel fliegen sehen; sie eilen ihm also voraus zu Gott (bab. Aboda zara 18a, tannaïtisch). Unbrauchbare u. unbrauchbar gewordene hl. Bücher werden an geschützter Stelle ‚verborgen' (Schabb. 16, 1 usw.). Unter diesen Umständen ist die Gefahr kaum zu vermeiden, daß Ungebildete die hl. Schriften als Zauber benutzen: sie lesen sie rückwärts, um die Zauberkraft zu erhöhen (Megilla 2, 1) usw. Wer nie 4 Ellen ohne Gesetzesrolle ausgeht, lebt lange (bab. Megilla 28a Ende; bab. Taanith 20b). Daher haben die hl. Bücher kleines Format u. sind eng beschrieben (L. Blau: ZNW 9 [1908] 204/15). Allgemein scheint verlangt zu werden, daß der Eid mit einer Gesetzesrolle geleistet wird (bab. Scheb. 28b aE.; vgl. unten III c).

c. Diasporajudentum. Das griechisch redende Judentum scheint die Schrift auch zunächst im Urtexte zu verlesen: es besitzt griech. Umschriften des hebr. Textes (vgl. noch die Hexapla). Aber wo man den Urtext in hebr. Schrift nicht mehr zu lesen vermag, ist auch die Kenntnis der hebr. Sprache bald verschwunden. Daher ist hier wohl fast von Anfang an ein griech. ‚Targum' notwendig: seit dem 3. Jh. vC. entstehen die LXX. Diese zeigen uns, daß das Griechenjudentum jedenfalls in Dingen der Kanongeschichte keine engere Verbindung mit Palästina wahrt. Zu-

nächst entwickeln sich der hebr. Text Palästinas u. der Text der LXX auseinander. Die Rabbinen sind sich dessen bewußt, können aber bezeichnenderweise nichts dagegen tun. Ob auch den Griechenjuden der Tatbestand immer klar ist, bezweifle ich: sie halten ihren griech. Text für inspiriert, u. zw. (wohl unter griech. Einfluß) bereits zu einer Zeit, in der Palästina eine Inspirationslehre noch nicht zu kennen scheint (*Inspiration). Der sog. Aristeas (2. Jh. vC.) schildert Gottes Walten über denen, die den griech. Text des AT herstellen: ‚Da die Übersetzung schön, fromm u. durchaus genau gefertigt ist, so ist es recht, daß sie in diesem Wortlaute erhalten werde u. keine Änderung stattfinde.' Der Bücherei-Leiter Demetrius befiehlt sogar, ‚den zu verfluchen, der eine Bearbeitung unternehmen werde, indem er etwas hinzusetzt oder etwas an dem Geschriebenen ändert oder ausläßt' (§ 302/11; vgl. bab. Megilla 9a). Philo beschreibt dann den Zustand der inspirierten Verfasser der hl. Schrift, die er allesamt Propheten nennt, mit den Mitteln der dionysischen Theologie u. Platos (vgl. Eur. Bakch. usw.): ‚Der Menschengeist in uns wird ausquartiert, wenn der Geist Gottes ankommt' usw. (Leipoldt, Jesu Verh. 59f). Daraus ergeben sich verschiedene Folgerungen. Zunächst empfindet der Griechenjude den Zwang zur allegorischen Auslegung stärker als der palästin. Rabbi: er fühlt sich verpflichtet, in jedes Wort des AT einen tiefen, gegenwartsnahen Sinn hineinzulegen, da es ja vom Geiste eingegeben sei. Weiter ist den Griechenjuden natürlich bekannt, daß der Zustand der Inspiration nicht nur der Vorzeit angehört, sondern auch in der Gegenwart vorkommt. Nun bleibt der Geist Gottes immer derselbe. Also werden die Grenzen zwischen den älteren hl. Schriften und neueren Werken unsicher. Selbstverständlich bleibt für jeden Juden das Gesetz der Mittelpunkt, um den seine Gedanken kreisen; das wird bei Philo deutlich. Aber außer den Büchern, die den palästin. Kanon bilden, werden auch die sog. *Apokryphen u. Pseudepigraphen (also die späten Apokalypsen) heilig gehalten. Leider kennen wir die LXX fast nur aus christl. Überlieferung (eine wichtige Ausnahme, einen Papyrus des 2. Jh. vC., behandeln H. G. Opitz u. H. H. Schaeder: ZNW 35 [1936] 115; vgl. ferner E. Würthwein, Der Text des AT [1952] 136ff). Aber der erwähnte Tatbestand ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, vor allem, wenn man vom Kanon des frühen Griechenchristentums (unten B I c) einen Rückschluß macht auf den Kanon des gleichzeitigen Griechenjudentums (ein palästin. Ansatz zu einer ähnlichen Entwicklung liegt vor allem 4 Esdr. 14, 44/47 vor; doch gelangen die Dinge hier nicht zur Reife). Mit dem geschilderten Tatbestand dürfte zusammenhängen, daß in den LXX die einzelnen Bücher anders geordnet sind als im hebr. AT. Selbstverständlich tritt bei der Übertragung ins Griechische auch eine gewisse Umprägung des Gedankeninhalts ein: griech. Gottesvorstellungen machen sich geltend (zB. Gen. 6, 6) usw. Unsicher bleibt, wieweit es sich dabei um bewußte Absicht handelt. Lehrreich ist ein Vergleich mit POxy 1381: dort erzählt der Übersetzer eines ägypt. hl. Buches, er habe unter dem Einflusse Gottes bei der Übertragung allerlei Änderungen angebracht (s. unten A III d). Es ist also vielleicht möglich, der Abweichungen der LXX vom ursprünglichen Texte bewußt zu sein u. doch an die Inspiration der LXX zu glauben. Erst nach der Zerstörung Jerusalems, als das Griechenjudentum enger wird, um sich einigermaßen in seiner Besonderheit behaupten zu können, nimmt es an den Freiheiten der LXX Anstoß (nicht zuletzt auch deshalb, weil die LXX hl. Schrift der Griechenchristen werden). Damals schafft Aquila eine neue, wörtliche Übersetzung des AT, an der auch ein Buchstabendeuter wie Akiba seine Freude haben kann. Die Verwendung des AT in der griech. Synagoge ist im allgemeinen ähnlich wie in Palästina. Wenn die LXX Gottes Wort sind, kann man sich auf die Verlesung der LXX beschränken u. auf den Urtext verzichten: diese Regelung tritt wohl frühzeitig ein. Die Darstellung des Tora-Schreins auf den stadtröm. Goldgläsern (oben Sp. 267; vgl. CIJ nr. 516/8. 520. 522) macht deutlich, daß die Synagoge in der Regel über eine ganze Reihe von Buchrollen verfügt. In Naro (lat. Afrika, heute Hammâm-Lif) dient zur Aufbewahrung der hl. Schriften (u. wohl auch des ganzen Tora-Schreins) offenbar ein Raum neben dem Versammlungs-Saale; hier die Inschriften ‚instrumenta servi tui Naritanus' u. ‚instrumenta servi tui a Narone' (zB. bei S. Krauß, Synagogale Altertümer [1922] 266; Gott ist angeredet, weil er in der Synagoge in besonderem Sinne gegenwärtig ist). Zu Zauberzwecken werden zuweilen Stücke der LXX verwandt (E. Nestle: ThLBl 61 [1940] 9):

man darf annehmen, daß das in Ägypten, dem klassischen Lande der Zauberei, besonders häufig geschieht (weiteres hierzu unter *Zauberbuch).

III. Griechisch. Die Vorliebe der Griechen für das hl. Buch ist nicht so groß wie die der Ägypter u. Juden. Homer kommt kaum in Betracht: er ist Schulbuch; deshalb wird er allegorisch gedeutet (sonst ist die allegorische Auffassung freilich vielfach ein Kennzeichen für die Bedeutung der Schrift im Kultus: *Allegorese).

a. Orakelsammlungen. Frühzeitig werden Orakel gesammelt, die, so weit dionysischer Einfluß reicht, als Eingebung von Gottes Geist gelten. Wichtig Herodot 5, 90 aE.: ‚Kleomenes hatte die Orakel aus der Burg der Athener mitgenommen; vorher waren diese Orakel im Besitz der Peisistratiden gewesen, die sie aber bei ihrer Vertreibung im Tempel zurückgelassen hatten.‘ Ähnliches geschieht auch später, zB. bei den Orphikern (Nilsson 646; *Orpheus). Die Sammlungen werden dann von den Christen für den Weissagungs-Beweis benutzt; vgl. zB. die sog. Theosophia um 500 nC. (Ausgabe von H. Erbse s. u.). In diesen Rahmen gehören die sibyllinischen Bücher (*Sibylle), die in Rom amtlich geschätzt werden; zB. Hor. carm. saec. 4/8: tempore sacro, quo Sibyllini monuere versus virgines lectas puerosque castos dis quibus septem placuere colles dicere carmen (vgl. zur staatl. Wertschätzung Herodot aO. über die Peisistratiden). Auch die Sibyllinen werden dann von den Christen (wie bereits den Juden) zum Weissagungsbeweise benutzt. Im Gottesdienste spielen Orakelsammlungen kaum eine Rolle. Aber die einzelnen Stücke gelten als göttlich, weil inspiriert (s. schon Heraklit Diels 1, 92 nr. 96 über die Sibylle: μαινομένῳ στόματι; vgl. *Inspiration). Darum werden die Texte nicht selten durch *Akrostichis gegen nachträgliche Erweiterung u. Kürzung gesichert. Oft nimmt der Brauch auf die Göttlichkeit der Bücher Rücksicht; Lact. div. inst. 1, 1, 13: harum omnium Sibyllarum carmina et feruntur et habentur, praeterquam Cymaeae: cuius libri a Romanis occuluntur nec eos ab ullo nisi a quindecimviris inspectos habent. Auch die Sage betont den Zusammenhang mit Gott; Lact. aO. 1, 1, 12 über die Sibylla Tiburs: simulacrum eius inventum esse dicitur tenens in manu librum (unter Berufung auf Varro l. l. 1, 1, 7). Theologisch begründet man die Göttlichkeit der Weissagungen damit, daß sie oft nachweisbar eingetroffen seien (es gibt einen vorchristlichen Weissagungsbeweis). Schwierigkeiten entstehen, wenn man bemerkt, daß ausgerechnet der delphische Apollon oft schlechte Verse dichtet (Plut. Pyth. orac. 5, 396 c/d). Plutarch erwägt, ob der Gott sich absichtlich ungeschminkt ausdrücke (6, 397a; vgl. Heraklit aO. über die Sibylle: ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα). Wahrscheinlicher ist Plutarch, daß der Gott nur die Sachen eingebe, nicht die Worte (aO. 7, 397 b/c; wieder wird eine christliche Fragestellung vorausgenommen). Übrigens schließt schon Cicero aus stilistischen Befunden, daß der Wortlaut der Sibyllinen von menschlicher Schreibtischarbeit herzuleiten sei (div. 2, 54, 111 f).

b. Kultordnungen. Gottesdienstliche Ordnungen im weitesten Sinne des Wortes werden gewiß oft aufgezeichnet u. dann wohl im Gottesdienste gegebenenfalls vorgelesen. Allerdings sind griech. Gebete oft so kurz, daß der Beter kaum eines Textbuches bedarf; so das amtliche Athener Gebet um Regen (M. Aur. 5, 7). Dazu wird unter der Herrschaft der Mysterienstimmung zuweilen empfohlen, alles ἀγράφως ἐν μνήμῃ zu behalten (Jambl. v. Pyth. 32, 226; *Auswendiglernen A II). Aber bei Texten, die Rechtsbedeutung haben, empfiehlt sich Aufzeichnung; so ist zB. Ditt. Syll.³ nr. 781 die Rede von ‚hl. Aufzeichnungen über die Götter, ihre Asyl- u. Schutzrechte sowie über die das Heiligtum betreffende Abgabenfreiheit‘, die im Archiv (γραμματῆον) aufbewahrt werden (1 vC., aus Nysa). In einzelnen Fällen werden solche Tempelordnungen auf Offenbarung zurückgeführt. Wir besitzen die Eintrittsordnung für das private Heiligtum des Dionysios im kleinasiatischen Philadelphia aus dem 1. Jh. vC. (Ditt. Syll. ³ nr. 985); der Text, als γραφή bezeichnet, wurde dem Eigentümer im Traume von Zeus mitgeteilt; dem entspricht die Heiligkeit des Steines, in den der Text eingegraben ist: bei den regelmäßigen Opfern berühren die Gläubigen den Inschriftstein. Besonders wichtig ist die Mysterieninschrift von Andania, obwohl nicht unmittelbar auf einen Gott zurückgeführt (Ditt. Syll.³ nr. 736; 92 vC.). Hier ist ein Sprachgebrauch durchgeführt, der in dem Text des Dionysios nur eben anklingt. Die Mysterieninschrift enthält vor allem die Rechtsordnung der Geheimfeiern u. wird deshalb von Rechtsbegriffen beherrscht. Sie nennt sich selbst διάγραμμα ‚Satzung‘ (vgl.

Plut. Marc. 24, 13), weniger bezeichnend τὰ γεγραμμένα; Verweisungen erfolgen mit der Formel ‚wie geschrieben steht, (καθὼς) γέγραπται' (vgl. aus der Rechtssprache etwa ὡς γέγραπται Ditt. Syll.³ nr. 45 aus dem 5. Jh. vC. u. καθὰ γέγραπται ebd. nr. 581, 35 vJ. 200/197). Die Einzigartigkeit der Mysterieninschrift in den Augen der Gläubigen erhellt aus der Abneigung gegen ‚Ungeschriebenes' (ἄγραφα.) Dazu endet der Text mit der Versicherung: ‚die Satzung (διάγραμμα) soll für alle Zeit Gültigkeit haben.' Es gibt in Andania noch andere Schriften, die wohl unmittelbar auf die Gottheit zurückgeführt werden: ein Traum offenbarte, wo die Ordnung der Feiern zu finden sei; man fand sie in der Tat auf eine Zinnplatte geschrieben u. in einer Urne vergraben (Paus. 4, 26, 6/8 u. 27, 5; vgl. Ditt. Syll.³ nr. 736 II u. XVII).

c. Hieros Logos. Zu den letztgenannten Büchern gehört vermutlich der ‚Hieros Logos' der *Mysterien von Andania. Wohl alle Mysterien besitzen einen solchen. Er gilt als besonders wichtig u. muß deshalb vor Verfälschung sorgsam behütet werden. Als Ptolemaeus IV Philopator (221/04) eine dionysische ‚Kirche' begründen will, muß jeder Leiter dionysischer Mysterien seinen ‚Hieros Logos' versiegelt in Alexandria abliefern (Preisigke, Sammelb. nr. 7266). Genaueres wissen wir über die Mysterien der Demeter Eleusinia im arkadischen Pheneos, die den eleusischen Feiern entsprechen (Paus. 8, 15, 2). Hier veranstaltet man in jedem 2. Jahre eine ‚große Mysterienfeier' (τελετὴ μείζων). Dabei holt man aus 2 hl. Steinen eine Schrift (γράμματα), die sich auf die Mysterien bezieht; sie wird den Eingeweihten vorgelesen u. in derselben Nacht wieder an der angegebenen Stelle verwahrt (bei diesen Steinen werden hier die heiligsten Eide geschworen; vgl. die Tempelordnung des Dionysios Ditt. Syll. ³ nr. 985, den jüd. Brauch oben A II b aE. u. den christl. Schwur bei den Evangelien, zB. PGM 10, 1 [2, 198 Pr.], 6. Jh.; vgl. Dölger, ACh 2 [1930] 167/9). In einer Halle am Tempel der arkadischen Δεσποίνῃ findet sich eine Tafel (πινάκιον γεγραμμένον) mit Aufzeichnungen über die Mysterienfeier (Paus. 8, 37, 2). Der ‚Hieros Logos' von Eleusis dürfte Hom. hymn. 5 erhalten sein oder diesem Hymnus auf Demeter ungefähr entsprechen (7. Jh. vC.). Der Hymnus, allerdings in seiner heutigen Form nicht einheitlich (vgl. zB. 256/64), ist deutlich durch Ätiologie bestimmt; besonders sichtbar 200/05 (mehr bei F. Wehrli: ARW 31 [1934] 77; stärker wird das Ätiologische von Ovid hervorgekehrt: fasti 4, bes. 494. 504. 535). Bei den eleusischen Feiern wird der ‚Hieros Logos' wohl teilweise vorgetragen, teilweise durch Sinnbilder veranschaulicht, teilweise verwirklicht (die Eingeweihten fasten wie Demeter usw.). Die Athener Iobakchoi, deren Satzungen sich auf Stein erhielten (Ditt. Syll.³ nr. 1109, 2. Jh. nC.), besitzen anscheinend Rollenbücher für geistliche Schauspiele; einige Teilnehmer haben aus der Person bestimmter Götter heraus zu reden u. zu handeln (vgl. aO. Z. 64/6 über die μερισμοί, Z. 121/7 über die μέρη). Dieser Tatbestand ist um so wichtiger, als die Iobakchoi bereits einen versteinerten Bakchosdienst vertreten. Bei der Annahme der iobakchischen Satzungen geht es recht menschlich zu. Immerhin wird die Akklamation gehört: ‚Diese (Satzungen) wollen wir immer benutzen', u. es wird versichert: ‚Die Vorsteher sollen sich stark erweisen, daß nichts von ihnen abgeschafft werde' (beides erinnert an den Schlußsatz der Mysterieninschrift von Andania). Hl. Bücher ähnlicher Art spielen in der Orphik eine Rolle; leider läßt sich der Tatbestand besonders für die ältere Zeit schwer festlegen; wie es scheint, sind hier die Texte stetem Wechsel unterworfen; es wird also mit dem Glauben an ihre Göttlichkeit nicht Ernst gemacht (mehr zB. bei Zeller 1, 1⁶, 366; dazu Jambl. v. Pyth. 28, 146). Immerhin kommt das Griechentum in der Orphik dem Begriffe einer Buchreligion verhältnismäßig am nächsten (A. Dieterich, Kleine Schriften [1911] 468 über Onomakritos). Dazu ist ein rotfig. Vasenbild lehrreich: Apollo befiehlt einem Jünglinge, auf einer Tafel aufzuzeichnen, was der abgetrennte Kopf des Orpheus spricht (Nilsson 645 u. Taf. 49, 2). Bemerkenswert sind die orphischen Totenpässe, die ihrer Art nach mit dem ägypt. Totenbuch verwandt sind, aber im Text viel kürzer; auch bei den Totenpässen setzt sich eine einheitliche Form nicht durch. Hl. Bücher begegnen uns sogar auf dem Grenzgebiete zwischen Mysterien u. Philosophie. Der Neupythagoreer Apollonios v. Tyana bringt von einer Orakelstätte ein Buch offenbar göttlichen Ursprungs mit, das pythagoreischen Inhalts ist; es wird zur Zeit des Philostratos in Antium aufbewahrt (Philostr. v. Apoll. 8, 19 aE. u. 20). Über einen angeblichen ‚Hieros Logos' der älteren Pythagoreer vgl. Jambl. v. Pyth. 35, 259; das Buch ist anschei-

nend in Hexametern verfaßt. Lehrreich für Wesen u. Haltung eines ‚Hieros Logos' ist ein Bericht des Porph. v. Plot. 15: ‚Als ich ein Gedicht (ποίημα) verlesen hatte (unter dem Titel) ‚Die Hl. Hochzeit' u. ein Hörer, weil vieles (darin) geheimnisvoll (μυστικῶς) in göttlicher Eingebung (μετ' ἐνθουσιασμοῦ) u. verborgen gesagt war, geurteilt hatte, Porphyrios sei verrückt, sagte Plotin, so daß es alle hören konnten: Du hast dich zugleich als Dichter, als Philosoph u. als Hierophant erwiesen.' Fraglich bleibt, ob der eigentliche ‚Hieros Logos' beim Unterricht der Neulinge verwandt wird. Der große Bilderfries der Villa Item bei Pompeji zeigt am linken Ende u. a. einen nackten Knaben, der aus einer Buchrolle vorliest (A. Maiuri, La villa dei misteri [Rom 1931) tav. 1/2); es handelt sich um die Einweihung einer (stehenden) Frau in die dionysischen Mysterien durch eine andere (sitzende) Frau (vgl. Demosth. 18, 259 von den mit Dionysos verwandten Sabaziosmysterien: ‚Mann geworden, lasest du der Mutter bei der Weihe die Bücher vor'). Private Lektüre hl. Schriften kommt in diesen Kreisen wohl nicht vor.

d. Hellenismus. In der Zeit nach Alexander gewinnen hl. Bücher anscheinend stärkeren Einfluß, wohl durch morgenländische, besonders ägypt. Einwirkung. Von den LXX war bereits die Rede (oben A II c). Lehrreich für die Entstehung solcher Übersetzerwerke ist POxy 1381 (2. Jh. nC.). Im Dienste des ägypt. Gottes Imuthes (Imhôtep = Asklepios) verwendet man ein hl. Buch, als dessen Vf. wohl der Gott selbst gilt. Der Schreiber hat sich verpflichtet, es ins Griechische zu übertragen, verzagt aber über der Arbeit: nur der Gott selbst könne die Aufgabe lösen. 3 Jahre später erkrankt er. Imuthes hilft: der Gott erscheint, wohl im Abaton, mit dem Buche in der linken Hand (vgl. die Sibylla Tiburs: Lact. div. inst. 1, 1, 12), fordert dabei aber aufs neue die Übersetzung. Nun macht sich der Schreiber an die Arbeit u. führt sie erfolgreich durch, ergänzt Fehlendes, kürzt Weitschweifiges, vereinfacht Schwülstiges, u. zw. nicht aus seinen eigenen Gedanken, sondern durch die Gnade des Gottes; dieser gibt ihm offenbar ein, das Buch griech. Art anzupassen. Hinter all dem steht der echt ägypt. Gedanke: ein Buch bleibe ewig bestehen (oben A I); Gott mit einem Buche zu danken, sei also besonders wertvoll. Verwandt werden hl. Bücher etwa bei einem Umzuge. Auf dem vatikanischen Flachbilde eines Isis-Umzugs aus dem 2. Jh. nC. folgt der Priesterin ein Hierogrammateus (der bezeichnende Titel nur in Ägypten nachweisbar; der Mann tragt um den rasierten Kopf eine Binde mit 2 Federn); er liest aus einer Buchrolle (Phot. Anderson 3956 = Bilderatl. 9/11 nr. 56; Helbig, Führer[3] nr. 143; zur Erläuterung Clem. Al. strom. 6, 4, 36, 1 [2, 449 St.]). Bei solchen Umzügen bedarf man in der Regel längerer Texte; man könnte sich vorstellen, daß der Isishymnus POxy 1380 hier gute Dienste leistet (2. Jh. nC.). Im eigentlichen Gottesdienste wird zuweilen eine Wundertat des Gottes verlesen; der Text fordert dann am Schlusse zu einer Akklamation auf; zwischen Text u. Akklamation steht eine Quellenangabe, wie es sich bei einem Lektionar gehört: ‚das Wunder ist eingetragen in die Büchereien des Merkur' (Sarapis: POxy 1382, 2. Jh. nC.). In der korinthischen Isisgemeinde des 2. Jh. nC. verliest der grammateus de sublimi suggestu (von einer Art Kanzel; vgl. vielleicht das tribunal ligneum des Neugeweihten, Apul. met. 11, 24; dazu die Holzschemel, auf denen die Priester stehen, nach den Flachbildern an den Säulen des Isisheiligtums auf dem Marsfelde in Rom, zB. Phot. Alinari 27 102; Bilderatl. 9/11 nr. 60/1) als Einleitung zur feierlichen *Festankündigung de libro de litteris fausta vota, eine Art allgemeinen Kirchengebets (Apul. met. 11, 17). Ebendort benutzt man Bücher, um einen Neuling zu unterrichten: de opertis adyti profert quosdam libros litteris ignorabilibus praenotatos usw. (die weitere Beschreibung läßt nicht an hieratische oder demotische Schrift denken, sondern etwa an Totenbuch-Hieroglyphen; man gibt wohl ein Totenbuch als Mysterienschrift aus); der Grund der geheimnisvollen Schriftart wird in den Worten enthüllt: a curiositate profanorum lectione munita (Apul. met. 11, 22). Gelegentlich liest wohl auch ein Frommer allein in einem hl. Buche; so in der Mitte des oberen Frieses auf dem Tanzbilde von Ariccia (R. Paribeni, Le terme di Diocleziano e il museo nazionale Romano[2] [1932] 78 nr. 103: al centro la defunta seduta che legge gli hierà grammata; vgl. Bilderatl. 9/11 nr. 17). In diesen Rahman gehören die Schriften der Hermetik (Thot-Hermes der Erfinder der Schrift, also besonders geeignet als Urheber oder Beschützer hl. Bücher; bezeichnende Überschriften: λόγος ἱερός [3], λόγος ἀπόκρυφος [13] usw.). Allerdings handelt es sich hier wohl um pri-

vate Stilübungen; eine Gemeinde scheint nicht hinter der Hermetik zu stehen. Über ein weiteres Buch der Art vgl. W. Kroll, De oraculis Chaldaicis (1894). Einen Sonderfall bildet die sog. Mithras-Liturgie (bester Text: PGM IV, 475/834 [1, 88/101 Pr.]), die Anweisung für einen einzelnen, der eine Himmelsreise erleben will; der Text wird auf den ‚großen Gott Helios Mithras' zurückgeführt, der ihn durch ‚seinen Erzengel' offenbaren ließ (vgl. Gal. 3, 19 usw.). Soweit es sich bei den genannten Schriften um Übersetzungen aus morgenländischen Sprachen handelt, taucht eine Schwierigkeit auf: das Übersetzungs-Griechisch ist nicht das beste; man kann es nur als morgenländisches Griechisch bezeichnen, oft als Judengriechisch (doch sind viele Besonderheiten des Judengriechisch allgemein morgenländisch, zB. auch ägyptisch). Griech. Leser werden an dem Tatbestande nicht immer Anstoß nehmen; weitverbreitet ist seit Platos (?) Epinomis 987 die Überzeugung, den *Barbaren würden wegen ihrer Frömmigkeit besonders leicht Offenbarungen zuteil (Cic. div. 1, 23, 47; Diod. 1, 9, 5f; Ael. hist. var. 2, 31; Cels. b. Orig. c. C. 1, 2 usw.). Deshalb erträgt der Grieche auch Fremdwörter in hl. Büchern aus der Fremde. Aber zuweilen ist schlechter Stil ein Missionshindernis. Aquila als Übersetzer des AT (2. Jh.) kann sich unter Griechen nicht durchsetzen; Josephus sucht das AT in besserem Griechisch wiederzugeben; auch Theodotion (2. Jh.) u. Symmachus (Anfang des 3. Jh.) feilen stilistisch.

e. Zauberbücher. Der Zauberbücher ist hier zu gedenken, weil sie als hl. Bücher auftreten u. als solche behandelt werden. Näheres darüber unter *Zauberbuch.

IV. Römisch. Soweit griech. u. morgenländ. Einflüsse vorliegen, wurden Belege bereits unter III beigebracht. Das Altrömische ist schwer feststellbar. Eine seiner Besonderheiten besteht darin, am überlieferten Texte um jeden Preis festzuhalten; Quint. inst. or. 1, 6, 40: Saliorum carmina vix sacerdotibus suis satis intellecta; sed illa mutari vetat religio, et consecratis utendum est. Offenbar sind die Römer gern geneigt, in den hl. Texten einen Zauber zu erblicken. Dazu stimmt zB., was Servius zu Verg. Aen. 2, 351 bemerkt: Romani celatum esse voluerunt, in cuius dei tutela urbs Roma sit, et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint; et in Capitolio fuit clypeus consecratus, cui scriptum erat: Genio urbis Romae sive mas sive femina; et pontifices ita precabantur: Iuppiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris usw. Unter diesen Umständen gewinnen liturgische Bücher besondere Bedeutung; Gell. 13, 23 (22), 1: conprecationes deum inmortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus (folgen Götternamen mit der Einführungsformel in his scriptum est; vgl. G. Rohde, Kultsatzungen d. röm. Pontifices = RVV 25 [1936]). Insbesondere benutzt man Bücher beim Opfer: ‚der Opfernde hält die Rolle bei der Opferhandlung (in der linken Hand), wo sie einen zeremonialen oder Gebettext enthalten muß' (Th. Birt, Buchrolle in der Kunst [1907] 67). Dafür gibt es viele Denkmäler als Belege: zB. das Opfer M. Aurels auf dem Constantinsbogen in Rom (Birt 68). Sie zeigen zuweilen, daß die Römer auch in der Fremde von dem Brauch nicht lassen (J. H. Breasted, Oriental forerunners of Byzantine painting = Univ. Chicago, Or. Inst. Publ. 1 [Chic. 1924] pl. 21; F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos [Paris 1926] Texte 92f; Atlas pl. 49/50). Horaz formuliert eine Beschwörung: per et Dianae non movenda numina, per atque libros carminum valentium refixa caelo devocare sidera (epod. 17, 35; s. oben A III c weitere Parall.). Das Zeremoniell, mit dem die hl. Bücher der Römer umgeben sind, wird zB. in einer Aufforderung zur Befragung der Sibyllinischen Bücher deutlich: agite, pontifices, qua puri, qua mundi, qua sancti, qua vestitu animisque sacris commodi, templum ascendite, subsellia laureata construite, velatis manibus libros evolvite, fata rei p. quae sunt aeterna perquirite, patrimis matrimisque pueris carmen indicite (Hist. Aug. v. Aurel. 19, 6 [2, 163f Hohl]; vgl. das Schreiben Aurelians ebd. 20, 6: agite et castimonia pontificum caeremoniisque solemnibus iuvate principem; die Lesung velatis 19, 6 ist leider unsicher). Wie die Sibyllinen werden auch andere hl. Bücher geheimgehalten; Val. Max. 1, 1, 13: Tarquinius rex M. Atilium duumvirum, quod librum secreta rituum civilium sacrorum continentem custodiae suae commissum corruptus Petronio Sabino describendum dedisset, culleo insutum in mare abici iussit.

B. Christlich. I. Altes Testament. a. Jesus. J. schreibt keine Bücher (das unterscheidet ihn von Mani u. Mohammed, die das Chri-

stentum verbessern wollen), benutzt aber das AT in gewissen Grenzen. Er kennt es, deutet es selbständig, verwertet es zur Beweisführung. So verliest er atl. Texte in der Synagoge u. legt sie aus (Lc. 4, 16/21; vielleicht ist Mt. 5, 21/48 ein solcher Synagogen-Vortrag). Nun ergeben sich aus der unjüdischen Art Jesu Schwierigkeiten (Lc. 13, 14). Jesus steht kaum immer eine Synagoge zur Verfügung. Deshalb predigt er im Freien u. verzichtet dann darauf, an einen atl. Text anzuknüpfen. In der Tat erkennt Jesus nicht alles im AT an, wendet sich besonders gegen Sabbat- u. Reinheitsgebote. Er hilft sich nur ausnahmsweise damit, daß er das AT umdeutet, obwohl solche Umdeutung grundsätzlich weder bei Juden noch bei Griechen auf Widerspruch stößt (*Allegorese). Vielmehr scheidet er im AT Göttliches u. Menschliches (Mc. 10, 5/6). Sein Maßstab ist vor allem das Doppelgebot der Liebe (Mc. 12, 28/34): er könnte nicht mit Zöllnern u. Sündern zu Tische sitzen, nicht Aussätzige berühren usw., wenn er die Reinheitsgebote beachten wollte. Es ist deshalb unwahrscheinlich (trotz Mc. 12, 36), daß Jesus das ganze AT gleichmäßig für inspiriert hält. Was die strittigen Grenzen des AT betrifft (oben A II b/c), so scheint Jesus weitherzig. Das Bild vom Bräutigam setzt wohl eine allegorische Deutung von Cant. voraus (Mc. 2, 19f). Bekanntschaft mit Sir. 51 verrät Mt. 11, 25/30. Eine Anführung unbekannter Herkunft finden wir Lc. 11, 49.

b. Judenchristen. Strenger halten sich die Judenchristen an das AT, besonders wenn es richtig ist, daß sie ihre Gemeinschaft wie eine Synagogengemeinde gestalten. Die Christen in Jerusalem halten die Reinheitsgebote (Gal. 2, 12f usw.) u. legen dem AT höhere Bedeutung bei als Jesus (Gal. 2, 1/10 usw.). Als Niederschlag judenchristl. Gedanken verstehe ich Mt. 5, 17/9: die Sprüche, die zu Worten wie Mc. 10, 5/6 nicht stimmen, halten etwa die Mitte zwischen Jesus u. den Rabbinen.

c. Griechenchristen. Dagegen kehrt das Griechenchristentum grundsätzlich zur Haltung Jesu zurück, wie man schon aus den Briefen des Paulus lernt. Der Apostel sieht im AT hl. Schrift u. benutzt es besonders zum Weissagungsbeweise; aber das Gesetz ist ihm eine überwundene Größe. Dabei ergibt sich in allerlei Einzelfragen eine Abweichung von Jesus. – 1. Die Griechenkirche benutzt von Anfang an, mit wenig Ausnahmen, die LXX, schon deshalb, weil Griechenjuden wie Paulus eine führende Rolle spielen. Der griech. Text gilt als inspiriert. Man hat zunächst auch keine Bedenken dagegen, die LXX in ihrem ganzen Umfange zu übernehmen. Pseudepigraphe Bücher oder verschollene Schriften werden benutzt, um nur ältere Belege anzuführen: 1 Cor. 2, 9 (eingeleitet καθὼς γέγραπται; es handelt sich um ein Satzbruchstück, das aus der Konstruktion herausfällt, also um eine wörtliche Anführung); 9, 10; Gal. 6, 15; Hebr. 11, 37; 2 Tim. 3, 8; Joh. 7, 38; Jac. 4, 5; Jud. 9 u. 14 (nicht in den Parallelstellen des 2 Petr.; das christl. Tauflied Eph. 5, 14 gehört kaum in den Zusammenhang). Natürlich ist der Griechenkirche bekannt, daß das hebr. AT weniger Bücher enthält als die LXX; vgl. Melito v. Sardes (Eus. h. e. 4, 26, 14; hier das erstemal der Ausdruck παλαιὰ διαθήκη = AT), Orig., Cyrill v. Jerus., Epiph. Dennoch werden die sog. Apokryphen, obwohl sie tatsächlich nur eine geringe Rolle im kirchl. Leben spielen, selten abgelehnt (wie von Jul. Afric.), auch nur selten als weniger wertvoll angesehen (Hieron.); besonders lehrreich die Auseinandersetzung zwischen Jul. Afric. u. Orig. über die Susanna-Geschichte (240; W. Reichardt: TU 34, 3 [1909]). Die Pseudepigraphen allerdings verschwinden allmählich aus dem Kanon der Griechenkirche, mit wenig Ausnahmen; sie werden wohl zunächst durch den Montanismus diskreditiert, später von Origenes u. seinen Anhängern als unerträglich empfunden; diese Entwicklung ist im 4. Jh. so gut wie beendet. – 2. Mit den LXX wird die Inspirationslehre u. die allegorische Deutung übernommen. Die Verf. der atl. Bücher gelten als Propheten, u. zw. zunächst als Ekstatiker (zB. Athenag. suppl. 9: ‚die, ihrem eigenen Denken entrückt, unter der Einwirkung des Hl. Geistes aussprachen, was ihnen gegeben wurde, wobei sich der Geist ihrer bediente, wie wenn ein Flötenspieler die Flöte bläst'; zum Bilde vgl. PsJust. coh. 8 usw.). Eine Milderung der Inspirations-Vorstellung erweist sich im Kampfe mit den Montanisten als notwendig; Miltiades schreibt ‚darüber, daß ein Prophet nicht in der Ekstase reden dürfe' (περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν, bei Eus. h. e. 5, 17, 1; vgl. 5, 17, 2f). Die Allegorie ist für die Christen wichtiger als für die Juden. Es bringt Schwierigkeiten mit sich, daß die Kirche dieselbe hl. Schrift besitzt wie die Synagoge. Hier hilft nur der Satz: die Kirche versteht das AT richtig, die Synagoge falsch; die Christen sind das wahre

Israel (zuerst Gal. 6, 16). Unter diesen Umständen ist die allegorische Auslegung lebensnotwendig. Die Christen bedienen sich sogar nicht selten eines Kunstmittels, das zuweilen schon Philo verwendet: sie erklären den Wortsinn für gegenstandslos, weil untragbar (ältester christl. Beleg 1 Cor. 9, 9; später besonders Orig.). – 3. Im Gottesdienste benutzt die frühe Griechenkirche das AT noch nicht (1 Cor. 14, 26/33; Did.). So wird es möglich, daß Außenseiter (Gnostiker, Markion) das AT ablehnen oder kräftiger an ihm Kritik üben als Paulus (zB. Ptolemaeus an Flora: Epiph. haer. 33, 3, 1 [1, 450 Holl]). Vorgelesen wird das AT wohl zuerst in griech. Gemeinden, die Beziehungen zum Judentume besitzen (Gal. 4, 21; Rom. 7, 1). Zeugnisse von allgemeiner Bedeutung liefern 1 Tim. 4, 13 (τῇ ἀναγνώσει) u. Justin. apol. 1, 67, 3 (τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν = der atl. Vf.).

II. Neues Testament. a. Abfassung. Es scheint zunächst unnötig, christl. Bücher zu verfassen. Eine Weisung Jesu in dieser Richtung liegt nicht vor. Die Erinnerung an den Herrn ist lebendig. Der Geist ergänzt sie. Das Ende scheint nahe. Im Notfalle hat man das AT, das man durch allegorische Deutung verwendbar macht. Aber dann bleibt das Ende aus. Die Erinnerung an Jesus verblaßt, besonders bei den Griechenchristen. Der Geistesbesitz tritt nicht mehr so unmittelbar hervor. Das AT wird, in der Auseinandersetzung mit der Gnosis u. Markion, eine umstrittene Größe. Es ist notwendig, eigene Schriften zu verfassen. Die ersten christl. Schriften gehen freilich zunächst aus einem Bedürfnisse dieser oder jener Gemeinde oder der Mission hervor u. sind nicht zu dem Zwecke veröffentlicht, im Gottesdienste als hl. Schrift zu dienen. Von den Evangelien wollen Mc., vor allem aber Lc. u. Joh. (20, 31) auf dem Missionsgebiete Glauben wecken; Lc. fühlt sich außerdem als Geschichtsschreiber, der die Sache besser machen will als seine Vorgänger, in deren Werken er also keine hl. Schriften erblickt (1,1/4). Nur bei Mt. kann man sich vorstellen, daß das Buch von vornherein für den Gottesdienst bestimmt ist: der Vf. betont den Begriff der Kirche u. der Kirchenordnung; er gestaltet den Text feierlich, indem er wegläßt, was nicht unmittelbar der Erbauung dient; er ordnet sachlich, gestaltet theologisch einwandfrei (zB. 3, 14f u. 19, 16f), führt einen Weissagungsbeweis, legt Gewicht auf einen wirksamen Schluß. Dabei ist Mt. zunächst ein judenchristl. Buch: ein Beweis für die Schriftfreudigkeit der palästin. Kirche! Bei Joh. fällt auf, daß die ersten Worte an Gen. 1, 1 erinnern, was wohl beabsichtigt ist. Älter sind die Briefe des Paulus, aber sämtlich aus dem Zwange bestimmter Tatsachen entstanden u. nur fur einzelne Gemeinden bestimmt. Paulus kann damit rechnen, daß seine Briefe einmal im Gottesdienste gelesen, vielleicht auch einer Nachbargemeinde zum gleichen Zwecke übersandt werden (Col. 4, 16); aber an wiederholte regelmäßige Lesung kann er kaum denken. Es macht bei der späteren Kanonisierung der Paulusbriefe gewisse Schwierigkeiten, daß sie zunächst nur an Einzelgemeinden gerichtet sind; wie es scheint, werden in den 1 Cor. nachträglich Bemerkungen eingearbeitet, die ihn für die Gesamtkirche bedeutsam erscheinen lassen (1, 2b; 4, 17b usw.). Das mag bei der Sammlung der Paulusbriefe geschehen (eine solche kennen Act. noch nicht, wohl aber 2 Petr. 3, 15f). Doch bedeutet eine Sammlung noch nicht Kanonisierung; die Briefe des Ignatius werden verhältnismäßig früher gesammelt als die des Paulus, gelten aber nicht als hl. Schrift (Polyc. 13, 2). Eher können die katholischen Briefe der ganzen Christenheit wichtig werden; sie sind wohl von Anfang an dafür bestimmt, in vielen Gemeinden verlesen zu werden. Gleichwohl gibt es auch hier Hemmungen (3 Joh. 9, allerdings in einem Schriftstück, das kein katholischer Brief im strengen Sinne ist, sondern fast ein Privatbrief). Am sichersten u. vielleicht auch am schnellsten scheint der Weg der altchristl. Apokalypsen. Apc. preist die Leser selig (1, 3) u. sorgt mit strengen Worten für die Unversehrtheit des Textes, wie einst das Dtn. im AT (Apc. 22, 18f; dazu oben A II 1). Auch die Hermas-Apokalypse müht sich um ihre Verbreitung (Herm. v. 2, 4, 2f). Den weitesten Weg hat wohl die Apg. bis zur kanonischen Geltung zurückzulegen.

b. Umfang. Im Laufe des 2. Jh. werden alle Schwierigkeiten grundsätzlich überwunden. Man trägt nicht nur der kirchl. Notwendigkeit Rechnung, sondern auch der Denknotwendigkeit. Es ist derselbe Gottesgeist, der in den christl. Schriftstellern wie in den atl. Propheten wirkt. Das leuchtet wohl zunächst bei den Apokalypsen ein, gilt aber ebenso für Paulus (vgl. zB. 1 Cor. 7, 40b) u. erst recht für die Worte Jesu. Zuweilen sehen christl. Schriftsteller sogar altgriechische Sprüche u. Aussagen als inspiriert an; vgl. zB. Erbse

168 § 7. Die Volkstümlichkeit der Inspirationslehre erhellt vor allem daraus, daß sie später in der christl. Kunst anschaulich gemacht wird. Im Cod. Rossanensis (6. Jh.) erhielt sich ein Vollbild des Evangelisten Markus; es gewinnt Bedeutung ‚durch die ihm hinzugefügte allegorische Frauengestalt der göttl. Weisheit, die die Inspiration versinnlicht, wie ihre Vorgängerinnen, die antiken Personifikationen, die dichterische oder wissenschaftliche Geistestätigkeit. Die Sophia begegnet uns wiederholt in mittelalterl. byzant. u. slaw. Hss. als Begleitfigur der Evangelistenbilder' (O. Wulff, Altchr. u. byz. Kunst [1914] 301. 532; vgl. Sp. 751 über das Buch als Symbol der Inspiration auf den christl. Autorenbildern: W. Weisbach: RivAc 1939, 1 ff). In älterer Zeit müssen Sonderfragen erörtert werden, die gelegentlich zu verschiedenen Urteilen führen: kann ein Apostel Privatbriefe ohne Inspiration schreiben, zB. Paulus die Pastoralbriefe u. den Philemonbrief? Ist es möglich, daß inspirierte Apostelbriefe verlorengehen? Die letztere Frage, die man gern verneint, muß von den Erklärern des NT bei bestimmten Texten erörtert werden: 1 Cor. 5, 9; Phil. 3, 1; Col. 4, 16; 3 Joh. 9 (ist textkritisch lehrreich). In der 2. Hälfte des 2. Jh. gelten als hl. Schrift der großkirchlichen Christenheit: die 4 Evangelien (sie zu einer Harmonie zusammenzuarbeiten, was im Gottesdienste bequemer wäre, hindert der Kampf mit der Gnosis u. Marcion); 13 Paulusbriefe; einige katholische Briefe; Act. (die Schrift beweist, gegen Marcion, die Eintracht der Apostel); Apc. Es gibt, vor allem bis gegen 400, noch allerlei Einzelunterschiede; dann ist der Umfang des heutigen NT erreicht; es kommen Hebr. u. einige katholische Briefe hinzu; andere Schriften werden ferngehalten: 1 Clem., Did. usw., selbstverständlich erst recht die gnostischen u. manichäischen Werke; bei der Ausscheidung der jüngeren Apokalypsen (bes. Herm.) dürften wieder der Streit mit den Montanisten u. der Origenismus eine Rolle spielen (oben B I c 1).

c. Gottesdienstl. Verwendung. In derselben Zeit beginnt man, das NT im Gottesdienste zu lesen. Justin schildert den Gottesdienst der Römergemeinde: gelesen werden ‚die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten' (apol. 1, 67, 3; der Zusatz μέχρις ἐγχωρεῖ ist leider unklar). Etwa gleichzeitig spricht Lucian m. Per. 12 von den ‚hl. Texten', die bei den Christen vorgetragen werden (vgl. oben A III c); der Ausdruck ist vielleicht schon durch 1 Cor. 11, 23/6 gerechtfertigt. Die Unterschiede in der Abgrenzung des ntl. Kanons werden dabei nicht sehr störend empfunden; sie betreffen Bücher, die für den Gottesdienst minder wichtig sind, u. sind dadurch weniger sichtbar, daß die verhältnismäßig stärksten Abweichungen zwischen dem griech., syr. u. lat. NT bestehen. Größere Schwierigkeiten bereitet ein Umstand, den wir ähnlich schon an anderer Stelle kennenlernten (A III a u. d): das griech. NT ist größtenteils (abgesehen von Hebr. u. einigermaßen von Lc. u. Act.) in sehr volkstümlichem Griechisch geschrieben; es gibt keine ‚Distanz' zwischen der Sprache der hl. Bücher u. der Umgangssprache; nicht selten macht sich in ihnen außerdem morgenländisches Sprachempfinden geltend (später weisen Afra u. Vetus Latina ein sehr unliterarisches Latein auf). Das ist zunächst keine Störung, solange man vorzugsweise einfachen Leuten predigt; später, als man sich stärker an Gebildete wendet, etwa seit 200, wird es ein Missionshindernis; vgl. schon Kelsos b. Orig. c. C. 6, 1 (dazu Harnack, Beitr. 5, 49). Der Erläuterung diene Soz. h. e. 1, 11: Triphyllios v. Ledroi führt im Gottesdienste das Wort Jesu an: ‚Nimm dein Bett (κράβατον) u. wandle', ersetzt aber κράβατον durch das feinere σκίμποδα; da springt Spyridon unwillig auf: ‚Bist du etwa besser als der, der κράβατον sagte, daß du dich schämst, seine Wörter zu gebrauchen!' Vgl. dazu Mc. 2, 9/11. Übrigens entstehen in der Christenheit frühzeitig Gottesdienstordnungen liturgischer Art u. Kirchenordnungen mit rechtlichem Inhalt. In gewissem Sinne sind schon die Pastoralbriefe eine Kirchenordnung. Die Didache verbindet Kirchenordnung u. Liturgie (für Tauf- u. Abendmahlsgottesdienste). Diesen ältesten Denkmälern schließt sich eine lange Reihe späterer Schriften an: die Canones Hippolyti, die sog. Apostolische Kirchenordnung, die Gebetssammlung des Sarapion v. Thmuis usw. Die Geltung als hl. Schrift errangen nur (nicht ganz ohne Widerstand) die Pastoralbriefe. Die Did. wurde nur zeitweise zum Kanon gerechnet, besonders in Ägypten. In der äthiopischen Kirche ist die Grenze zwischen NT u. pseudapostolischen Kirchenordnungen fließend.

d. Bücherbesitz. Bibelbücher in Privatbesitz kommen vor u. sind anscheinend bereits im 3. Jh. nicht selten (Achelis 2, 106_4). Schon

Origenes u. die ägypt. Kirchenordnung empfehlen, daheim in der Schrift zu lesen (62; Harnack, Beiträge 5; man vergleiche die jüd. Therapeuten, die in ihren μοναστήρια das gleiche tun: Philo v. contempl. 3, 25 [6, 52 C.-R.]). Die genannte Empfehlung wird eifrig befolgt; es gibt Christen, die große Teile der Schrift auswendig wissen (Eus. mart. Pal. 13, 7f; oben Bd. 1, 1038), wie das ebenfalls schon im Judentum vorkommt (über Meïr oben A II b). Die Bibeln, die im Gottesdienste benutzt werden, hebt man auf dem Altare oder der bischöflichen Kathedra auf; so Acta purgat. Felicis 4, 16 (CSEL 26, 200, 3): tolle clavem, et quos inveneris in cathedra libros et super lapide codices, tolle illos (vgl. Eus. h. e. 7, 15, 4). Um 300 ist das Christentum so sehr Buchreligion, daß Diokletian es nützlich findet, die Verfolgung auf die Bibel auszudehnen (303): scripturae repertae incenduntur usw. (Lact. mort. pers. 12, 2 usw.; in früheren Zeiten suchte der röm. Staat bei der Bekämpfung des Judentums auch das AT zu vernichten; ein Beleg oben A II b). Diokletians Bibelverbot wird später verschärft: ubi scripturae inveniuntur, ipsa domus diruitur (Acta purg. Fel.: CSEL 26, 200, 6; 202, 23; das ist wohl ein Beweggrund für manchen traditor). So erzählen die Quellen der Zeit viel über die hl. Bücher der Christen; vor allem das Mart. Agapes etc. (95 Knopf), die Act. Eupli (100 K.), die Pass. Phil. Heracl. (440 Ruinart [1859]); wohl aus dem J. 304; ferner die Gesta ap. Zenophil. u. die Acta purgat. Felicis vJ. 315 (CSEL 26, 185. 197). Wir lernen, wie viele hl. Schriften vorhanden sind. In Cirta sind es 33, dazu 4 quiniones; unter den 33 ist codex unus pernimius maior (G. ap. Zen.: 187, 24). In Thessalonike erwähnt man ‚soviel Pergamente, Bücher, Tafeln, Kodizille u. Blätter' (Mart. Agap. 5,1). In Heraklea bei Adrianopel müssen Soldaten die Bücher wegtragen (Pass. Phil. 5). Gelegentlich hören wir von codices pretiosi u. pretiosissimi (Acta purg. Fel.: 201, 1. 35; 202, 10). Rechtsgrund für den Kaiser bildet wohl der Satz Ulpians: verbotene Bücher, besonders Zauberbücher, seien zu vernichten. Einmal wird sogar ein Christ enthauptet, nachdem man ihm das Evangelium umhing (Acta Eupli 3; vgl. Chananja b. Teradjon oben A II b). Die Stimmung der Christen wird zB. aus folgender Erzählung deutlich: scripturas omnes divinas in medium misit incendium; tanta vero subito ad caelum flamma praecessit, ut stantes singulos formido ab spectaculo tanti ignis arceret (Pass. Phil. 5). Bedauert wird, daß man die hl. Bücher verstecken muß, um sie vielleicht zu retten; man kann sie so nicht benutzen (Acta Agap. 5, 7). Daran nimmt der Christ wohl zumeist keinen Anstoß, daß die hl. Bücher den Heiden zu Gesicht kommen. Zum mindesten Lukas u. Johannes bestimmten ihre Evangelien wohl von Anfang an auch für Nichtchristen, als Missionsbücher (so zeigen sich in ihnen bereits Anfänge der *Arkandisziplin; vgl. Lc. 22, 17/20, falls der kürzere Text der ursprüngliche ist, usw.). In der Tat ist Kelsos mit christl. Schriften bekannt. Es ist eine Ausnahme, wenn in den pseudoclem. Homilien Petrus den Jakobus bittet, die Bücher mit den Predigten, die Petrus verfaßte, niemandem ohne strengste Prüfung zu übergeben (ep. Petri ad Jac. 3 Dressel; 6 Dr. wird eine Art ausführlichen Gelübdes mitgeteilt, durch das der Wunsch des Petrus sichergestellt werden soll; es erinnert an die Geheimhaltungspflicht in den Mysterien). Natürlich umgibt der Christ die hl. Bücher mit einem Zeremoniell, das ein heidnischer Benutzer nicht beachtet. So kommt die Sitte auf, die Hände zu waschen, ehe man ein Evangelienbuch anfaßt (Joh. Chrys. in Mt. hom. 2 [1, 25 Field]). Den Außenstehenden erscheint das Christentum zunächst als Buchreligion. Mohammed etwa betrachtet die Christen (wie die Juden) als ‚Leute des Buches' (zB. Sura 3, 19).

e. Zauber. Auch die christl. Bibel entgeht nicht dem Schicksal, zu Zauberzwecken benutzt zu werden. Doch darf man sich davon keine übertriebene Vorstellung machen. In den Klöstern liest man die Schrift besonders fleißig (vgl. zB. über das Weiße Kloster des Schenute: TU 25, 1 [1903] 130). Aber es gibt Einsiedler ohne Bibeln; Aug. doctr. chr. 1, 40: itaque multi per haec tria (durch Glaube, Hoffnung, Liebe) etiam in solitudine sine codicibus vivunt; es ist doch fraglich, ob diese Einsiedler die wichtigsten Bibelstücke im Gedächtnisse haben; keinesfalls kann hier ein Bibelbuch als Zauber dienen. Aber es gibt Fälle, in denen es zu magischen Zwecken benutzt wird. Darüber *Zauberbuch.

H. Achelis, Das Christentum in den ersten 3 Jhh. 2 (1912). – L. Blau, Althebr. Buchwesen (1902). – A. Dorner, Art. Bibliolatry: ERE 2 (1909) 615/8. – O. Eissfeldt, Einleitung in das AT (1934). – H. Erbse, Fragmente griech. Theosophien (1941). – A. Erman, Die Religion der Ägypter (1934). – P. Feine u. J. Behm,

Einleitung in das NT[8] (1936). – A. v. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das NT 5/6 (1912/4): Über den privaten Gebrauch der hl. Schriften in der alten Kirche; Die Entstehung des NT. – G. Hölscher, Kanonisch u. Apokryph (1905). – H. Junker, Die Götterlehre von Memphis = AbhB 1939, 23; Die politische Lehre v. Memphis = AbhB 1941, 6. – H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten (1941); Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter (1926). – O. Kern, Orphicorum fragmenta (1922). – J. Leipoldt, Geschichte des ntl. Kanons 1 (1907); Jesu Verhältnis zu Griechen u. Juden (1941); Von Übersetzungen u. Übersetzern (zu Siv. u. POxy 1381) = S. Morenz, Aus Antike u. Orient (1950) 54/63. – J. Leipoldt u. S. Morenz, Heilige Schriften (1953). – R. Meyer u. A. Oepke, Kanonisch u. apokryph: ThWb 3, 979/99. – M. P. Nilsson, Geschichte der griech. Religion 1 (1941). – G. Roeder, Urkunden zur Religion der alten Ägypter (1915). – G. Schrenk, Art. γράφω usw.: ThWb 1, 613, 742. – E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2/3[4] (1907/9). – K. Sethe, Dramatische Texte zu altägypt. Mysterienspielen (1928); Die Totenliteratur der alten Ägypter = SbB 1931, 18. – H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in Greek (Cambridge 1900).

AI: S. Morenz; AII/B: J. Leipoldt.

Buch III (metaphorisch u. symbolisch).

Das gesamte Altertum verwendet in Bildrede u. Symbolsprache gern Sachverhalte aus der Technik des Buches. Und zwar einmal, um Dinge zu bezeichnen, die mit dem B. selbst schon irgendwie zu tun haben (zB.: B. als Symbol der Gelehrsamkeit). Dann aber auch, um einen dem Buchkomplex an sich fremden Sachverhalt zu verdeutlichen (zB.: ‚der Himmel ist wie eine Buchrolle ausgespannt').

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. In Ägypten ist einer der häufigsten plastischen Bildtypen, in welchen sich der zur Bildungsschicht Gehörige darstellen läßt, der ‚Schreiber', der mit untergeschlagenen Beinen am Boden Hockende, der in einer auf dem Schurz aufgerollten Buchrolle zu schreiben oder zu lesen scheint (zB. H. Schäfer-W. Andrae, Kunst des Alten Orients [1925] 223. 227: ‚Louvre-Schreiber'; manchmal trägt der ‚Papyrus' auf dem Schurz lesbare Schrift). Vom AR bis in die Spätzeit ist ja ‚Schreiber', d. h. Schriftgelehrter zu sein, Voraussetzung für jegliches gehobenere Amt. Im NR sind sinnbildlich gemeinte Votivfiguren beliebt in Gestalt des als Schreiber vor dem affengestaltigen Weisheitsgott hockenden Stifters. Die Statuette des Zai in Berlin zB. (15. Jh. vC.) trägt inschriftlich die Bitte des Stifters, daß der Gott ihn ‚leite u. in seinem Amt geschickt sein lasse' u. ihm ‚gewähre, schreiben zu können, schwierige Stellen zu lösen u. geschickt zu sein in den Gottesworten' (= hl. Büchern; A. Erman, Weihinschrift eines ägypt. Schreibers an den Gott der Weisheit = Amtl. Berichte Berlin [1911/2] 12/4). Hier taucht der Gedanke göttlicher *Inspiration auf. Im Grunde nur eine Modernisierung des ‚Schreibers' ist die Darstellung des vergöttlichten Imhotep-Imuthes, des Patrons der Baumeister u. Ärzte (*Buch II, Sp. 690), der in Spätzeitbronzen immer wieder als auf einem Sessel sitzender, in einer Buchrolle lesender Gelehrter wiedergegeben wird (zB. Schäfer-Andrae aO. 425). Auch in den ägypt. Reliefdarstellungen u. Malereien erscheint der Schreiber in vielfältiger Bezogenheit auf Schritt u. Tritt (vgl. L. Klebs, Die Reliefs des AR [1915] 38; MR [1922] 45. 50f; NR [1934] passim), wobei außer der Papyrusrolle auch seine anderen Utensilien (Palette mit zwei Näpfchen für schwarze u. rote Farbe, Schreibbinsen, meist im Etui, u. Beutel mit Schwämmchen) genau dargestellt sind. Besondere symbolische Kraft eignet diesen Bildern, wenn die Schreiber Rolle u. Schreibgerät nicht nur als Gebrauchsgeräte, sondern als Zeichen ihrer Würde halten oder wenn sie Schriftstücke dem Herrn zeigen oder übergeben (zB. W. Wreszinski, Atlas zur altägypt. Kulturgeschichte [1923] 1, 206). Symbolisch gemeint ist es auch, wenn der Pharao dem Weisheitsgott Thot ein Schreibzeug weiht. Ramses IV sagt in einem Gebet: ‚O Thot, ich habe dir dein Schreibgerät übergeben, ich habe dir dein Wassernäpfchen gefüllt' (ÄgZ 22 [1885] 40). Die bildliche Darstellung eines ähnlichen Weihevorgangs findet sich im Grab der Königin Nofretere (G. Steindorff, Kunst der Ägypter [1928] 251). Ein Bruchstück vom Original einer symbolischen Weihepalette wurde im Tempel des Weisheitsgottes Thot in Hermopolis gefunden (A. Hermann, Hermopolis 1935: MittInstKairo 7 [1937] 40; vgl. Wreszinski aO. 2, 336 nr. 72). Wenn der frisch ägyptisierte Hyksos-König Apophis einem ägypt. Schreiber ein Schreibzeug schenkt (A. Erman, Ausf. Verzeichn. Berlin [1899] 217), soll das seinem Sinn für ägypt.

Bildung Ausdruck geben. Nicht nur Nutzgerät ist die Nachbildung einer Buchrolle in Kalkstein in natürlicher Größe im Museum Bologna; sie sollte vielmehr sicherlich den Rang ihres verstorbenen Besitzers bei der Beisetzung verdeutlichen. – Der Freude des Ägypters an bildlicher Redeweise u. zugleich der überragenden Bedeutung des Schriftwesens in dieser Schreiberkultur entspricht die metaphorische Verwendung von Gegenständen des Schreiberbereichs. In den ‚Klagen des Bauern' aus dem MR appelliert der Fellache an den Gerechtigkeitssinn des Gütervorstehers mit bildlichen Anreden wie ‚Du Schreibbinse, Du Papyrus, Du Schreibzeug des Thot' (Erman, Lit. 172). Beamte werden genannt: ‚Schreibbinse, welche Zahlen von Millionen errechnet', ‚Schreibbinse des Königs in den Tempeln' (18.–22. Dynastie; vgl. H. Grapow, Bildliche Ausdrücke des Ägyptischen [1924] 168). Zur Diffamierung des Berufs des Offiziers, mit dem man alles machen kann, sagt die Lehre (Anast. 4, 9, 7; vgl. Erman, Lit. 248): ‚man legt den Offizier hin u. haut auf ihn darauf wie auf ein Schriftstück.' – Bei der religiösen Hochschätzung des Buch- u. Schriftwesens im alten Zweistromland ist es nicht verwunderlich, daß das B. als Symbol des Schicksalsgottes Nebo gilt (vgl. *Buch IV, Sp. 725). Der Besitz der ‚Schicksalstafeln' bedeutet Macht über das Geschehen; durch sie ist vor allem das Leben des Königs vorherbestimmt (vgl. ebd. u. Koep 4f). Ein Schriftstück, sei es auch juristisch-profanen Inhalts, verleiht selbst dem Geringen Lebensmacht. So sagt schon ein sumerisches Lehrgedicht: ‚Der (Arbeits)mann [beugt] seinen Nacken nicht vor dir, durch die Urkunde ist er mit Stärke [versehen], kraft des Zeugnisses der Urkunde' (M. Witzel, Ein sumerisches Lehrgedicht: Orientalia 13 [1944] 288f). Da Himmelsschrift u. Gestirne (man glaubte in ihnen wohl eingekerbte Keile zu erkennen) identisch sind, kann jene als Vergleich für blitzende Dinge herangezogen werden. So soll der Tempel ‚vollkommen (?) u. schön gemacht (sein) wie die Himmelsschrift' (A. Schott, Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften: MVAeGes 30 [1926] 115 u. a.) oder der ‚Verschluß der Tempeltür' ist ‚glänzend wie Himmelsschrift' (Schott aO. 109). – Im AT ist die Angabe, die Gesetzestafeln auf Sinai seien ‚beschrieben vom Finger Gottes' (Ex. 31, 18; vgl. Ex. 24, 12; 34, 28; Dtn. 10, 2) wohl nicht metaphorisch, sondern real gemeint. Bildlich aber ist Jer. 31, 32f zu verstehen, wonach Gott sein Gesetz in das ‚Herz' der Juden schreibt (vgl. Strack-B. 3, 89f). Nach Philo spec. leg. 4, 163 (5, 246 Cohn) soll der Herrscher das Gesetz abschreiben (vgl. Dtn. 17, 18), um es damit gleichzeitig seiner Seele ‚in unauslöschlichen Zügen' einzuprägen. Nach Prov. 3, 3 soll der Mensch Gottes Liebe ‚auf die Tafel des Herzens' schreiben (dazu Strack-B. 3, 91. 501). Auch die Sünden der Menschen sind auf ihrem ‚Herzen' verzeichnet (Jer. 17, 1; Test. Jud. 20, 3/5 [96 Charles]). Das Gesetz der Tora ist ‚eingegraben in den bösen Trieb' (Lev. R. 35 [132c]; Strack-B. 3, 90f). Die Torarolle gilt als Universum; denn wer bei ihrem Abschreiben einen Buchstaben zuviel oder zuwenig schreibt, wird erfunden ‚wie einer, der die ganze Welt zerstört' (Erub. 13[a] [Strack-B. 3, 501]). Ez. 2, 8/3, 3 gelangt der Seher zur Erkenntnis der göttlichen Offenbarung durch Aufessen des ihm vom Engel gereichten Büchleins (vgl. zum Buchverzehren unten Sp. 721f). – Der Himmel wird mit einer Buchrolle verglichen, die beim Weltende zusammengerollt werde (Is. 34, 4; dazu Koep 42 u. A. 9; R. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt 1 [1910] 254_5). Ein Embryo gleicht im Mutterleib einem zusammengefalteten Buch (Nidda 30b [Strack-B. 3, 90]), des Menschen Zunge der Feder eines Schnellschreibers (Ps. 44, 2). Jer. 17, 13 bedeutet ‚in den Sand geschrieben' wohl, daß die Abtrünnigen ‚abgeschrieben' d. h. vernichtet werden (vgl. aber F. Nötscher: Echter-Bibel 2 [1947] 63). Im negativen Sinne ist dem Prediger das B. Sinnbild der Weisheit: ‚Kein Ende ist des vielen Bücherschreibens' (Eccl. 12, 12).

II. Griechisch-römisch. Im Bereich der klassischen Antike besitzt das B., anders als im AO, wo es vornehmlich kultisch-religiöse Bedeutung hatte, seinen Hauptwert in der Vermittlung von Wissen u. Bildung (vgl. Plin. n. h. 13, 68). Gegenüber dem Gedächtnis u. der Verstandesarbeit erscheint das Schreibwesen als sekundär; die Schrift ist Metapher für den mündlichen Unterricht (wichtig Plato Phaedr. 274c/276d; dort wird 276 c/d das Schreiben auch als ‚geistige Aussaat' mit der Feldbestellung verglichen). Seit der klassischen Zeit der griech. Kunst tragen die Musen in den Darstellungen eine Buchrolle in der Hand (zB. Basis des Praxiteles aus Mantinea in Athen). So ist, trotz des verächtlichen Abtuns der Buchweisheit bei Marc Aurel (2, 2f [40/2 Theiler]), die Buchrolle auch

noch später, dann namentlich auf Darstellungen in der Sepulkralkunst, bleibend ein Sinnbild für Bildung u. Gelehrsamkeit (Cumont, Recherches 306f; H. I. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ [Grenoble 1938] 28/45; 46/147; 209/30; dazu Grabinschrift aus Rom vJ. 94 nC. bei Kaibel nr. 618 u. S. 250/2, besonders v. 41/3; vgl. oben Sp. 348). Auf einer Stelle aus Sardes deutet eine Inschrift das über einer Frauengestalt dargestellte Rollenbündel mit den Worten: ἡ σοφία μὲν βίβλος (vgl. Cumont aO. 26_5 u. 306 fig. 69 mit A. 3). Auch die dem Boethius erscheinende Trösterin Philosophie trägt ein B. (cons. 1, 1). Die Einverleibung des Buchinhalts durch Aufessen kennt das Traumbuch (Artemid. 2, 45). In der ,Hochzeit der Philologie u. des Merkur' von Mart. Capella befreit sich umgekehrt die Philologie durch Erbrechen von ihrer Bücher Last (59, 5). Der metaphorische Vergleich des Gedächtnisses bzw. Herzens mit einem B. ist dem Griechen geläufig (vgl. Pind. ol. 10, 1/3; Aesch. Prom. 789; Eum. 273/5; dazu Curtius 363; Koep 15f). Die Seele wird mit einer Wachstafel (Plato Theaet. 191c), der Geist, bevor er erkennt, mit einer ,unbeschriebenen Tafel' verglichen (Aristot. an. 3, 4, 430a, 1; vgl. dazu die ,tabula rasa' in der Philosophie des MA; Curtius 365). Plutarch dient die stoische Lehre von der neugeborenen Menschenseele zum Vergleich mit unbeschriebener Charta (plac. philos. 4, 11). Anderseits verlangt Plin. (ep. 7, 18, 2), daß ,mens pateat in libro velut vultus in speculo'. Im Traum bedeutet ein B. das Leben des Menschen (Artemid. 2, 45 [148f Hercher]; vgl. auch Sen. ep. 93, 11); jährlich wird aus ihm eine Seite herausgerissen (Anth. Pal. 11, 41, 2). In der Liebessprache schreibt Eros dem Liebenden ins Herz (ebd. 12, 130); die Reize eines Knaben verzeichnet er auf goldenen Täfelchen (ebd. 12, 162). ,Ins Wasser schreiben' ist Bild für Unbeständigkeit (A. Otto, Die Sprichwörter der Römer [1890] 31). Auch das Bild vom Himmel, der wie ein B. auseinandergefaltet ist, ist bekannt (vgl. PGM IV, 190f [1, 768 Pr.]; zu ἀναπτύσσειν in diesem Zusammenhang vgl. Curtius 363f). Über die Buchrolle als Attribut der Schicksalsgöttin Atropos vgl. Koep 7f. 10/2 u. *Buch IV. Die Buchrolle ist aber auch Symbol des Gesetzgebers (vgl. Rostovtzeff, Ges. 1 Taf. 12, 2 u. S. 215; dazu Plin. ep. 5, 13, 8: ,liber principis' = Reskript). Zur Buchrolle als Kaiserinsignie vgl. Birt, Buchrolle 72/4. Über metaphorische Buchtitel (zB. Saturae, Silvae, pratun usw.) u. ihre christl. Nachbildungen (zB. speculum, paradisus) vgl. P. Lehmann, Mittelalterl. Buchtitel 2: SbM 1953, 3, 27/55, ferner Gell. noct. Attic. praef. 4ff; der Titel στρώματα war wohl schon vor Clemens in Gebrauch, vgl. O. Stählin: BKV² 2. R. 7, 26f.

B. Christlich. I. Neues Testament. Verschiedene metaphorische Wendungen aus dem Bereich der Buchtechnik sind vom AT übernommen. So, wenn Paulus das Gesetz den Heiden ,ins Herz geschrieben' sein läßt (Rom. 2, 15), wenn der Himmel im Weltgericht wie eine Buchrolle aufgerollt (Apc. 6, 14) oder der Seher durch Aufessen des göttlichen Büchleins inspiriert wird (Apc. 10, 1/11). Ob in der Ehebrecherin-Perikope das Schreiben Jesu in den Sand metaphorischen Sinn hat, ist fraglich (Joh. 8, 6/8). Orientalische Bildersprache ist aber Jesu Wort, daß bis zum Weltende ,kein Jota (Jod) oder Häkchen von der Tora vergehen' solle (Mt. 5, 18; ältere Erklärung der κεραία, ,Häkchen', vgl. Orig. sel. in Ps. 11, 363; nach Strack-B. handelt es sich um Buchstabenzierate allgemein). Nach Paulus ist es der Buchstabe, der tötet, während der Geist lebendig macht (2 Cor. 3, 6). Zum Beweis seines Wohlwollens wählt er das Bild: ,Seht, mit welch großen Buchstaben ich euch eigenhändig schreibe' (Gal. 6, 11) u. 2 Cor. 3, 2f nennt er, in einem vielfach verschlungenen Bildkomplex, die Gemeinde von Korinth seinen ,Empfehlungsbrief, in unser Herz geschrieben', aber auch ,Brief Christi, von uns besorgt, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes u. nicht auf steinerne Tafeln, vielmehr auf Tafeln, die menschliche Herzen sind'.

II. Väter. a. Profane Metaphorik u. Symbolik. Das Verhältnis der Christen zur weltlichen *Bildung war nicht von vornherein positiv. Es entwickelte sich im Osten zunächst günstiger als im Westen. So finden wir auch die B.-Metaphorik im Sinne der Geringschätzung wie der Bejahung verwandt. Dem Einsiedler Antonius ersetzt das Gedächtnis die Bücher (Athan. v. Ant. 3 [PG 26, 845A]). Nichtwissen ist besser als falsches Wissen, wie eine leere Schreibtafel leichter zu beschriften ist, als wenn man erst Schrift ausstreichen muß (Joh. Chrys. com. in Mt. 75, 4 [PG 58, 691f]). Doch Hieronymus empfiehlt Lektüre (ep. 125, 11, 1 [CSEL 56, 129f]) u. Postumianus trägt die Martinsvita des Sulpicius ständig bei sich (Sulp. dial. 1, 23

[CSEL 1, 175]). Anderseits ist ein Opistograph (vgl. *Buch I), im NT Zeichen der Fülle des Geschriebenen (Apc. 5, 1ff; dazu Koep 24), für Sidonius Bild der Geschwätzigkeit (ep. 2, 9, 10 [43 Mohr]). Die Schriftzeile wird mit der Ackerfurche verglichen (Prudent. perist. 9, 52; weitere Belege bei Curtius 379), das Schreiben mit einem Griffel mit dem Pflügen (Isid. et. 6, 9, 2; vgl. 6, 14, 71). Ausonius redet sein Schreibblatt an (carm. 19, 1); die Buchstaben nennt er ,Töchter des Kadmus' (ep. 14, 74; 15, 52). Nach Claudian schreiben die Sterne den Namen des Stilicho in die himmlischen Annalen (cons. Stil. 2, 476). Tertullian spricht einmal von ,naturalibus tabulis' (cor. 6 [CSEL 70, 162]; auch dieser Bildausdruck vom ,Buch der Natur' ist also, gegen Curtius 390, vormittelalterlich).

b. Religiöse Metaphorik u. Symbolik. Auch den Vätern ist die Metapher, daß Gott ins Herz der Menschen schreibt, geläufig (vgl. zB. Optat. 7, 1 [CSEL 26, 163]; Hieron. comm. in Abac. 1 [PL 25, 1290C]). Der Christ darf andere erst lehren, wenn er die hl. Schrift dreimal auf die Tafel seines Herzens geschrieben hat (Greg. Naz. or. 2, 96 [PG 35, 500A]). Ephräm bezeichnet die Ex. 9, 9 geschilderte Beulenplage als ein Aufzeichnen der Wahrheit mit unsichtbarem Finger anstatt mit Tinte (adv. haer. 12, 1 [BKV^2 61, 50]). Der Himmel wird wie seit alters im Orient (vgl. oben Sp. 720) mit der Buchrolle verglichen: bei Welterschaffung wird er auf- (Aug. en. in ps. 93, 6 [PL 37, 1194]; Hilar. in Gen. 40f [CSEL 23, 232]), beim Weltende zugerollt (Tert. adv. Herm. 34 [CSEL 47, 163]; Orac. Sib. 3, 81f [51 G.]; weitere Belege bei Koep 42_9). Die Himmelsbuch-Metapher aus Mal. 3, 16 (vgl. *Buch IV) wird von Augustin auch auf das NT bezogen (civ. D. 18, 35), die der ,versiegelten Rolle' Apc. 5, 1ff verschiedentlich auf AT u. NT (Belege bei Koep 22). – Die Bedeutung der Buchrolle als Zeichen von Bildung u. Gelehrsamkeit (vgl. oben A II) ermöglichte für die Darstellung in der altchristl. Kunst den Typus des lehrenden Christus. Als Zeichen für Amt u. Vollmacht erscheint sie zB. auf dem Mosaik in S. Apollinare in Classe, auf dem um 677 die Privilegienübergabe des Kaisers Konstantin IV Pogonatus an Bischof Reparatus durch Überreichen der Rolle mit Aufschrift ,PRIVILEGIA' dargestellt ist (Wilpert, Mos. Tf. 112). Damit hängt zusammen die ,Traditio legis' (vgl. die Darstellung im Mausoleum der Konstantina zu Rom, Wilpert, Mos. Tf. 4f, mit der Inschrift ,DOMINUS [LE]GEM DAT'; Wilpert liest ,[PA]CEM'; zum Thema vgl. J. Kollwitz, Christus als Lehrer u. die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms: RQS 44 [1936] 45/66). Über die Buchrolle in der Hand des in den Himmel auffahrenden Christus vgl. H. Schrade, Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi: Vorträge d. Bibl. Warburg 1928/9 (1930) 66ff; Th. Michels, Christus mit der Buchrolle. Beitrag z. Ikonographie d. Himmelfahrt Christi: OChr 29 (1932) 138/46 findet den ,Christus advocatus' dargestellt. Zum Thema der ,Thronbereitung' u. zur Bedeutung der Buchrolle auf dem leeren Thron vgl. vorerst Kraus, RE 1, 432f; Th. Bogler, Parata sedes Tua ex tunc: Schildgenossen 16 (1936/7) 193/204; F. van der Meer, Maiestas Domini (C. del Vatic. 1938) 238/42; ferner die Texte Cod. Iustin. 3, 1, 14 (237 Krueger); Edess. Chron. 84 (TU 9, 1, 122 Hallier); Cyrill. Al. apol. ad Theodos.: PG 76, 471 A/B. – Auch für den Inspirationsgedanken wird in christlicher Zeit Buchmetaphorik verwendet. Christus ist ,digitus, stylus iste: dei est lex scripta per ipsum (Orient. expl. nom. dom. [CSEL 16, 249]); die an der Spitze gespaltene Schreibfeder versinnbildet das Wort Gottes als AT u. NT (Isid. et. 6, 14, 3). Vgl. zu den frühmittelalterl. Evangelienbildern W. Weisbach, Die Darstellung der Inspiration auf ma. Evangelistenbildern: RivAC 16 (1939) 101/27. – Im Zusammenhang mit der Taufliturgie hat man bisweilen den Akt der Abrenuntiatio verstanden unter dem Bilde eines schriftlich fixierten Paktes gegen den Teufel mit Christus (zahlreiche Belege bei Koep 64/8). Zur Metaphorik der himmlischen Buchführung vgl. *Buch IV. Über die Fortführung der Bildersprache im MA vgl. Curtius 380/92.

Th. Birt, Die Buchrolle in der Kunst (1907). – J. Braun, Art. Buch als Attribut (religiös): RDK 2, 1339f. – E. R. Curtius, Schrift- u. Buchmetaphorik in der Weltliteratur: Dt. Vierteljahresschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 20 (1942) 359/411 (im Text allein zitiert); Europäische Literatur u. lateinisches Mittelalter (Bern 1948) Reg. s. v. – L. Koep, Das himmlische Buch in Antike u. Christentum = Theophaneia 8 (1952). – G. Radbruch, Art. Buch als Attribut (profan): RDK 2, 1341/3.

L. Koep (A. Hermann).

Buch IV (himmlisch).

Die Vorstellung, daß die Gottheit sich in ihrer Beziehung zu Welt u. Mensch einer himmlischen Buchführung bedient, ist wohl allen orientalischen u. antiken Religionen bekannt. Insbesondere hat man solche himmlischen Bücher mit Weltschöpfung, Weltregierung u. Weltgericht in Verbindung gebracht (über im Himmel entstandene, aber für Menschengebrauch geschriebene Schriften vgl. oben Sp. 690 u. 696). Es lassen sich drei Typen nachweisen, von denen das ‚Schicksalbuch' u. die ‚Bücher der Werke' allen Religionen gemeinsam sind, während sich das ‚Buch des Lebens' im Sinne einer himmlischen Bürgerliste als biblisch-christl. Metapher erweist.

A. Nichtchristlich. I. Orientalisch. Im alten Zweistromland war der Glaube geläufig, das Weltschicksal sei bei der Schöpfung auf den ‚Schicksalstafeln' (ṭup šimâti) niedergeschrieben worden (vgl. Babyl. Schöpfungslegende: Keilinschriftl. Bibliothek 6, 1, 6f. 8f. 14f. 18f. 28f; Mythen vom Sturmvogel Zû: ebd. 46/51). Spätere Texte legen die Macht über das Schicksal ganz in die Hände von Marduk, in dessen Auftrag Nebo das Schicksal, insbesondere das Leben des Menschen niederschreibt (vgl. Koep 4f; E. Schrader, Die Keilinschriften u. das AT[3] [1903] 400/7; zu Nebo als Schreibergott vgl. M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens 1 [1912] 117/23. 238f; A. Jeremias, Art. Nebo: Roscher, Lex. 3, 1, 55/7; F. Jeremias: Chantepie, Lehrb. 1, 564f). Dieser Glaube fand alljährlich eine rituelle Darstellung im Verlauf des babylon. Neujahrsfestes (vgl. H. Zimmern, Das babylon. Neujahrsfest: AO 25, 3 [1926]; F. Jeremias aO. 1, 105; B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 125f). Auch glaubte man, über die Taten der Menschen werde eine ‚Tafel der Gnade' u. eine ‚Tafel der Sünde' geführt (vgl. Meißner aO.; Schrader a. O. 402_4). — Im alten Ägypten ist der Glaube, daß der Schreibergott Thot (entspricht dem babylon. Nebo; zu jenem H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten: MittVGes 45 [1941] 49f) die Werke der Menschen registriert, auf das Gericht über die Seele bezogen (vgl. Erman, Religion [1934] 226 u. Abb. 87; H. Kees, Ägypten: Religionsgesch. Lesebuch 10[2] [1928] 16). Auch hier ist eine schriftl. Aufzeichnung des Schicksals bekannt (Koep 5f; Kees, Ägypten aO. 17). — Dem kaufmännischen Leben entnommen sind die Anschauungen von einer Buchführung der menschlichen Taten, die wir im altpersischen Glauben finden (Belege bei A. v. Gall, Βασιλεια του θεου [1926] 88f. 90f. 98; dazu J. Scheftelowitz, Die altpers. Religion u. das Judentum [1920] 188/91; A. Christensen, Die Iranier: KultGeschAO 3, 1 [1933] 226). – Schließlich vgl. man noch ähnliche Vorstellungen im Islam (Koran, Sure 85, 22 für das ‚Schicksalbuch'; 17, 14f u. ö. für das ‚Schuldbuch'). Zum Ganzen Koep 3/6. 14f.

II. Jüdisch. Ein ‚Schicksalbuch' wird im biblisch-jüd. Schrifttum nur sehr eingeschränkt erwähnt als Sinnbild des göttlichen Vorherwissens (Ps. 139, 16; vgl. die ‚himmlischen Tafeln' äg. Hen. 93, 1f u. ö.; Koep 25/7), meist in dem Sinn, daß Gottes Vorherwissen sich in dem im voraus schriftlich fixierten Gerichtsurteil offenbart (auch Job 13, 26 läßt sich so deuten, vgl. G. Hölscher: HdbAT 1, 17 [1937] 32). Die Verknüpfung mit dem jüd. Neujahrsfest dürfte von Babylonien übernommen sein (vgl. P. Fiebig, Traktat Rosch haschana [1914] 31/77, bes. 42. 45; Bousset, Rel. 371f). – Im ‚Buch der Werke' sind alle Taten aller Menschen, gute wie böse, aufgeschrieben, sogar reine Gedankensünden, im Interesse einer Verwendung im göttlichen Gericht; dort werden die Bücher aufgeschlagen u. verlesen, wobei die guten Werke zur Verteidigung, die bösen zur Anklage dienen. In der Todesstunde muß der Mensch die Aufzeichnungen unterschriftlich anerkennen (zahlreiche Belege, namentlich aus den jüd. Apokryphen, bei Koep 27/30; Strack-B. 2, 170/3; auch die Texte, die vom Auslöschen der Sünden reden, vgl. zB. Ps. 51, 3. 11, gehören hierher). Als Schreiber fungieren meist Engel, bisweilen Henoch, auch Elias (Koep 48_3). Bei Jer. 17, 1 findet solcher Glaube eine Sublimierung: die Sünden sind auf des Herzens Tafel verzeichnet. – Darüber hinaus kennt das Judentum eine dritte Art himmlischer Buchführung: die von Gott geführte Namenliste seiner Auserwählten (vgl. schon Ex. 32, 32f, dort noch durchaus auf die reale Volksgemeinschaft Israels bezogen; bei Ps. 87, 6; Is. 4, 3; Ez. 13, 9 eschatologisch verstanden; Ps. 69, 29 dient das Motiv der Ausstreichung als Bestrafung der Frevler). Im Gericht werden nur die Aufgeschriebenen gerettet (Dan. 12, 1), während die Verurteilten in einem anderen Buch verzeichnet

sind (Jub. 30, 22). Zugrunde liegen einer solchen himmlischen Liste die Gegebenheiten der profanen Bürgerliste, namentlich in der spezifisch jüd. Form der Genealogien (vgl. Gen. 5, 1; Jer. 22, 30). – Bei Philo schließlich finden wir alle drei Vorstellungen vom himmlischen Buch in philosophische Spekulation verflüchtigt (vgl. leg. alleg. 1, 19; de Abrah. 11; gig. 61). Zahlreiche Belege zum Ganzen bei Koep 18/39.

III. Griechisch-römisch. Die Vorstellung einer himmlischen Buchführung ist der klassischen Antike nicht unbekannt, wenn auch die jüngeren Zeugnisse wohl durch Orphik u. Pythagoräer vom Orient beeinflußt sind. Die Wendung Pindars vom ‚Vorschreiben' des Schicksals (nem. 6, 5f) ist vielleicht nur bildhaft verstanden. Eindeutig von schreibenden Parzen redet eine Grabinschrift aus Athen (CIG 3, 2, 1337 [153 Kaibel]). Möglicherweise ist auch Verg. Aen. 1, 22 ‚sic volvere parcas' vom ‚Schicksalbuch' zu verstehen (vgl. Servius zSt.). Deutlicher spricht Ovid vom ‚tabularium', in dem das Schicksal aufgezeichnet sei (met. 15, 809/15). Vor allem ist es Atropos, der die Schicksalsrolle anvertraut ist (vgl. etwa Martial. 10, 44, 5f; ferner ihre Darstellung auf spätantiken Sarkophagen mit Szenen aus der Mythologie, in denen die Parzen erscheinen; dazu Koep 10/3). Nach Lucian. catapl. 5 hat Klotho ein Buch in der Hand zur Überprüfung der Toten am Hadeseingang. Allgemeiner wird das ‚Schicksalbuch' bezogen auf das Fatum (etwa Mart. Cap. 1, 89), auf Fortuna (Plin. n. h. 2, 7, 22), auf den Weltschöpfer Phanes (Nonn. Dion. 12, 29/45 u. ö.). Tertullian redet von ‚Fata scribunda', die zu den Geburtstagsgöttinnen gehören (an. 39, 2; dazu Otto, Art. Fatum: PW 6, 2, 2049; irrig Th. Michels, Recensita nativitate: JbLw 11 [1931] 139/44). Schließlich werden die Weissagungsbücher etwa der Sibylle ‚libri fatales' genannt (vgl. Liv. 5, 14, 4). – Auch der Glaube an die Aufzeichnung der Werke, namentlich der bösen Taten, ist bekannt. Schreiber sind Hades (Aesch. Eumen. 273/5; vielleicht aber nur dichterische Redeweise wie schon bei Pind. ol. 10, 1/3 ‚Tafel des Herzens'), Dike (Hesych. lex. s. v. σκυτάλαι), Nemesis (Callim. in Cer. 6, 56), Pluto u. Proserpina (Babrius myth. 75, 18f), vor allem Zeus selbst (Eurip. Melan.-Frgm. 508 Nauck; Aesop. fab. 152; Lucian. merc. cond. 12, 667) sowie die Sterne (Plaut. rud. prol. 13/15; die v. 21 erwähnte Aufzeichnung der Guten ‚in aliis tabulis' ist nach F. Marx zSt. unechte Zutat). Zum Ganzen vgl. Ruhl 101/5; Koep 6/13. 15/7. – Für die bibl. Vorstellung einer himmlischen Bürgerliste ergibt sich keine adäquate Parallele. Aber römische Dichter haben gern die Aufnahme neuer Götter in den ‚senatus deorum' durch Einschreibung in die himmlische Senatsliste geschildert (vgl. etwa Cic. nat. deor. 3, 15, 39; Plin. n. h. 2, 7, 19; dazu Tert. idol. 9 [CSEL 20, 38]; weitere Texte bei Koep 117/20). Von hier aus ergab sich für die christl. Schriftsteller eine Differenzierungsmöglichkeit des bibl. ‚Lebensbuches' (vgl. B II).

B. Christlich. I. Neues Testament. Das NT übernimmt die atl. Vorstellungen von einer himmlischen Buchführung. Jud. 4 kann im Sinne eines ‚Schicksalbuches' verstanden werden (vgl. so schon Clem. Al. in Jud. 4 [3, 207, 3 St.]). Sehr wahrscheinlich ist auch das geheimnisvolle ‚Buch mit sieben Siegeln' (Apc. 5, 1ff) so zu deuten (dazu mit Belegen aus altchristl. u. modernen Exegeten Koep 21/5). – Das ‚Buch der Werke' wird Apc. 20, 12 als Unterlage für das Gottesgericht erwähnt. Auch das Col. 2, 13f genannte χειρόγραφον gehört als ‚Schuldschein der Sünde' hierher (dazu Koep 55ff). – Apc. 20, 12 ist auch vom ‚Buch des Lebens' die Rede, das die Namen der im Gericht geretteten Himmelsbürger enthält u. bereits vor Anbeginn der Welt geschrieben erscheint (vgl. ebd. 20, 15; 21, 27; ferner 3, 5; 13, 8; 17, 8; Lc. 10, 20; Phil. 4, 3; Hebr. 12, 22f).

II. Väter. Selten verwenden die Väter das Bild einer himmlischen ‚Schicksalsschrift' (vgl. etwa Herm. vis. 1, 2, 2 u. 1, 4, 2; weiteres Koep 40/2). Ausdrücklich zurückgewiesen wird eine solche Vorstellung im Sinne eines heidnischen Fatalismus etwa bei PsEus. (s. 22, 4 [PG 86, 1, 456f]; vgl. Eznik, Wider die Irrlehren 2, 15 [BKV² 57, 108f]). Dagegen scheint Orig. geneigt, beim Versuch, astrologischen Anschauungen der Neuplatoniker gerecht zu werden, die Sterne als eine für Gott u. Engel lesbare Himmelsschrift zu betrachten, die das zukünftige Geschehen enthalte (in Gen. comm. 3, 9/13 [8, 30/41 L.]; zum Beweis dient Is. 34, 4, wo rein metaphorisch der Himmel mit einer Buchrolle verglichen ist; weitere Texte hierfür bei Koep 42_9; zur ‚Sternenschrift' ebd. 43/5). – Demgegenüber erscheint ziemlich häufig die Vorstellung einer Buchführung der menschlichen Taten, böser wie guter, fast immer auf das

göttliche Gericht bezogen. Als Schreiber fungieren neben Gott meist Engel (Belege bei Koep 46/54). Entsprechend der profanen Gerichtspraxis, die der Anklageschrift auch beweisende Dokumente beizufügen pflegte, haben die Väter das oben (B I) genannte χειρόγραφον des hl. Paulus als ‚Schuldschein der Sünde' auf das ‚B. der Werke' bezogen im Sinne einer Vertragsurkunde, die erstmals u. für alle Adam beim Sündenfall unterschrieb; vgl. zB. Hier. ep. 69, 7, 6 (CSEL 54, 693) u. die ausführliche Darstellung des Zusammenhangs in einer Taufkatechese des Joh. Chrys. (3, 9 bei A. Papadopulos-Kerameus, Varia graeca sacra [Petersb. 1909] 181). In der Taufe wird dieser Schuldschein getilgt (zB. Tert. pud. 19 [CSEL 20, 264]), nach einigen Vätern durch Christi Blut gelöscht (vgl. zB. Orig. comm. in Joh. 6, 55, 285 [GCS Or. 4, 164]). Durch neue Sünde kann freilich die Urkunde erneuert werden (vgl. Ambr. de Jac. 1, 5, 19 [CSEL 32, 2, 17]). So ist es verständlich, daß auch das ‚B. der Werke' selbst gern im Zusammenhang mit der Taufe, näherhin mit der Abschwörungszeremonie, erwähnt wird, die ja als Vertragsbruch mit dem Teufel u. als Vertragsabschluß mit Christus verstanden wurde (vgl. etwa die im übrigen erdichtete Pass. Genes. 2: 312 Ruin. [1859]; Cyrill. cat. 15, 23 [2, 186/8 R.]; im Zerrbild einer Satansweihe in der V. Basilii: PG 29, CCCVIII; weiteres Koep 54/68). – Besonders gern haben die Väter das biblische Bild einer himmlischen Bürgerliste verwendet (zB. Clem. Al. protr. 10, 108, 4; Tert. cor. 13 [CSEL 70, 181]); sie haben es am Vorbild der profanen Bürgerlisten weiterentwickelt (auch der Lc. 2, 1ff erwähnte Reichszensus ist immer wieder Anlaß, von der himmlischen Einschreibung zu reden; Koep 70). Aus dieser Entsprechung ergeben sich für die Eintragung in das ‚Lebensbuch' drei Möglichkeiten: a) Man hat einen Geburtsanspruch auf das Bürgerrecht im Gottesreich durch die Taufe (vgl. Hebr. 12, 22f, wo die Rede ist von der ‚Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben ist'; Tert. bapt. 17 [CSEL 20, 215]: die Taufe ist ‚Dei census'). b) Man verdient sich das himmlische Bürgerrecht durch Leistung (vgl. zB. Clem. Rom. ad Cor. 1, 45, 8). c) Man erhält das himmlische Bürgerrecht durch Gnadenakt (das ‚Buch des Lebens' enthält die Namen der Auserwählten, vgl. etwa Apc. Petri 16f [Hennecke 327]); es ist Symbol für Gottes allwissende Kenntnis, vgl. Orig. sel. in ps. 68 (12, 414f Lommatzsch); es dient schließlich als ‚liber praedestinationis' im Streit um die Gnadenlehre zum Beweis für die Prädestination (vgl. Aug. en. in ps. 68 s. 2, 13 [PL 36, 862f]; besonders civ. D. 20, 15 [CSEL 40, 2, 464]). Zum Ganzen vgl. Koep 72/80 (‚Buch des Lebens' als Lohnmotiv), 81/5 (als Gnadensymbol), 86/9 (als Symbol der Taufgnade). – Neben der profanen Bürgerliste hat auch die Senatsliste, album senatorium, die Väter zur Ausgestaltung der ‚Lebensbuch'-Metapher angeregt (vgl. die Formel ‚patres conscripti'; dazu Brassloff, Art. Conscripti: PW 4, 1, 891/6). Das ‚Lebensbuch' wurde verstanden als himmlische Senatsliste, in die die Heiligen, Apostel, Märtyrer eingetragen sind (vgl. Ennod. ep. 2, 10 [CSEL 6, 50]: ‚albo curiae caelestis adscripsit'; Paulin. ep. 13, 5 [CSEL 28, 96]: ‚in libro albo hoc est libro vitae perennis adscriberet'). Auch die öfters vorkommende Formel auf christl. Grabinschriften ‚cuius nomen deus scit' (vgl. F. Cabrol: DACL 3, 2, 3184/6) hängt eng mit der Vorstellung des ‚Lebensbuches' zusammen. Hierzu Koep 117/27.

III. Liturgie. Wo in der Liturgie eine Namenliste benötigt wird, lag es nahe, sie in Verbindung mit dem ‚Lebensbuch' zu setzen. Das ist der Fall a) im Zusammenhang mit der Taufe u. b) beim Memento der Eucharistiefeier. – a) Für die Zeremonien der Taufe haben u. a. auch die Feierlichkeiten der Rekrutenaushebung zum Vorbild gedient (*Taufe; Dölger, ACh 2 [1930] 268/80; 4 [1934] 144; Koep 94/7). Dabei entsprach die Eintragung des Soldaten in die Stammrolle der des Täuflings in die Taufliste (vgl. Koep 90/3). Dieser liturgische Akt veranlaßte leicht die Erwähnung des himmlischen Buches (vgl. etwa Greg. Nyss. bapt.: PG 46, 417: ‚Gebt mir eure Namen an, damit ich sie in die sichtbaren Bücher eintrage u. mit schwarzer Tinte aufschreibe; Gott aber möge sie einzeichnen auf den unvergänglichen Tafeln...'; weitere Texte bei Koep 97/100; vgl. auch O. Casel: JbLw 5 [1935] 15). – b) In der Meßliturgie erforderte es der alte Brauch der Diptychenverlesung, die Namen schriftlich festzuhalten, was wiederum Anlaß gab, auf das ‚Buch des Lebens' zu verweisen u. um die Eintragung zu bitten (vgl. Const. Apost. 8, 9, 3 [1, 484f Funk]; weiteres Koep 100/9). Voraussetzung für die Eintragung in die Diptychen war gewöhnlich die Leistung einer Oblation (vielleicht gehört hierher auch die Wendung ‚oblatio ad-

scripta' im röm. Meßkanon; dazu Koep 108_3). Auch betonte man den Zusammenhang zwischen der Exkommunikationsweise durch Streichung aus den Diptychen u. der entsprechenden Tilgung aus dem Buche Gottes (dazu Koep 109/13). Aug. hebt freilich auch den Unterschied hervor: die Tilgung aus den Diptychen schade nicht, ‚si de libro vivorum non ... delet iniqua conscientia' (ep. 78, 4 [CSEL 34, 2, 337]). Die Erwähnung des ‚Lebensbuches' in Fluchformeln hat sich bis ins MA erhalten (vgl. F. Boye, Über die Poenformeln im MA: ArchUrkForsch 6 [1913] 77/148). Der alte Diptychenbrauch lebte im MA fort in den sog. Gebetsverbrüderungsbüchern der Kloster- u. Kollegiatskirchen. Die Beziehung derselben zum ‚Buch des Lebens' blieben so eng, daß sie schließlich ebenfalls ‚libri vitae' genannt wurden. Zum Ganzen vgl. Koep 113/6.

F. Cabrol, Art. Diptyques (Liturgie): DACL 4, 1 (1920) 1045/94. – R. H. Connolly, The book of life: JThS 13 (1912) 580/94. – H. Gunkel, Der Schreiberengel Nabu im AT: ARW 1 (1898) 294/300. – F. Harder, Sündenregister: Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 37 (1927) 112/7. – L. Koep, Das himml. Buch in Antike u. Christentum = Theophaneia 8 (1952). – F. Messerschmidt, Die schreibenden Gottheiten in der etrusk. Religion: ARW 29 (1931) 60/9; Himmelsbuch u. Sternenschrift: RQS 39 (1931) 63/9. – L. Ruhl, De mortuorum iudicio = RVV 2, 2 (1903). – G. Schrenk, Art. Βίβλος, βιβλίον: ThWbNT 1 (1933) 613/20. – Strack-B. 2, 169/76.

L. Koep.

Buche. A. Nichtchristlich. Wir nennen drei Baumarten B.: a) die zur Familie Fagaceae gehörige Rotbuche (Fagus silvatica L.), griech. ὀξύη, latein. fagus (beschrieben von Theophr. h. pl. 3, 10, 1); b) die zur Familie Betulaceae, Unterfamilie Coryleae, gehörende Weißbuche, griech. ζυγία, lat. carpinus (Carpinus betulus L.); c) die Hopfenbuche (Carpinus ostrya L.), griech. ὀστρύη (beschrieben Theophr. h. pl. 3, 10, 3; Plin. n. h. 13, 117). Zu beachten ist, daß φηγός nicht die B. ist, sondern eine Eichenart; bei φηγός – fagus liegt also ein Fall von Bedeutungswandel vor, der gerade bei Baumarten nicht selten ist (vgl. A. Hort, Reg. seiner Theophrast-Ausgabe 2^2 [Lond. 1949] 482; Schmidt 972). Die Hopfenbuche muß nach Plin. n. h. 13, 117 wohl im alten Italien unbekannt gewesen sein. Keine der drei Arten gehörte zum charakteristischen Baumbestand Palästinas, weshalb man sie in der Bibel vergeblich sucht. Die Bezeichnung ‚fagus' leiteten die Etymologen vom griech. φαγεῖν ab (Serv. in Verg. ecl. 1, 1). – Das Holz der Rotbuche benutzten die Griechen gern für Gegenstände, die dem Wasser u. Wetter ausgesetzt waren (Theophr. h. pl. 5, 4, 4; 5, 7, 6); die in Italien wachsende Rotbuche war, weil leicht faulend, hierfür offenbar nicht geeignet (Vitr. 2, 9, 9; 7, 1, 2). In beiden Ländern wurden aus der Rotbuche vorzugsweise Betten, Stühle, Tische, Kästen u. Saiteninstrumente hergestellt (Belege bei Schmidt 973). Einen Becher aus Buchenholz erwähnt Ovid. met. 8, 669. Daß Liebende in die glatte Rinde der Rotbuche gern ihre Namen schnitzten, zeigt Ovid. ep. 5, 21. Die besonders süßen Bucheckern von Fagus silv. sollen der Bevölkerung von Chios bei einer Belagerung das Durchhalten ermöglicht haben (Plin. n. h. 16, 16). Nach Veranius de verbis pontificalibus (Macrob. 3, 20, 2) gehörte die Rotbuche zu den arbores infelices, die man für gewisse kultische Zwecke nicht heranziehen durfte (vgl. G. Rohde, Die Pontifikalsatzungen der röm. Pontifices = RVV 25 [1936] 167f). Paul.-Fest. (77L.) kennzeichnet das Fagutal auf dem Esquilinus in Übereinstimmung mit Varro l. l. 5, 152 so: sacellum Iovis, in quo fuit fagus arbor, quae Iovis sacra habebatur. Apul. flor. 1 p. 4 nennt als Bäume, die ihm als Kultstätten Halt gebieten, die quercus cornibus onerata ... fagus pellibus coronata.

B. Christlich. Isid. et. 17, 7, 28 sagt im Sinne der herkömmlichen Etymologie: fagus et esculus (Eichenart) arbores glandiferae ideo vocatae creduntur, quod earum fructibus olim homines vixerunt .. nam .. φαγεῖν .. Graece comedere dicitur (übernommen von Raban. Maur. univ. 19, 6 [PL 111, 515 C/D]). Die Vita s. Juliani (3, 18 [ASS Jan. 2, 765a]) aus dem 10. Jh. berichtet: Julianus Cenomannicum (Le Mans) penetrans solum veteres quercus annosasque fagos, i. e. vetustae gentilitatis sterilia vanaque figmenta evertere nisus. Nach den späteren Zuständen wäre zu erwarten, daß die B. schon im vorchristl. Altertum als gegen Blitzeinschlag sicherer Baum eine Rolle spielt (vgl. Marzell 1692f), aber Zeugnisse dafür wurden bisher nicht festgestellt.

H. Marzell, Art. B.: Bächtold-St. 1, 1692/4. – M. C. P. Schmidt, Art. B.: PW 3, 971/3.

Th. Klauser (H. Gossen†).

Buchmalerei.

Bei den malerischen oder zeichnerischen Beigaben zum Schriftsatz eines Buches unterscheidet man 1) die vom Text unabhängige, ausschließlich dekorativen Zwecken dienende ‚Buchornamentik' (Initialen, Zierleisten usw.); 2) die figurale Textillustration. Die letztere kann sein a) eine notwendige, von vorneherein beabsichtigte Ergänzung des Textes, ‚Illustration' im engeren Sinn; b) eine nur auf ästhetische oder protreptische Wirkung berechnete, freie künstlerische Zutat zum Text, ‚Miniatur' im engeren Sinn (von minium, Mennig, der am häufigsten gebrauchten Malerfarbe). – Über die Entwicklung der B. im Altertum u. im frühen MA unterrichten: 1) die noch erhaltenen Originaldenkmäler (ältestes der Pariser Pap. aus dem 2. Jh. nC., s. unten Sp. 734; alle übrigen erst aus der Spätantike vom 4. Jh. an; Zahl gering; Herkunft u. Entstehungszeit zumeist nicht gesichert); 2) eine Anzahl späterer, besonders mittelbyzantinischer u. karolingischer Kopien oder Nachschöpfungen hellenist.-römischer bzw. frühchristlicher Vorlagen; 3) die Beobachtung der Entwicklung der gleichzeitigen Großmalerei u. sonstigen künstlerischen Techniken (Reliefplastik, Elfenbeinschnitzerei, Emailtechnik usw.), die mit der B. vielfach ikonographische u. formale Motive austauschen; 4) die sehr spärlichen u. wenig genauen Schriftstellernachrichten (zuletzt gesammelt von Gąsiorowski 11/16); 5) Schlüsse u. Erwägungen auf Grund der jeweiligen Verhältnisse des Buchwesens sowie der allgemeinen kulturellen u. materiellen Zustände u. Veränderungen innerhalb der in Frage kommenden Zeiträume. Zur folgenden Darstellung sei ein für allemal auf Böckler, Min., u. auf Gerstinger, Buchmalerei, verwiesen.

A. B. in der Buchrolle. I. Nichtchristlich. Die figurale Textillustration ist so alt wie das Buch selbst. Schon im alten Ägypten war sie hoch entwickelt. Bei der Eigenart der ägypt. Schrift als einer Bilderschrift enthält der ‚Text' zunächst selbst schon wesentliche Bildelemente. Im dramat. Ramesseum-Pap. (MR) erscheinen dann unter dem Text die Bilder der Götter gemäß dem Szenenwechsel dargestellt (K. Sethe, Dramatische Texte zu altägypt. Mysterienspielen [1928] 89. 92). Im NR erhält jedes Kapitel des Totenbuchs (ed. Naville) eine entsprechende Vignette (vgl. Pieper 40ff). In anspruchsloserer Form war die B. auch dem ältesten Buchwesen der Griechen u. Römer, insbesondere den Lehr- u. wissenschaftlichen Büchern, nicht fremd. Doch wurde sie erst im Zuge der abschließenden Organisation des antiken Buchwesens im hellenistischen Ägypten, besonders in Alexandrien, zur letzten technischen u. künstlerischen Blüte gebracht. Hier findet man zunächst die eigentliche Textillustration der Lehr- u. Lernschriften, zB. Pflanzen- u. Tierbilder in botanischen u. zoologischen, Abbildungen von Operationen in medizinischen Werken usw. Byzantinische u. abendländisch-mittelalterliche Kopien solcher Bilder sind im Laurent. gr. 64, 7 u. im Vindob. lat. 93 u. seinen Verwandten erhalten (zum ersteren: H. Schöne, Apollonios v. Kitium [1896]; Gąsiorowski 153 nr. 26; zum letzteren: Swarzenski; JbInst 17 [1902] 45/53; Hermann 8/38; Gąsiorowski 70/4 nr. 13). Bei den astronomischen Bildern konnte Bethe 43 an Hand des Sternbildes des Schützen, der bis ins MA in der Form eines seit etwa 500 vC. verschwindenden Silens erscheint, das Alter eines solchen Lehrbildes nachweisen (vgl. auch K. Schefold, Orient, Antike u. Rom in der archäolog. Forschung seit 1939 [1943] 215). Neben die Textillustration tritt im hellenist. Ägypten die ‚Miniatur', zunächst vielleicht im didaktischen Epos (Byvanck, Buchm. 610/3; Neuß, Kopie 113/40; Gąsiorowski 78/98 nr. 14/8). In den übrigen literarischen Gattungen, besonders im Heldenepos u. als Szenenbild in den dramatischen Texten, scheint die Miniatur erst in zweiter Linie Boden gefaßt zu haben (Jachmann, Gesch. 53f u. Praef. zu Codices e Vatic. selecti 18 [Rom 1929] 14f; Gąsiorowski 101/10 nr. 18/20; Byvanck, Vorbild 115/35 u. MedNedInstR NR. 4 [1934] 51f; K. Weitzmann, A Tabula Odysseaca: AmJArch 45 [1941] 166/81). – Die wenigen erhaltenen Bruchstücke solcher illustrierten Rollenbücher stellen zusammen Strzygowski: SbW 51 (1906) 169/79 u. A. Hartmann: Festschrift f. Leidinger (1930) 108_1. Das umfangreichste Fragment ist der Pariser Papyrus BN suppl. gr. 1294, aus einer griechischen Roman-Hs. des 2. Jh. nC. stammend (Gąsiorowski 17 nr. 5 u. Abb. 2). Nach dem durchweg sehr bescheidenen künstlerischen Charakter dieser

Bilder zu urteilen, scheinen in der Regel nur volkstümliche Textausgaben, Kinderbücher u. dgl. mit solchen Miniaturen geschmückt worden zu sein, während sich das eigentliche ‚schöne Buch' der Antike nicht aus technischen, sondern ästhetischen Gründen (Unterbrechung des fortlaufenden Rhythmus der Schrift u. Durchbrechung des Flächencharakters der Schriftfolie durch die eingestreuten ‚illusionistischen' Bilder) gegenüber einer weitergehenden Aufnahme von Textillustrationen ablehnend verhielt. Nur am Anfang der Rolle scheint bereits in frühhellenistischer Zeit eine solche Bildbeigabe üblich, in römischer geradezu obligat geworden zu sein: das *Verfasserbild, das als Brust-, Stand- oder Sitzbildnis, den Autor mit dem Buch oder beim Schreibakt im Augenblick der *Inspiration durch die Muse vergegenwärtigt (Gąsiorowski 182f nr. 33/6; Friend 5, 132f. 145f; 7, 7). Auf solche hellenistisch-röm. Autorenporträts gehen sicher noch viele der zahlreichen Verfasserbilder spätantiker u. mittelalterl. Hss. zurück, zB. das des Arat im Cod. Madrid BN A 16, des vatikanischen Terenz (Farbenfaksimile bei Jones-Morey), des Vergil im Romanus, des Dioskurides oder richtig Krateuas im Vindob. med. gr. 1 (s. u. Sp. 743f), einzelne Autorenbilder des Vindob. lat. 93 u. seiner Sippe (Swarzenski: JbInst 17 [1902] 49/52; Gąsiorowski 73f nr. 13). Sie waren wohl auch die Quelle für Varros großes Porträtwerk ‚Imagines', wo auf einem Rollenbuchblatt je 7 solcher Porträts zu einer Gruppe vereinigt waren. Solche Gruppenporträts sind auch in mittelalterl. Hss. zu finden, zB. im Wiener Dioskurides (s. u. Sp. 743f), im Vindob. lat. 93, im Guelferbitanus 2403; diese gehen sicher größtenteils auf antike Vorbilder zurück (Gąsiorowski 185f nr. 33f). – Varros Porträtwerk gehörte zu einem anscheinend ziemlich verbreiteten Typus des antiken illustrierten Buches: zum reinen Bilderbuch ohne oder nur mit kurzem erläuternden Text (‚Legende'). Hier dürften die Bilder noch am ehesten einen überdurchschnittlich künstlerischen Charakter aufgewiesen haben, da bei diesem Buchtypus die ästhetisch anstößige unmittelbare Vereinigung von Bild u. Text wegfiel. Die angewandte Illustrationsform war die fortlaufende, ‚kontinuierliche', filmstreifenartige Verbildlichung der Vorgänge in einer Reihe aneinanderschließender Einzelszenen vor einem zusammenhängenden, gemeinschaftlichen Hintergrund. Eine ungefähre Vorstellung vermitteln die Reliefs der römischen Triumphalsaulen, etwa der Trajanssäule (K. Lehmann-Hartleben, Die Trajanssaule [1928] u. der vatikanische Josuarotulus; s. weiter unten). Einzelne Bilder der epischen Kodex-Illustration gehen vielleicht noch auf solche Rollenbilderbücher zurück.

II. Christlich. Die Papyrusrolle war auch der Träger der ältesten christlichen B., die schon sehr früh u., wie der überaus große Bilderreichtum der frühchristl. Buchillustration lehrt, sehr intensiv eingesetzt haben muß (Neuß, Bibelill. 53; s. oben Sp. 320). Daß man auf christl. Seite zuvörderst die historischen Bücher des AT verbildlicht hat, lag, wie es scheint, daran, daß der erzählende, vielfach kriegerische Inhalt dieser Bücher stärker interessierte u. bequeme Anknüpfungspunkte an die profane Epenillustration bot. Die ersten Anfänge wurden vielleicht dadurch erleichtert, daß es schon eine entwickelte jüd. B. gab (s. oben Sp. 290f. 295); denn die ikonographischen Analogien zwischen den Malereien der Synagoge von Dura-Europos vJ. 244/5 mit den Mosaiken von S. Maria Maggiore in Rom können kaum anders als durch die Annahme einer solchen erklärt werden (s. oben Sp. 298f; Gerke: RQS 42 [1934] 23; Byvanck, Dat. 242). Daß es in der frühchristlichen B. neben der bescheidenen Illustration des Papyrusstils, den Autorenbildern usw. auch die textlose Bilderrolle gegeben hat, dafür spricht doch wohl die vatikanische Josuarolle des 10. Jh.; denn die herkömmliche Annahme, daß diese Rolle, wenn nicht eine Kopie, so doch eine Nachschöpfung nach einer frühchristl. Vorlage sei, die ihrerseits wieder auf ein noch älteres Vorbild zurückgehe (Wulff 40; Lietzmann: Festgabe Degering [1926] 181ff), ist auch durch die Argumentationen Grünwalds, Kömstedts, Weitzmanns u. Buchthals noch nicht entkräftet worden. Für die Existenz der textlosen Bilderrolle im frühchristl. Bereich spricht ferner der Umstand, daß in den späteren christl. Bilderkodizes, vor allem denen des AT, aber auch solchen des NT, einzelne Bilderfolgen zu finden sind, die nach dem Illustrationsprinzip von Rollen geschaffen zu sein scheinen (atl. Beispiele in der Wiener Genesis u. in der Cottonbibel; ntl. im Pariser Gregor, im Gothaer Cod. aureus, in georgischen Mss.; vgl. etwa Boeckler, Min. Taf. 22 u. 33; Baumstark: OrChr 13 [1915] 140/7; 14 [1916] 152/61). — Allem Anschein nach standen die

frühesten Erzeugnisse christl. Illustrationskunst der gleichzeitigen profanen nicht nur in Komposition u. Stil, sondern auch in Auffassung u. Zielsetzung denkbar nahe: es waren ausgesprochene Bilderbücher mit rein erzählenden Illustrationen u. ohne Spur von Symbolik, ohne typologische oder sonstige gedankliche Tendenzen. Für die weitere Entwicklung der christl. Kunst waren diese bilderreichen Miniaturenzyklen von besonderer Bedeutung. Durch sie ist die Ikonographie einer großen Anzahl von Darstellungen für immer festgelegt worden; aus ihrem reichen Born hat auch die christl. Monumentalmalerei geschöpft, wie wir an den Fresken u. Mosaiken der röm. Basiliken nachweisen können (Gerstinger, Gen. passim). Rollenbücher sind in Süditalien bis ins 12. Jh. hinein zur Aufzeichnung des Exultet in liturgischem Gebrauch geblieben. Ihre Rückseite, die beim Absingen vor den Augen der Gläubigen abrollte, war mit Bildern versehen (M. Avery, The Exultet Rolls of South Italy [1936]; Th. Klauser: Corolla L. Curtius [1937] 168/76).

B. B. im Kodex. Einen mächtigen Auftrieb erfuhr die B. höheren Stils, sowohl die figürliche wie insbesondere die im Rollenbuch nur keimhaft auftretende Buchornamentik (Titelzeilen mit Strichverzierungen, Koronis d. h. Schlußmarkierung größerer Textabschnitte), als in der späteren Kaiserzeit der Pergamentkodex über die Papyrusrolle siegte; denn das Pergamentbuch bot von vorneherein nach Material u. Form weit größeren Anreiz u. weit mehr Möglichkeiten zu künstlerischer Ausstattung als diese. Zur gleichen Zeit vollzog sich im Zusammenhang mit den politischen, kulturellen, religiösen, sozialen u. völkischen Umschichtungen eine Wandlung des menschlichen Geistes: es trat einerseits eine fortschreitende Zersetzung, Vulgarisierung u. Barbarisierung des antiken Stilgefühls u. Geschmacks ein; anderseits äußerte sich ein übertriebenes u. massives Luxusbedürfnis in snobistischer Bibliophilie, die wahllos unerhört prunkvoll ausgestattete Bücher sammelte. Diese letzteren sind aus feinstem, gelegentlich purpurn gefärbtem oder vergoldetem Pergament hergestellt, mit Gold- oder Silbertinte geschrieben u. entsprechend kostbar eingebunden; sie sind auch, wie aus den noch erhaltenen Exemplaren zu ersehen ist, vielfach mit reichem u. mehr als früher auf künstlerische Qualität u. ästhetische Wirkung Anspruch erhebendem farbenprächtigem Bilderschmuck ausgestattet. In der figürlichen Textillustration treten nunmehr zu den schon dem Rollenbuch geläufigen Autorenbildern u. den anspruchslosen Illustrationen des Papyrusstils in ausgedehntem Maße entwickelte szenische Darstellungen, nach Stil u. Technik eine Art kleiner Tafelbilder, die teils als selbständige Vollbilder ganze Seiten füllen, teils, durch energische Rahmung vom Schriftsatz getrennt u. dadurch dem Charakter eines selbständigen Vollbildes angenähert, zwischen die Textzeilen eingeschoben werden. Gelegentlich werden auch mehrere solcher Einzelbilder innerhalb eines Rahmensystems vereinigt (vatikan. Vergil, Wiener Dioskurides, Quedlinburger Itala) oder es wird eine Gruppe solcher Vollbilder als einleitende Schmuckblattanlage dem Buchblock vorgeheftet (Wiener Dioskur., Cod. Rossanens., Rabulas-Kodex). – Die dieser Kodexillustration adäquate Erzählungsweise ist naturgemäß die ‚isolierende', die in jedem Einzelbilde nur je einen Vorgang zur Darstellung bringt. Doch kommt daneben, besonders in älteren Hss., auch noch die ‚kontinuierende' Manier vor, einerseits als Nachwirkung der älteren Bilderrollenillustration, anderseits in Verbindung mit der in dieser Zeit auch in der Großmalerei nicht seltenen ‚Streifenkomposition', wobei, wie schon angedeutet, in einzelnen Fällen die Annahme naheliegt, daß der betreffende Miniator seine Darstellung unmittelbar einer alten Bilderrolle entnommen hat (zur Streifenkomposition vgl. zB. das Mosaik aus Karthago im Bardomuseum Tunis, 3./4. Jh., bei M. Rostovtzeff, Geschichte der Alten Welt 2 [1942] vor 353). Einen Sonderfall bildet die ‚einzige erhaltene antike Federzeichnung' aus dem Buch der röm. Feldmesser (Braunschweig, Landesbibl. Ms. 2403), die den Geometer Euklid darstellen soll (vgl. K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner u. Denker [1943] 170/1. 217). – An dem Umsichgreifen u. Überhandnehmen des Bücherluxus hatte auch das Christentum erheblichen Anteil (Gerstinger, Gen. 3f). Die Kirche hat in ihrem nach dem Sieg erwachenden Repräsentationsbedürfnis die Buchkunst, insbesondere die des liturgischen Buches, nachhaltig gefördert; sie hat diese Kleinkunst nach dem Zusammenbruch der antiken Kultur u. des laikalen Kunstschaffens besonders in den Klosterskriptorien (*Cassiodorus) eifrig gepflegt u. ihre weitere Entwicklung thematisch u. formal tonangebend bestimmt. Die profane B. tritt dabei natürlich

weit in den Hintergrund gegenüber der religiösen. Hier werden jetzt im Wege einer immer enger werdenden, vielleicht sogar kirchenamtlich festgelegten Auswahl aus dem reichen historischen Bilderschatz der christl. Frühzeit, durch gelegentliche Neuschöpfung besonders symbolischer u. typologischer Motive, durch Aufnahme volkstümlicher Ausdeutungen der biblischen Berichte u. kirchlichen Dogmen die Bilderzyklen für die liturgischen u. privaten Lese- u. Erbauungsbücher geschaffen, die im wesentlichen für die ganze Folgezeit verbindlich geblieben u. durch die kopierende Tätigkeit der Buchmaler weitertradiert worden sind. Stilistisch steht diese spätantik-frühchristliche Kodexillustration vorerst noch auf dem Boden des naturnahen Illusionismus der hellenist.-röm. Malerei. Allmählich macht sich aber unter dem Einfluß der oben (Sp. 737) erwähnten Faktoren in steigendem Maße ein neues Stilgefühl u. ein neuartiges Kunstwollen geltend, das durch die orientalische Herkunft des Christentums, durch seine Einstellung zur diesseitigen Welt u. durch die soziale Stellung u. ethnische Vielfältigkeit seiner Bekenner stärkstens gefördert wurde, u. das im Wege der Missionierung, vor allem aber durch das die Buchproduktion bald völlig monopolisierende Mönchtum über die ganze Ökumene Verbreitung fand. Diese Entwicklung vollzieht sich aber, den neuen politischen u. kulturellen Verhältnissen entsprechend, nicht mehr einheitlich im ganzen röm. Reichsgebiet, sondern lokal u. national mehr oder weniger differenziert. Hierzu trug ganz wesentlich der Umstand bei, daß nach dem Siege des Pergamentkodex über die Papyrusrolle die frühere Monopolstellung Ägyptens im Buchgewerbe wegfiel, u. auch andere Nationen u. Stätten an der Buchproduktion maßgebenden Anteil gewannen: Syrien-Palästina, die kleinasiatischen Städte, Byzanz, Italien, Spanien, Gallien, Britannien, Nordafrika. Verhältnismäßig am reinsten u. zähesten hielt sich die hellenist.-römische Tradition in den griech. Kernländern des Oströmischen Reiches u. in Italien, während sie in den orientalischen Randgebieten (Syrien, Palästina, Ägypten, Nordafrika) mit dem Niedergang des Hellenismus u. dem Durchbruch der bodenständigen Kulturen immer mehr eigenartigen nationalen u. rassebestimmten Kunstrichtungen Platz machen mußte. Am stärksten aber war der Bruch mit der alten Tradition im keltisch-germanischen Westen u. Norden des alten Imperiums, in den hier entstandenen Schöpfungen der ‚vorkarolingischen B.'. Die oft beobachtete auffällige stilistische Verwandtschaft von Erzeugnissen der orientalischen, besonders der syrischen u. nordafrikanischen B. mit solchen des abendländischen Westens erklärt sich teils aus tatsächlicher Beeinflussung des Westens durch den Osten, teils liegen hierbei wohl auch spontane Übereinstimmungen volkstümlichen, primitiven Kunstwollens vor. Ein sowohl orientalischem wie keltisch-germanischem Kunstgeschmack gemeinsames Element ist das Widerstreben gegen die spätantike naturnahe Darstellungsweise nach dem Sehakt (Impressionismus) u. ein weitgehender Expressionismus (Darstellung nach dem Denkakt). Diese Tendenz wirkt sich stilistisch in der zunehmenden Verkümmerung der Raumdarstellung u. in der Isolierung der Bildelemente unter gleichzeitiger streng flächenhaft-ornamentaler Behandlung der Bildteile u. des Bildganzen, ferner im Streben nach Symmetrie, Linienrhythmus u. Farbensymbolik aus. Zunächst kommen alle diese Züge naturgemäß im Ornament zur Entfaltung. Aber auch die Darstellung des Körperhaften, selbst der menschlichen Gestalt, wird den auf Stilisierung drängenden Ansprüchen dieses Flächenstils mehr oder weniger stark unterworfen; davon legen besonders die künstlerisch am höchsten stehenden Schöpfungen der ‚insularen B.' des 7. u. 8. Jh. Zeugnis ab (zB. Book of Kells, Lindisfarne-Evangeliar). Für die Entwicklung der mittelalterl. Malerei des Abendlandes ist dieses formale Element in der Folge höchst bedeutsam geworden. Im einzelnen ist die Herkunft der verschiedenen Elemente u. Prinzipien dieser neuen mittelalterl. Kunst freilich noch vielfach unbestimmt u. strittig (über koptische Einflüsse hierbei vgl. P. Paulsen, Koptische u. irische Kunst u. ihre Ausstrahlungen auf altgermanische Kulturen: Tribus, Jahrb. Linden-Museum, Stuttgart [1952/3] 149/87). Das gilt vor allem von der noch nicht genügend durchforschten eigentlichen Buchornamentik, die sich besonders intensiv u. wirkungsvoll in einer reichen u. mannigfaltigen graphischen oder malerischen Verzierung der Anfangsbuchstaben der Bücher u. Buchteile (‚Initialen'), der Überschriften, Incipit- u. Explicitzeilen, gelegentlich auch der Kapitel- u. Paragraphenzahlen, der Interpunktionszeichen, Marginalien usw. ausgelebt hat. In besonders

prunkvoll ausgestatteten Hss. finden sich auch ganzseitige Ziertitel u. sonstige ornamentale Schmuckblätter (zB. Cod. Rossan., Wiener Dioskurides, Vindob. lat. 846 [Hermann Taf. 7 u. 10]). Ein ergiebiges Feld für die Buchornamentik boten die Rahmungen von Vollbildern oder tabellarischen Texten, so der Kalendarien (Filocaluskalender) u. vor allem der seit Eusebius in den Evangelien-Hss. obligaten sog. Kanones (Nordenfalk, Kanont.). Die Initialmalerei begnügt sich anfangs mit einer bloßen Vergrößerung oder Kolorierung der Buchstaben. Dann versieht sie die Lettern mit mehrfarbigen abstrakt-geometrischen oder pflanzlichen Schmuckformen (zB. Vergilius Augusteus). Am Ende steht die vollentfaltete mittelalterl. Initialornamentik, in der die lineare Grundform der Buchstaben hinter dem bizarren u. reichen Dekor in den Hintergrund tritt, ja oftmals geradezu verschwindet. In dieser den antiken Bindungen wenig oder gar nicht mehr verhafteten Buchornamentik ist die Auswirkung der volkstümlichen u. fremdrassigen Einflüsse auf die spätantike u. frühmittelalt. Buchmalerei besonders deutlich erkennbar (J. Strzygowski, Asiatische Miniaturmalerei [1933] passim). In den östlichen, insbesondere in den griech. Hss. hat sich diese Buchornamentik, vor allem die Initialmalerei, immer in bescheidenen Grenzen gehalten, während sich die abendländischen Buchmaler gerade auf die Initialornamentik besonders verlegt haben (Zimmermann 3/12). Ihre Eigenart verrät sich am deutlichsten in den zahlreichen irisch-angelsächsischen, d. h. insularen u. merowingischen, d. h. festländischen Hss. der vorkarolingischen Zeit. Charakteristisch für die insulare Initialornamentik ist die Verwendung von Flechtwerkmustern u. verschiedenfarbigen Band- u. Riemenornamenten, deren Enden oft in Tiere oder Spiralen auslaufen, während der ganze Buchstabe zumeist rot umtüpfelt ist; bezeichnend ist auch die virtuose u. harmonische Farbengebung u. Technik der Zeichnung u. die Vorliebe für gelbe u. violette Farbtöne. Die festländischen Hss. der Zeit zeigen durchweg ein roheres Gepräge u. eine Vorliebe für bizarre, meist zoomorphe Initialenverzierung (zB. Sakramentar v. Gellone: Paris BN lat. 12048); besonders charakteristisch sind hier die sog. ‚Fisch-Vogelbuchstaben‘ (zB. Sakramentarium Gelas.: Vat. Reg. lat. 316; vgl. Dölger, Ichth. 5, 197/205), die in armenischen Hss. des späteren MA wiederzufinden sind. Die Frage, ob sie im Orient (Haseloff: RepKw 42 [1920] 184f) oder im Westen (Zimmermann 5/11) oder im kleinasiatisch-kappadokischen Raum (Weitzmann 67) oder im Orient, aber nach gebräuchlichen antiken Mustern (Nordenfalk, Init. 193f) entwickelt wurden, ist noch nicht entschieden. – Die materiell-technische Seite der B. (Art u. Anwendung der Malwerkzeuge u. Malmittel: Tinte, Farben, Gold, Purpur usw.) ist noch nicht genügend durchforscht. Auskunft hierüber gäbe neben den verschiedenen antiken u. mittelalterl. Malanweisungen, Tinten- und Farbrezepten vor allem eine naturgemäß schwierige u. gefährliche chemische Untersuchung der erhaltenen Miniaturen. Vorlaufig vgl. etwa die paläographischen Handbücher von Wattenbach u. Gardthausen, ferner besonders Berger, auch Gąsiorowski 14/6; Gerstinger, Gen. 185f. – Nachstehend sollen die wichtigsten einschlägigen Hss. u. Hss.-Gruppen genannt u. kurz beschrieben werden. Um die Benutzung der Liste zu erleichtern, wurde innerhalb der Abschnitte alphabetische Ordnung gewählt.

C. Wichtigste Hss. u. Hss.-Gruppen.

I. Nichtchristliche Texte.

1. Aesop-Hss. Zu nennen ist vor allem der in der Morgan-Library (nr. 397) wiederaufgetauchte Cryptoferratensis A 33 aus dem 10./11. Jh. u. die Hs. in Paris, BN ms. lat. nouv. acq. 1132 (9./10. Jh.). Vgl. B. E. Perry, Studies in the History of Life and Fables of Aesop (Haverford 1936) Pl. 3; ders., Aesopica 1 (Illinois 1952); G. Thiele, Der illustrierte latein. Aesop in der Hs. des Ademar, Voss. lat. oct. 15 (Leiden 1905); A. Goldschmidt, An early ms. of the Aesop fables of Avianus (Princ. 1947); Gąsiorowski 112/24. XX/XXII.

2. Apollonius v. Citium (Florenz, Laur. Plut. 74, 7). Kommentar des Arztes Apollonius zu der Hippokratischen Schrift Περὶ Ἄρθρων, mit zahlreichen bildlichen Anweisungen versehen. In arkadenartigen drapierten Rahmenarchitekturen werden mannigfache medizinische Methoden vorgeführt, die Arzt u. Gehilfe an den Gliedern des Patienten vornehmen. Bevorzugung u. Gestaltung der Aktfiguren verrät deutlich die antike Tradition, Bildung der Arkadenrahmen weist nach Byzanz. Nach Schöne ein Original des 9. Jh., nach Leclercq eine auf ein Ms. des 4. Jh. zurückgehende Kopie. Faksimile: H. Schöne, Apollonius v.

Kitium (1896). Vgl. Gąsiorowski 153/7. XXVI; Leclercq 1240.

3. Apuleius-Hss. (u. a. Leiden Cod. Voss. Q 9; Kassel Landesbibl. Cod. Phys. fol. 10; London Brit. Mus. Cod. Harley 4986; Wien NB Cod. 93 u. Cod. 187). Im 6. Jh. lösen sich drei Hss.-Gruppen von dem verlorenen Archetypus ab, die sich in der Tradition des Textes u. der Pflanzenbilder voneinander unterscheiden. Die älteste, nicht vollständige Hs. in Leiden aus dem 7. Jh. ist wahrscheinlich in Süditalien entstanden. Ihre Pflanzendarstellungen stehen dem Johnson-Papyrus (um 400) nahe. Abb. aus der Leidener u. Kasseler Hs. (10. Jh.) bei E. Howald-H. Sigerist = Corp. med. lat. 4 (1927); aus der Londoner Hs. bei Singer, Herbal Pl. VI. Vgl. P. Diepgen, Zur Tradition des PsApul.: Janus 1925, 153/8; Nissen 20; Singer 37/47; *Botanik A II Sp. 519.

4. Dioskurides-Hss. a) Wiener Dioskurides (Wien NB Med. gr. 1). Entstanden um 512 in Kpel. Sammelhs. verschiedener pharmakologischer Schriften mit etwa 400 Bildern offizineller Pflanzen u. Tiere. Hauptteil ein alphabetisch angelegtes Kräuterbuch, das aus dem Werk des Dioskurides u. anderer Pharmakologen kompiliert u. mit 380 Pflanzenbildern illustriert ist; ungefähr die Hälfte der Bilder geht über einen Archetypus des 3./4. Jh. auf das illustrierte Kräuterbuch des pergamenischen Arztes Krateuas (1. Jh. vC.) u. andere antike Pflanzenherbarien zurück (Singer, Herbal 5/7). Auch die der anschließenden Nikanderparaphrase beigegebenen Bilder giftiger Tiere u. die Vogelbilder zu den Ornithiaca des Dionysios (E. Bethe, Antike Vogelbilder: Antike 15 [1939] 323/37) sind sicher auf Archetypen der besten Zeit der hellenist. Illustrationskunst, möglicherweise auf eine illustrierte Naturgeschichte des Alexander v. Myndos, zurückzuführen (Buberl, Grundl. 135; ders. Verz. 56/61). Vorgeheftet ist dem Ganzen eine Schmuckblattlage mit Ärzte- u. Autorenbildern u. einer Darstellung der Dedikation des Kodex an die byzantin. Prinzessin Juliana Anicia, einer Originalschöpfung der Werkstätte. Unter den Schmuckblattseiten bringen zwei je 7 Bilder antiker Ärzte; diese eigenartige Komposition ist wohl von alexandrinischen Vorbildern des 2./3. Jh. nC. abhängig (Buberl, Verz. 21) u. dürfte letzten Endes von Varros Hebdomaden angeregt sein. Auf den Schmuckblattseiten findet sich ferner ein Bild des Dioskurides, richtig des Krateuas (Buberl, Grundl. 131f; ders., Verz. 23f), als Entdecker der Alraunwurzel. Endlich ein solches des schreibenden Dioskurides mit seinem Illustrator (Typus des spatgriech. Malerbildes: B. Schweitzer: Corolla Curtius [1937] 35ff; Buberl, Verz. 24/6). Die beiden letztgenannten Autorenbilder sind die ältesten Beispiele dieser Art (Buberl aO. 24; Friend 5, 145f). Stilistisch zeigen alle Bilder noch den für die justinianische Zeit kennzeichnenden Impressionismus, versetzt allerdings mit mittelalterl. Zügen. Besonders bemerkenswert der Goldhintergrund der beiden Ärztebilder, frühestes Beispiel des Goldgrundes in der B. Faksimile: A. v. Premerstein, K. Wessely, J. Mantuani, Dioskurides = Codices gr. et lat. photographice depicti 10 (Leiden 1906). Vgl. Gąsiorowski 134/51, XXIV/VI. – b) Neapler Dioskurides (ehem. Cod. Vindobon. suppl. gr. 28, jetzt Neapolitanus [Bibl. Naz.]). Ein alphabetischer Dioskurides (7. Jh.), der wahrscheinlich auf den gleichen Archetypus zurückgeht wie die Wiener Hs. Er enthält eine größere Anzahl von Illustrationen als dieser, doch haben sie geringere künstlerische Qualität. Der Text ist sorgfältiger redigiert. Eine Seite faksimiliert in New Palaeogr. Society 2 (1913) Tf. 45; über weitere illustrierte Dioskurideshss. s. Nissen 19f; Singer 20.

5. Ilias Ambrosiana (Mailand Ambr. F 205 P. inf.). Ältester erhaltener griech. Pergamentbilderkodex. 58 Bilder zur Ilias, 1/4 des ursprünglichen Bestandes. Stilistisch nicht ganz einheitlich; offenbar von mehreren Malern nach einem Archetypus hergestellt, in dem ältere u. jüngere Vorlagen vereinigt waren. In einzelnen Bildern (zB. den Götterversammlungen) Einfluß der christl. Kunst erkennbar. Entstehungszeit 5./6. Jh., entstanden wohl in Süditalien (nach De Witt: ByzZ 32 [1932] 271 östl.-griech. Herkunft). Faksimile: M. Ceriani-A. Ratti, Homeri Iliadis pictae fragmenta Ambrosiana (Mail. 1905). Vgl. Degering-Boeckler 175/80; Gąsiorowski 42/56. VII/IX; De Witt aO. 267/74; Bianchi Bandinelli.

6. Nikander (Paris BN suppl. gr. 247). Die nicht mehr vollständige Illustrierung zu Theriaca u. Alexipharmaca besteht heute aus 54 den Text näher erläuternden Bildern von Schlangen, Skorpionen u. ähnlichen Tieren, von heilkräftigen Pflanzen, der Zubereitung von Heilmitteln u. von allerlei mythischen u. allegorischen Szenen u. Gestalten. Diese sorgfältige Kopie des 11. Jh., die aus dem Orient

über Italien nach Frankreich gelangte, hat noch viel von der Lebensfülle u. natürlichen Frische des Originals bewahrt, das wohl im 3./4. Jh. entstand. Faksimile: Omont Taf. 65/72, 34/40; Leclercq 1240/4.

7. Notitia dignitatum. Das röm. Staatshandbuch, erhalten in späten Kopien des 15. u. 16. Jh. in Paris, Oxford, Wien, München. Bilder zur Kennzeichnung von Zuständigkeiten, Insignien, Schildzeichen, Privilegien u. geographische Personifikationen. Sie waren wohl schon vor 395 vorhanden, doch ist mit erheblichen Veränderungen zu rechnen. Faksimile: H. Omont, Not. dign. (Par. 1891). Vgl. E. Polascheck: PW 17, 1102/9; Byvanck: Mnemos 3, 8 (1940) 187/97.

8. Oppian-Hss. (Venedig Bibl. Marc. gr. 479; Paris BN gr. 2736 Fol. 3; Florenz Laur. Plut. 74, 7). Die Hs. des 10. Jh. in Venedig, die älteste der insgesamt 18 erhaltenen Hss. der Kynegetika, enthält etwa 150 Bilder, die nach Diehl (Manuel 2^2 [1926] 602) auf einen Archetypus des 3./4. Jh., nach Gąsiorowski (XXVII) des 2./3. Jh. zurückgehen. Weitzmann, Mythol. 93/151 unterscheidet unter den Miniaturen, die zuweilen in mehreren Streifen übereinander angeordnet sind, naturkundliche, Tier-, Jagd- u. mythologische Bilder, die letzteren sind nach W. erst im 10. Jh. mit den naturwiss. Bildern vereinigt worden. Die Pariser Kopie, wohl des 15. Jh., könnte entweder auf die Hs. in Venedig selbst oder auf ein ihr verwandtes Vorbild zurückgehen. Vgl. Gąsiorowski 162/71, Abb. 77/80; Leclercq 1237/40; Ebersolt Taf. 65.

9. Ptolemaeus-Hss. (Vat. gr. 1291; Lugdun. gr. 88; Laurent. 28. 16; Vatopedi 754). Die Hs. aus Vatopedi, die lediglich Karten u. geometrische Zeichnungen enthält, ist von wesentlicher Bedeutung für die Kenntnis der geographischen Vorstellung u. Kartenzeichnung der Antike. Das beste Bild von der figürlichen Ausstattung derartiger Bücher gibt dagegen der reich u. sorgfältig illustrierte Vat. gr. 1291. Diese zwischen 813 u. 820 wahrscheinlich in Kpel entstandene Hs. gibt mit einer der ältesten erhaltenen Darstellungen des Tierkreises, der Sternzeichen u. Himmelsbilder, mit Personifikationen von Tageszeiten u. Monaten, Bildern von Helios u. Selene auf ihren Wagen, Tag u. Nacht im Medaillon ein eindrucksvolles Bild des gestaltenreichen antiken Kosmos. Gąsiorowski XXVIf mit Lit.

10. Terenz-Hss. Dreizehn Hss. des 8./12. Jh. in Mailand, Paris, London, Rom, Oxford, Leiden, Turin gehen sämtlich auf einen Archetypus aus der Zeit zwischen 350/500 nC. zurück. Faksimile: E. Bethe: Codices gr. et lat. 8 (Leiden 1913); H. Omont, Comédie de Térence, reproduction du ms. lat. 7889 de la BN (Par. 1902); G. Jachmann: Codices e Vat. sel. 18 (Rom 1929); Jones-Morey. Vgl. G. Rodenwaldt: NGGW 1925, 33/44; O. Lenz, Geschichte der Terenzillustration (1924); Gąsiorowski 101/10. XVIII/XX; Byvanck, Vorbild.

11. Theokrit (Paris BN gr. 2832 fol. 48). In dieser Sammlung von Idyllen u. kleinen Gedichten des Theokrit u. Dosiades finden sich zwei Widmungsbilder: Theokrit bringt seine Verse dem Pan, Dosiades die seinen dem Apollon dar. Die Figuren, der bocksköpfige, geschwänzte Pan, der in ruhigem Kontrapost auf einem Dreifuß stehende Apoll u. die mit kurzen Chitonen bekleideten Dichter, dazu Farbgebung u. skizzenhafte Lockerheit der Komposition zeigen deutlich Weiterleben u. Verwilderung des antiken Bildgutes. Entstehungszeit: 14. Jh. Faksimile: Omont Taf. 130; Gąsiorowski 174/5. XXIX; F. Studniczka: JbInst (1923/24) 58.

12. Vergil-Hss. a) Vergilius Vaticanus (Vat. lat. 3225). Ältester erhaltener Bilderkodex mit vorchristl. Inhalt. Vorhanden noch 50 Bilder zu Vergils Georgica (9) u. Aeneis (41). Gemalt von verschiedenen Händen einer wohl stadtrömischen Werkstätte, nach R. Sabbadini: RivFil 46 (1918) 397 in Spanien. Nach Stil, Technik, Farbgebung verwandt mit nr. 20, doch etwas später entstanden, etwa um 400 (nach De Witt 75/82 zwischen 417/25). Vorlage wesentlich älter, vielleicht eine Bilderrolle des 2./3. Jh. nC. Faksimile: Codices e Vatic. sel. I (mit Lit.). Vgl. Degering-Boeckler 165/71; Gąsiorowski 19/42. V/VII. – b) Vergilius Romanus (Vat. lat. 3867). 19 Miniaturen zu Vergils Bucolica (7), Georgica (2), Aeneis (107, sowie 3 Autorenbilder). Heimat u. Entstehungszeit umstritten (Italien, Gallien; um 500 oder karolingisch; im letzteren Sinne nach de Nolhac u. Kömstedt 45f). Die Bilder zeigen in Komposition und Stil bereits einen wesentlichen Fortschritt in mittelalterl. Richtung, vor allem in der weitgehenden Raumauflösung, Isolierung u. teppichartigen Anordnung der Bildelemente, im Mangel an Proportion u. überhaupt an Natürlichkeit, im Fehlen der Luftperspektive usw. Faksimile: Codices e

Vat. selecti 2 (1902). Vgl. Degering-Boeckler 172/5; Gąsiorowski 56/68. XI/XII.

II. Christliche Texte. a. Profane Texte.

13. Chronograph vJ. 354. Ein schon vorwiegend christlich orientierter Almanach, enthaltend einen illustrierten offiziellen Kalender, die Konsularfasten, die Ostertafeln, eine Liste der Stadtpräfekten, eine Beschreibung der 14 Stadtregionen, eine Weltchronik, eine Stadtchronik, eine Liste der Todestage von Bischöfen und Märtyrern u. eine Papstliste. Erhalten in späteren Kopien zu Rom, Brüssel, Wien, Berlin. Die Herstellung besorgte wohl der später für Damasus tätige Kalligraph Furius Dionysius Filocalus. Faksimile: J. Strzygowski, Die Calenderbilder des Chronographen vJ. 354 (1888); vgl. Hermann, Verz. 1/5; Nordenfalk, Kal.; Byvanck: Mnemos 3, 8 (1940) 177/98.

14. Kosmas Indikopleustes. Die Bilder der ‚Christlichen Topographie', die der Sinaimönch Kosmas auf Grund seiner Reisen um 550 verfaßte, müssen denen der Weltchronik (nr. 17) in Stil u. Auffassung ähnlich gewesen sein. Unter den erhaltenen Kopien ist der Vat. gr. 699 aus dem 9. Jh. die bedeutendste. Faksimile: C. Stornajolo, Miniature della Topografia cristiana di Cosma Indicopleustes (Mail. 1908). Vgl. H. Leclercq: DACL 8, 820/49; 11, 1244/53.

15. Physiologus. Christl. Naturgeschichte mit allegorisch-erbaulicher Tendenz, vielleicht noch im 3. Jh. in Alexandria oder dessen theologischem Einflußgebiet entstanden (vgl. B. E. Perry: PW 20, 1, 1103f; F. Sbordone, Physiologus [Mail. 1936] LXXVIII). Die Bilder der erhaltenen Kopien dürften in der gleichen Zeit u. Gegend wie die Illustrationen zu Kosmas u. zur Weltchronik entstanden sein. Faksimile: J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griech. Physiologus (1899).

16. Prudentius-Hss. Hss. des 9./13. Jh., französischen, angelsächsischen u. rheinischen Ursprungs, mit teilweise farbigen Umrißzeichnungen zur Psychomachia, vereinzelt auch zum Peristephanon u. Cathemerinon. Nach Stettiner zerfallen die Hss. in zwei Gruppen, deren eine sich von einer angelsächsischen Hs. des 9./10. Jh. herleitet, während die andere auf eine karolingische Hs. zurückgeht. Beiden liegt ein Archetypus des 7./8. Jh. zugrunde, der von einem Original des 5. Jh. abhängt. Woodruff dagegen sucht den Ursprung der beiden Vorbilder in lateinisch-hellenistischen bzw. orientalischen Einflußgebieten Italiens u. Südgalliens u. will beide vor Ende des 6. Jh. entstanden wissen. Die große Zahl der Hss. ermöglicht es hier, schärfer zu beobachten, wie man durch die Jahrhunderte in den verschiedenen Gebieten die alten Vorbilder übernahm u. verwandelte. Der spätantike Charakter erhielt sich im Parisinus 8318 u. im Leidener Voss. lat. oct. 15 am reinsten. Für die allegorischen Darstellungen der mittelalterl. B. sind die Illustrationen zur Psychomachia von vorbildlicher Bedeutung gewesen. Faksimile: R. Stettiner, Die illustrierten Prudentiushss. (1895); Woodruff.

17. Weltchronik (Hauptzeuge: Papyrus Golenischeff). Christl. Schöpfung des 5. Jh. Hinter den schon ganz koptischen Textillustrationen, Monatsallegorien (geschichtl. Persönlichkeiten u. Vorgänge), schimmert eine hellenistische Vorlage des ausgehenden 4. Jh., vielleicht in Rollenform, noch durch, eine Annahme, die durch den Text bestätigt wird. Vgl. A. Bauer u. J. Strzygowski, Eine alexandrinische Weltchronik = DenkschrAkW 51, 2 (1906); H. Leclercq: DACL 3, 1, 1546/53 (mit Lit.).

b. Kirchliche Texte. α. Frühzeit.

18. Etschmiadzin (Patriarchatsbibl. Cod. 229). Armenisches Evangeliar, 986 geschrieben u. illuminiert. Die Bilder beruhen auf alter syrisch-hellenistischer Tradition, sind indessen schon weitgehend barbarisiert. Faksimile: F. Macler, L'évangile arménien (Paris 1920). Vgl. J. Strzygowski, Byzantinische Denkmäler 1 (1891); Der Nersessian; Nordenfalk, Kanontaf. 61 u. Taf. 15/24.

19. Gregor (Paris BN Cod. gr. 510). Diese überaus reiche Handschrift, erster Zeuge der nachikonoklastischen Buchmalerei, ist durch ihre Widmungsbilder, die die Kaiserin Eudokia mit ihren Söhnen u. den Kaiser Basilios Macedo darstellen, auf 880/86 datiert u. in Konstantinopel entstanden. Ihre 46 großen Miniaturen zu den Homilien des Gregor v. Nazianz enthalten Szenen zum AT u. NT, aus dem Leben der hl. Gregor u. Cyprian sowie des Kaisers Julianus. Die Miniaturen, auf verschiedenartige Vorbilder zurückgehend u. von unterschiedlichem Wert, sind zumeist in mehreren Streifen übereinander angeordnet u. bieten ihre Themen in kontinuierender Erzählung dar. Nur einige Szenen sind als Festbilder herausgelöst u. als geschlossene Komposition gestaltet. Der Gesamteindruck des Bildschmuckes ist ungewöhnlich reich u. prunkvoll. Vgl. H. Leclercq, Art. Grégoire

de Naz.: DACL 6, 1667/1711, Abb. 5411/51; Omont Taf. 15/60 bis; Weitzmann, Buchm. 2/4, Abb. 11/15. 18; ders., Mythol. 87f.
20. Itala-Fragmente aus Quedlinburg (Berlin St.-B. theol. lat. 2° 485). Älteste erhaltene Bilder-Hs. der Kodexform, nur 4 Blätter. Auf den textfreien Seiten je 2/4 Bilder zu 1/2 Sam. u. 1 Reg. Entstanden in einer stadtröm. Werkstätte, vielleicht der Schule des Filocalus, um 350/80 (so Degering-Boeckler 110. 193/202; Byvanck, Datierung: ‚um 400'; Nordenfalk, Kal. 31). Stil noch im wesentlichen antik-klassizistisch, doch schon auf einer fortgeschrittenen Stilstufe stehend. Bemerkenswert die kurzen Maleranweisungen unter den Deckfarben, zB.: ‚facis monumentum' (V. Schultze, Die Quedlinburger Itala-Miniaturen [1898] 12); ‚facis...se contra regem...' (ebd. 17); ‚facis ubi (?)..ucit (usit?) se propheta et rex Saul dum vult illum prendere, extremum de v(estimen)to eius conscindit et ille ...t illum' (ebd. 18); ‚facis ubi rex Saul propheta rogat ut..se...rogant deum' (ebd. 19); ‚facis civitatem et extra civitatem ubi propheta dextra (?) cocidit regem Agam desp... Saul ubi...n contra (ebd. 19); dux (ebd. 22); populus (ebd. 22). Diese Notizen sollen doch wohl nur die lokale Verteilung der ikonographisch bereits feststehenden Bildtypen festlegen. Als Beweis für die Originalität der Bilder können sie jedenfalls nicht angesprochen werden, denn Berührungen der Itala-Miniaturen mit den Langwandmosaiken von S. Maria Maggiore weisen auf eine gemeinsame Vorlage hin, die wiederum eine Buchmalerei gewesen sein muß. Faksimile: Degering-Boeckler. Vgl. Byvanck aO.; Nordenfalk aO.; Schultze aO.
21. Psalter-Hss. Schwieriger als die historischen waren die prophetischen u. Weisheitsbücher der Bibel zu illustrieren, vor allem der Psalter, das älteste u. meistgebrauchte Lese- u. Erbauungsbuch der Christenheit. Ob es in frühchristl. Zeit schon eine Psalterillustration gegeben hat, ist ungewiß; Originaldenkmäler sind jedenfalls nicht erhalten. – a) Höfisch-aristokratische Gruppe. Hauptvertreter Paris BN gr. 139. Die Bilder dieser Gruppe gehen trotz Weitzmann u. Buchthal doch wohl auf ältere, u. E. auf frühbyzantinische Vorbilder von der Art des Wiener Dioskurides zurück, mit dem sie die annähernd quadratische, dem älteren Kodexformat entsprechende reichornamentierte Rahmung u. die Vereinigung der Vollbilder in einer Schmuckblattlage am Anfang des Buches gemein haben. Nur ist es, wie Weitzmann u. Buchthal mit Recht betonen, fraglich, ob die Bilder von Anfang an fur eine Psalterillustration geschaffen waren oder für eine solche erst aus älteren Bibelillustrationen zu den historischen Büchern, etwa zu den Königsbüchern oder zum Deuteronomium ausgewählt worden sind. Jedenfalls sind diese Bilder rein erzählend; sie greifen entweder den Anlaß der betr. Psalmendichtung auf oder bringen, als erweitertes Autorenbild, Darstellungen aus dem Leben des Psalmisten. Vgl. J. J. Tikkanen, Psalterillustration des MA = Acta Soc. Scient. Fenn. 31 (Helsingf. 1891); Buchthal; Weitzmann, Buchm. 8/10; F. Gerke: RivAC 12 (1935) 129ff; Grünwald. – b) Gruppe der sog. Mönchspsalter. Hauptvertreter der Moskauer Chludovpsalter (N. Kondakov, Miniaturen des griech. Psalters der Slg. Chludov [Moskau 1878]). Die einfachen, aber originellen, in der Regel an den Texträndern angebrachten Bilder dieser Gruppe vereinigen verschiedenste, aus jüngeren u. älteren Vorlagen entnommene Darstellungen historischer, moralischer, mystischer, symbolischer u. typologischer Art. Sie sind sicherlich erst ein Produkt des Bilderkampfes, auf den sie gelegentlich auch Bezug nehmen. Nach neuester Auffassung wären sie nicht Werke einer mönchisch-volkstümlichen Schule, sondern aus einer unter dem Einfluß des Patriarchats von Kpel stehenden Schreibstube unmittelbar nach Abschluß des Bilderstreits (843) u. noch unter seiner Einwirkung hervorgegangen (O. Treitinger: F. Dölger, Mönchsland Athos [1943] 172).
21a. PsNonnus (Jerusalem Patr.-Bibl. Τάφου 14; Vat. gr. 1947; Athos Pantel. 6; Paris BN Coisl. 239). Der Text, ein im 6. Jh. entstandener Kommentar zu mytholog. Anspielungen in Homilien des Greg. Naz., ist nach Weitzmann, Mythol. 92, erst zwischen dem 9. u. 11. Jh. mit Illustrationen ausgestattet worden, die aus einem illustrierten mythol. Handbuch von der Art der Bibl. des Apollod. übernommen wurden. Abb. bei Weitzmann aO. Taf. 2/28.
22. Purpur-Hss. Etwa ein Dutzend erhalten, durchweg christl. Inhalts u. überwiegend griechischer Provenienz. Die Mehrzahl bilderlos oder nur bescheiden ornamentiert wie der Ulfilaskodex in Uppsala oder der heute in Neapel ruhende ehemalige Vindob. 1235 aus dem 6. Jh. Die bebilderten Purpur-Hss. sind alle griechisch u. im östlichen Reichsgebiet ent-

standen, leider durchweg nur fragmentarisch erhalten. – a) Cottonbibel (London Brit. Mus. Otho B. VI). Um 500 wohl in Alexandrien illuminiert. Einstiger Bestand 250 Bilder zum Patenteuch, die in der byzantin. Kunsttradition noch fortleben (Mosaiken von S. Marco, Venedig). Im J. 1731 größtenteils verbrannt. Vgl. T. Tikkanen, Genesismosaiken in Venedig u. die Cottonbibel (Helsingfors 1889); Gerstinger, Gen. 63f; Buberl, Verz. 82. – b) Wiener Genesis (Wien NB theol. gr. 31). Erhalten 24 Blätter mit 48 Miniaturen, etwa 1/5 des ursprünglichen Bestandes; trotz der Lücken der reichhaltigste atl. Bilderzyklus, der sich aus der Zeit vor dem Bildersturm erhalten hat. Die Bilder stammen von 8 Malern; sie gehen mittelbar wohl auf eine spätantike atl. Bilderrolle zurück, deren Typen auch sonst noch gelegentlich nachweisbar sind (Gerstinger, Gen. 112. 164). Stil nicht einheitlich; teils noch ganz antik-impressionistisch, der Stufe der Italaminiaturen nahestehend, teils schon stark mittelalterl.-expressionistisch. Dies u. die ikonographischen u. archäologischen Details zwingen zur Datierung um die Mitte des 6. Jh. u. zur Annahme einer stärker orientalisch beeinflußten Werkstatt, die wohl in Antiochien gelegen haben dürfte. Der Bibeltext ist den Bildern zuliebe vielfach u. weitgehend gekürzt; es handelt sich also um eine eigentliche Bilderbibel, was wiederum auf eine Bilderrolle als letzten Archetypus hinweist. Faksimile: Gerstinger aO. Vgl. Buberl, Verz. 67/129; ders., Problem. – c) Codex Rossanensis (Rossano Bibl. Capitolare). Evangeliar. Neutestamentliches Gegenstück zur Wiener Genesis, aus derselben östlichen Schule stammend; nicht wie E. Weigand: ByzZ 28 (1928) 169f will, aus einer italogriech. Werkstatt des 7. Jh. Am Anfang eine Bildblattlage, von der noch erhalten ist: ein Autorenbild, ältestes Evangelistenbild der Buchmalerei (Markus beim Schreibakt, inspiriert von der ‚göttlichen Weisheit': Buberl, Verz. 24; Friend 5, 145f; vgl. oben Sp. 713); ferner ein ganzseitiger repräsentativer Ziertitel zu den Kanontafeln; der ornamental gerahmte Anfang der Epistel des Eusebius an Carpianus; endlich 12 Bilder zu den nach der antiochenischen Ordnung aufeinanderfolgenden Perikopen der Osterwoche (A. Baumstark, Bild u. Liturgie im antiochenischen Evangeliar-Buchschmuck des 6. Jh.: Ehrengabe an Joh. G. v. Sachsen [1920] 233ff). Die letztgenannten zeigen nicht den rein erzählenden Charakter der Genesisbilder, sondern einen mehr repräsentativ-monumentalen mit lehrhaft-erbaulicher Tendenz; dazu passen auch die Prophetenhinweise, die sie mit den Bildern des Sinopensis (d) gemein haben. Rossanensis u. Sinopensis zeigen stilistisch der Wiener Genesis gegenüber einen Fortschritt zum Mittelalterl.-Byzantinischen hin (Bevorzugung der Figurenkomposition, Schematisierung des szenischen Beiwerks usw.), was wohl auf die Verschiedenheit der Prototypen zurückzuführen ist (Wiener Genesis: Miniaturen; Rossanensis u. Sinopensis: Wandmalerei). Faksimile: A. Muñoz, Il codice purpureo di Rossano e il frammento Sinopense (Roma 1907). Vgl. Gerstinger, Gen. passim; Buberl, Verz. u. Problem passim. – d) Codex Sinopensis (Paris BN suppl. gr. 1286). Enthält 5 Miniaturen zum Matthäusevangelium. Die Bilder sind denen des Rossanensis verwandt, aber noch etwas mehr orientalisch u. wohl auch etwas jünger. Vgl. oben c. Farbiges Faksimile: A. Grabar, Les peintures de l'évangéliaire de Sinope (Paris 1948); Leclercq 1284/7.

23. Rabulaskodex (Florenz Laur. Plut. I 56). Syrisches Evangeliar, iJ. 586 zu Zagba in Mesopotamien von dem Kalligraphen Rabulas ausgemalt. Die hier glücklicherweise erhaltenen Kanontafeln zeigen, wie die verlorenen Kanontafeln des Rossanensis angeordnet u. ausgestattet waren (Nordenfalk, Kanontaf. 255/9 u. Taf. 130/48). An die Ränder sind in der in Syrien beliebten Manier der Randminiaturen kleine, einfach gehaltene Illustrationen hingesetzt, die auch in anderen syrischen Evangeliaren u. in der byzantinischen Buchmalerei Parallelen haben u. auf sehr alter Tradition beruhen (vgl. zB. Nordenfalk aO. 224f u. Taf. 114/28; Gerstinger, Buchmal. 16f). U. a. sind in den Rahmungen der Kanontafeln des Rabulaskodex die Bilder der vier Evangelisten angebracht, je zwei im Typus des sitzenden u. des stehenden Autorenbildes (Friend 7, 4/9). Die im Rabulaskodex außerdem enthaltenen vier prächtigen Festbilder sind stilistisch noch stark antik u. zeigen wie der Rossanensis unverkennbar den Einfluß der Monumentalmalerei (G. Biagi, Riproduzioni di mss. miniati dei codici d. R. Bibl. Mediceo-Laurenziana Florenz [1914] Tav. 1/3).

β. Abendländ.-vorkaroling. Periode. Von den Schöpfungen der Werkstätten Italiens (Bobbio, Verona usw.), Frankreichs (Luxeuil,

Corbie, Fleury usw.), Irlands, Englands (Canterbury, Süd- u. Nordengl. Schule) hat sich verhältnismäßig viel erhalten; nur Spaniens Buchmalerei ist verlorengegangen. An Umfang u. künstlerischem Wert sind am bedeutendsten die sog. insularen, d. h. in Irland u. England entstandenen Bilderhss.

24. Evangeliare. a) Cod. Amiatinus (Florenz Laur. 1). Evangeliar, entweder in Süditalien oder in Yarrow entstanden; unmittelbare Vorlage war wohl eine unter Cassiodors Aufsicht entstandene Hs. des Eugipius mit Neapler Liturgievermerken. Autorenbild des schreibenden Esdras oder vielleicht gar des Cassiodorus. Vgl. Boeckler 18ff. 106f. – b) Cod. Barberinus lat. 570. Ende des 8. Jh. Zimmermann Taf. 313/17; Boeckler 19/22. Diese u. die folgende Hs. zeigen in Abhängigkeit von der jeweiligen Vorlage in verschiedener Weise die unten 24 g geschilderte Auseinandersetzung. – c) Cutbercht-Evangeliar (Wien NB lat. 1224). Gegen 770 entstanden. Vgl. Zimmermann Taf. 297/312; Boeckler 19/22. – d) Evangeliar v. Durrow (Dublin Trinity College 57). Um 700 entstanden. Der Gesamteindruck dieses Hs. wird von der überaus reichen, im wesentlichen keltischen Ornamentik bestimmt, die unter Verwendung jeweils eines Ornamentes ganze Seiten bedeckt. Die Beschränkung auf bestimmte Zierformen, die gedämpfte Farbigkeit vorwiegend brauner u. grüner Töne gibt den einzelnen Seiten eine geschlossene Eigenart, ihrer Abfolge einen bewegten Wechsel. Die Evangelistensymbole, die jeweils eine, von einem Flechtwerkrahmen umzogene Seite füllen, werden ins Flächenhaft-Ornamentale umstilisiert. Vgl. Zimmermann Taf. 160/65. – e) Evangeliar v. Kells (Dublin Trin. Coll. A. 1. 6). Anfang des 8. Jh. Das hervorragendste Werk der irischen Buchmalerei, ebenso wie das Evangeliar v. Durrow durch die Abfolge verschiedenartiger Zierseiten gekennzeichnet. Hier ist der keltische Formenschatz durch figürliche Ornamente vermehrt, die Wirkung der einzelnen Seiten durch das Widerspiel verschiedenartiger Ornamente erreicht. Auf eine offenbar orientalische Vorlage gehen die ganzseitigen Bilder der Madonna, der Gefangennahme u. Versuchung Christi u. der Evangelisten zurück. Auch hier wird die Bildung der menschlichen Gestalt den ornamentalen Formprinzipien unterworfen. Vgl. Zimmermann Taf. 166/84; Sullivan; Boeckler 15/17. – f) Evangeliar v. Lindisfarne (London Brit. Mus. Cott. Nero D IV). Entstanden um 800. Bedeutendste angelsächsische Miniaturhandschrift. Der Beginn eines jeden Evangeliums wird durch eine ornamentale Zier- u. Initialseite bezeichnet, die nach Art u. Reichtum des Ornaments auf irischen Einfluß hinweisen. Die auf eine spätantike Vorlage zurückgehenden Figuren der Evangelisten sind zwar flächig gebildet, aber aus der Unterordnung unter das Ornament befreit u. zeigen einen neuen Sinn für die lebendige Gestalt. Vgl. Zimmermann Taf. 223/44; Millar. – g) Stockholmer Cod. aureus. Im 3. Viertel des 8. Jh. entstandenes Evangeliar der Canterbury-Schule, als erste insulare Hs. teilweise auf Purpur geschrieben. Der Einfluß irischer u. italischer Mission spiegelt sich in dem Nebeneinander verschiedenartigster Formen: neben keltischer Ornamentik finden sich perspektivischer Mäander u. orientalische Tiermotive, in einer Rahmenarchitektur mit antiken Blattkapitellen zeigt sich ein Gegensatz von räumlichen u. flächigen Elementen, in der Figur ein Widerspiegel zwischen Flächenbindung u. Volumen. Vgl. Boeckler 20f u. Taf. 13; Zimmermann Taf. 204. 280/86.

25. Ashburnham-Pentateuch (Paris BN lat. 2334). Er ist wahrscheinlich der einzige Vertreter der span. Buchmalerei; im 7. Jh. nach einer frühchristl.-östlichen, ägyptischen oder afrikanischen, vielleicht jüdischen Vorlage angefertigt. Vgl. Neuß, Bibelill. 59/62; Buberl: RDK 2, 1430; s. oben Sp. 299.

γ. Karolingische Periode.

26. Ada-Hss. (Paris BN lat. 1203; BN lat. 9387; Wien Cod. lat. 1861; Paris Arsenal 592 u. 599; Trier Stadt-B. Cod. 22 u. a. m.). Neben den Hss. der Palastschule (27) bedeutendste Hs.-Gruppe der karolingischen Zeit, so genannt nach der Stifterin des Cod. in Trier. Die Gruppe, die fast nur Evangeliare enthält, ist durch bedeutende Evangelistenbilder gekennzeichnet. Die Evangelisten sitzen, eingerahmt durch eine von Säulen getragene Rundbogenarkade auf einem mit Teppichen belegten Sitz, ein Bildtyp, der aus der Antike wohlbekannt ist. Auch die Ornamentik, Gemmen, Perlstab und perspektivischer Mäander, weisen auf antike Quellen, Darstellungen des Lebensbrunnens auf den christlichen Orient hin. Die Miniaturen sind völlig verschieden von denen der sich auf die illusionistische Malerei beziehenden Palastschule (nr. 27), zeigen ein scharfes Gefühl für die Bedeutung der Linie u. die Tektonik des Bildaufbaues. Vgl.

Boeckler 24/26 mit Lit.; O. Fischer, Gesch. d. deutschen Malerei[2] (1943) 17.

27. Palastschule (Evangeliar der Wiener Schatzkammer; Ev. des Aachener Domschatzes; Xantener Evangeliar in Brüssel Bibl. Roy. 18723 [462]). Ihre Bezeichnung danken die um 800 geschaffenen stilistisch eng zusammengehörenden Hss. der Annahme, daß sie am Hof Karls d. Großen entstanden seien. Ihre Miniaturen sind ikonographisch u. stilistisch eine völlige Aneignung antiker Malerei. Die Evangelisten, in antiker Tracht vor ihrem Lesepult sitzend oder über einem Buche grübelnd, sind ganz im Sinne antiker Philosophenporträts gebildet; der atmosphärisch-verschwimmende Hintergrund hat sein Vorbild in der antiken Landschaftsmalerei; antike Farbigkeit zeigt sich in der Verwendung von Rot, Gold u. Purpur, in dem mit bläulichen u. grünlichen Schatten versetzten Weiß der Gewänder u. in der blaugrünen Tönung des Hintergrundes. Vgl. Boeckler 26/28 mit Lit.; O. Fischer, Geschichte d. deutschen Malerei[2] (1943) 17.

28. Psalter-Hss., abendländische Gruppe. Hauptvertreter Utrechtpsalter 9. Jh. Die Illustrationen dieser nur in abendländischen Exemplaren erhaltenen Gruppe folgen dem Psalm nach seinem Literalsinn. Dahinter stehen wohl spätantik-frühchristl. Vorlagen, wahrscheinlich letztlich syrische. Vgl. Benson-Tselos; De Wald.

29. Turonenser Hss. In der seit Ende des 8. Jh. blühenden Schreibschule von Tours wurden hauptsächlich biblische Bücher hergestellt, also Vollbibeln u. Evangeliare. Dazu gehören zB. Paris BN lat. 260, 266, 274, 9385, 17227; London Brit. Mus. Add. 11 848/9; Stuttgart HB II 40. Besonders in der Frühzeit ist die Auseinandersetzung mit antikem Einfluß deutlich. Vgl. W. Köhler, Die Schule von Tours 1, 1 (1930); E. K. Rand, A Survey of the Mss. of Tours 1 (Cambr. Mass. 1929); Nordenfalk: Acta Archeologica 7 (1937) 281/304; Boeckler 31/35.

δ. Ottonische Periode.

30. Codex Egberti (Trier Stadt-B. Cod. 24). Ein für den Erzbischof Egbert v. Trier um 980 auf der Reichenau angefertigtes Perikopenbuch mit Darstellungen der 4 Evangelisten u. 52 Bildern zu den Evangelien von der Verkündigung bis Pfingsten. Die älteste uns erhaltene ntl. Bilderfolge von solchem Umfang. Die Hs. ist der bedeutendste Vertreter der ottonischen Renaissance, voll von Elementen der antiken Kunst in Bildung, Haltung u. Gestik der Figuren, in Gestaltung der Hintergründe, in der Anwendung von Gold u. Purpur. Doch zeigt sich in der blasseren, transparenten Farbigkeit, aus der sich die Gestalten in konzentrierter Handlung nur um so deutlicher herausheben, ein neues, der Antike fremdes Spannungselement. Vgl. A. Boeckler, Reichenauer Buchmalerei: Die Kultur der Abtei Reichenau (1925) 977/81.

D. Nachleben antiker Bildelemente (die in Klammern beigesetzten Nummern beziehen sich auf den folgenden Katalog). Geist u. Form antiker Bilder ist naturgemäß in den christl. Kodizes der Spätantike am reinsten erhalten. Wie Hirtenbilder zu Vergil wirken die Darstellungen von Jakob u. Laban mit ihren Herden (vgl. nr. 23), Rebekka ergeht sich mit Jakob im Angesicht antiker Statuen u. römischer Meilensteine (Gerstinger, Gen. 16), Christus hält auf der Kline liegend mit seinen Jüngern das Abendmahl u. wird vor den Kaiserbildern verurteilt (Haseloff, Cod. Purp. Ross. Taf. 5, 12). Zeitliche u. räumliche Entfernung von der heidnisch-antiken Umwelt brachten notwendigerweise ein weniger unmittelbares Verhältnis zu dem unerschöpflichen Reichtum antiker Bilder, die, auf vielfältigen Denkmälern über den ganzen damaligen Erdkreis verstreut, die Jahrhunderte überdauerten, in den Kodizes der Missionare über die abendländische Welt gingen u. jenseits aller geistigen Veränderungen ihre beispielhafte u. formprägende Kraft bewahrten. Mit der immer neuen Auswahl ihrer unerschöpflichen Anregungen entwickelte sich die Vielfalt örtlicher u. zeitlicher Stile, die den Grund zur mittelalterl. Kunst legten; ein Vorgang, an dem nicht zuletzt die christl. Miniatoren bedeutenden Anteil hatten. – Schon durch einfaches Kopieren alter Hss. wurde eine Fülle antiker Gestalten u. Motive in lebendigem Gedächtnis erhalten (vgl. A. Boeckler: RDK 2, 1422f; Gąsiorowski), womit sich zugleich die Aneignung antiker Form- u. Stilmittel vollzog. Wie es Art der antiken Rollenbücher war, werden Begebenheiten in Form kontinuierender Erzählung vorgetragen (vgl. nr. 68), Gruppierungsformen der Figuren erhalten sich ebenso (ebd.) wie deren Haltung u. Gestik (vgl. A. Boeckler: Kultur der Abtei Reichenau 1 [1925] 980); die Versatzstücke der antiken Architekturlandschaft leben genau so weiter (Boeckler aO.) wie die illusionistischen Phantasiearchitekturen (vgl. A. M.

Friend: ArtStud 7, 9) u. die Farbigkeit der reifen antiken Malerei (vgl. oben C II nr. 27). Auch die vielfältigen Arten antiker Bildbegrenzung, zB. architektonische Rahmen, schlicht umrandende Farbstreifen (nr. 111) u. Clipei (vgl. nr. 25) finden sich überaus häufig. Heidnische Gestalten werden unbefangen übernommen u. ihrer christlichen Umgebung eingefügt. Wie einst der Tötung des Stieres durch Mithras wohnen Sol u. Luna nun der Kreuzigung Christi bei (vgl. nr. 76. 123), Personifikationen aller Art bereichern die mannigfachen Szenen (nr. 97) u. eine Fülle mythischer Wesen bevölkern die Kanontafeln (s. besonders Schule v. Tours C II 29). Bedeutungsvoller als diese direkten Übernahmen sind jedoch die Umformungen antiker ikonographischer Schemata, die, des heidnischen Inhaltes beraubt, eine christl. Umdeutung erfahren. Hier sind Bildtypen zu nennen wie der des Aurum coronarium, der antiken Kranzspende, ein Huldigungsbild, das zur Anbetung der Könige oder zur Verehrung der 24 Ältesten wird (vgl. nr. 16; Typen des Huldigungsbildes s. nr. 6. 7), oder der der Apotheose, der sich, unwesentlich verändert, in ein Bild von Christi Himmelfahrt verwandelt (vgl. nr. 12). Der lehrende Christus findet sich im Schema der Philosophenschule (vgl. nr. 100) u. die Philosophenporträts dienen zahlreichen Evangelistendarstellungen zum Vorbild (vgl. nr. 99). Die bekränzenden Viktorien werden zu bekränzenden Engeln u. die, die den Clipeus halten, zu solchen, die die Mandorla Christi erheben (vgl. nr. 136). Darstellungen der Erschaffung Adams scheinen Anregungen aus Bildern des Mithras u. Prometheus empfangen zu haben (vgl. nr. 84. 103), u. auf die Beziehung der Orpheusbilder zu denen Davids braucht kaum noch hingewiesen zu werden (vgl. nr. 92). Doch wird auch die eigentliche Bedeutung der überlieferten Bilder nicht vergessen, wie ihre geistreiche Anwendung in den nach dem Literalsinn illustrierten Psalterhss. beweist. Flußgötter, die in ihre Hörner blasen, finden sich zu Ps. 92, 3; ‚Fluten erheben ihren donnernden Schall‘ (fol. 54v; de Wald Taf. 86). Terra erscheint mit zwei Füllhörnern zu Ps. 49, 12: ‚Hungerte mich, ich brauchte es Dir nicht zu sagen: Mein ist der Erdkreis u. was ihn erfüllt‘ (fol. 28v; de Wald Taf. 46). Zwei Atlanten stützen einen gewaltigen Globus (fol. 54v; de Wald Taf. 86) zu Ps. 92, 1: ‚Der Herr ist König … er hat den Erdkreis gefestigt.‘ Ein Tierkreis (fol. 36r; de Wald Taf. 59) verdeutlicht Ps. 64, 12: ‚Du hast das Jahr mit Deiner Güte gekrönt.‘ Zu Ps. 71, 5 heißt Sol im Clipeus (fol. 40v; de Wald Taf. 76): ‚Sein Leben währt wie die Sonne.‘ Ein Medusenhaupt mit Schlangenhaaren (fol. 53v; de Wald Taf. 84) versinnbildlicht ‚Die Pestilenz‘ u. ‚Das Grauen der Nacht‘ (Ps. 90, 5. 6.). Zur Erwähnung des Todes erscheint die Fratze des Abyssos (fol. 31v; de Wald Taf. 51). Ein Götterbild auf hoher Säule (fol. 41v; de Wald Taf. 67) ist ‚das Bild der Gottlosen‘ (Ps. 72, 20). Steht es in der Stadt Jerusalem (fol. 46v; de Wald Taf. 73), so heißt das: ‚Sie haben Deinen heiligen Tempel entweiht‘ (Ps. 78, 1). Wie Sol auf der Quadriga (fol. 37v; de Wald Taf. 62) erscheint der ‚Herr, der durch den Himmel fährt‘ (Ps. 67, 34). Ein Kranzzug bringt mit verhüllten Händen Spenden dar (fol. 26r; de Wald Taf. 41): ‚man führt sie in gestickten Gewändern zum König‘ (Ps. 44, 15). Das Bild der schwebenden Viktoria, die den Triumphator krönt (fol. 3r; de Wald Taf. 4), findet sich unverändert in dem Bilde des Engels zu Ps. 5, 13: ‚Du krönest sie mit Gnade‘. – Der folgende Katalog, der keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, will in möglichst einfacher u. übersichtlicher Form eine Vorstellung vom Nachleben antiken Formgutes in der christlichen B. geben; (Weitzmanns Greek Mythology ist zu spät in unsere Hände gelangt, als daß auch die mythol. Motive vollständig hätten berücksichtigt werden können.) Antike Elemente, formale Kompositionsmittel, ikonographische Schemata u. Einzelmotive sind aus dem Bildganzen herausgelöst u. katalogmäßig geordnet worden. Zugleich wurde auf ihr Vorkommen in heidnischer Kunst verwiesen. Es kann nicht Sinn einer solchen schematischen Übersicht sein, auf die Wanderung, Wandlung u. Vermischung der einzelnen Motive einzugehen. Dies muß Einzeluntersuchungen überlassen bleiben (Lit. unter den jeweiligen Katalognummern). Zum Hintergrund der behandelten Auseinandersetzung s. Chr. R. Morey, The Sources of Medieval Style: ArtBull 7 (1924) 35/50. Im Katalog bedeutet: S = Sternzeichenbild; P = Personifikation.

1. Abendmahl. Vgl. Text Sp. 756.
2. Abyssos. Karlsruhe, Mithrasrelief (F. Saxl, Mithras [1932] Taf. 28, 150); Utrecht Univ. Bibl. Cod. 32 fol. 31v (de Wald Taf. 51).
3. Adam. S. Prometheus, Mithrasgeburt.
4. Adler (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus

(Thiele Taf. 3 unten); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 54v (Thiele Fig. 43); Cod. Vat. lat. 645 fol. 62 (Neuß, Kopie Abb. 13); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 97 (Neuß aO. Abb. 14); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 60 (Neuß aO. Abb. 15).

5. Adler (Johannessymbol). Trier, Antiker Cameo im Deckel d. Adahs. (H. Janitschek, Die Trierer Ada-Handschrift [1889] Taf. 2); München Clm. 22311 c. p. 51 (A. Merton, Buchmalerei in St. Gallen [1912] Taf. 39, 1); Kremsmünster Cod. Millenarius (G. Swarzenski, Salzburger Malerei [1908] Taf. 4, 11); vgl. Wien, Cutbercht-Ev. (Swarzenski aO. Taf. 4, 9).

6. Adventus. Saloniki, Galeriusbogen (E. H. Kantorowicz, The ‚Kings Advent' and the enigmatic Panels in the doors of Santa Sabina: Art-Bull 26 [1944] Fig. 21); Rom, S. Paolo f. l. m., sog. Bibel von S. Callisto (Kantorowicz aO. Fig 27). Vgl. zum Typ der Palmsonntagsbilder ebd. 207/31.

7. Akklamation. Rom, Konstantinsbogen (H. P. L'Orange-A. von Gerkan, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens [1939] Taf. S. 16, 17); Rossano Cod. purp. fol. 8v (Haseloff Taf. 12); Gyulafehérvar, Bibl. Batthyany (Boinet Taf. 16). Vgl. *Akklamation, Sp. 232.

8. Altar (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 6 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 72v (Thiele Fig. 52); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 61v (Neuß, Kopie Abb. 19).

9. Anbetung der Könige, des Lammes usw. S. Aurum Coronarium.

10. Andromeda (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 3 unten); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 30v (Thiele Fig. 31); Cod. Vat. lat. 645 fol. 60 (Neuß, Kopie Abb. 9); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 95 (Neuß aO. Abb. 10); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 58 (Neuß aO. Abb. 11).

11. Apoll. Montecassino Rabanushs. (A. Goldschmidt: Vorträge Bibl. Warburg 3 [1923/24] Taf. 1)

12. Apotheose. Typ d. Dextrarum iunctio: Igel, Grabmal, Apotheose d. Herakles (A. Strong, Apotheosis and Afterlife [Lond. 1915] Taf. 30); Paris BN Ms. lat. 9428 (Vorträge Bibl. Warburg [1928/29] Abb. 13); Rom, S. Paolo f. l. m., Bibel (ebd. Abb. 14); Paris BN Ms. lat. 817 (ebd. Abb. 16); Trier, Stadtbibl. Cod. 24 (ebd. Abb. 17). Weiteres bei H. Schrade, Die Ikonographie der Himmelfahrt Christi: Vorträge Bibl. Warburg 8 (1928/29) 109/15; H. P. L'Orange, Studies on Iconography of Cosmic Kingship (Oslo 1953).

13. Arithmetica (P). Bamberg Cod. H. J. IV. 12. fol. 9v (Gąsiorowski Taf. 37). Vgl. Personifikationen b.

14. Astrologie (P). Bamberg Cod. H. J. IV. 12. fol. 9v (Gąsiorowski Taf. 37). Vgl. Personifikationen b.

15. Atlanten. Paris, Louvre, Medaillon (W. Froehner, Médaillons de l' Empire Romain [Paris 1878] 64; vgl. E. Curtius, Telamonen: Arch Ztg [1881] 14ff); Utrecht Univ. Bibl. Cod. 32 fol. 53v (de Wald Taf. 84).

16. Aurum coronarium. Konstantinopel, Hippodrom, Basis (G. Bruns, Der Obelisk u. seine Basis auf dem Hippodrom zu Konstantinopel = Istambuler Forschungen 7 [1935] Abb. 37. 42. 43); Anbetung der Könige: München Cod. lat. 23631 fol. 24r (Boinet Taf. 1); Anbetung des Lammes: München Cod. lat. 14000 Cim. 55 fol. 6r (Boinet Taf. 116). Zum Ganzen Th. Klauser, Aurum coronarium: RM 59 (1944) 129/53.

17. Autorenbild. Lediglich aus Kopien zu erschließen; vgl. D. Klein, Autorenbild: RDK 1, 1310. Cod. Vat. lat. 3868 (Bildnis des Terenz im Clipeus; Bethe Abb. 39); Rossano Cod. purpur. fol. 5r (Evangelisten: Haseloff Taf. 13); Cod. Vat. lat. 3867 fol. 3v (Vergil, sitzend: Gąsiorowski Taf. 15); Madrid Bibl. Nac. A 16 (Aratos); Lond. Brit. Mus. Add. Ms. 22506 (Markus, sitzend: Friend: ArtStud 7 Taf. 7, 14); WienNB Med. gr. 1 fol. 4v (Dioskurides u. Heuresis: A. M. Friend: ArtStud 5 Taf. 15, 149); Rossano Cod. purp. (Markus u. Sophia: Friend aO. Taf. 15 Abb. 148). Zum Ganzen Bethe 84/98; Friend aO.

18. Bacchus. Kopenhagen, Ny Carlsberg, Sarkophag (G. Rodenwaldt, Kunst d. Antike [1927] 641; Montecassino Rabanushs. (Goldschmidt: Vorträge Bibl. Warburg 3 [1923/24] Taf. 1).

19. Bär (S). Paris, Cabinet d. Méd., Skarabaoid (A. Furtwängler, Antike Gemmen [1900] Taf. 12, 47); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 3v (Thiele Fig. 18); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 91v (Neuß, Kopie Abb. 1); Cod. Vat. lat. 645 fol. 56 (Neuß aO. Abb. 2); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 54v (Neuß aO. Abb. 4).

20. Bellerophon. Neapel, Mus. Naz. Vasenslg. Nr. 3253 (Furtwängler-Reichhold 2 Abb. 46); Paris BN Cod. lat. 1 fol. 9v (Boinet Taf. 52).

21. Berg (P). München, Glyptothek, Berggottrelief (F. Saxl, Mithras [1931] Taf. 11, 677); Paris BN Ms. gr. 139 fol. 1v (Buchthal Taf. 1).

22. Beruf (S) s. Monatsbild.

23. Bukolika. Cod. Vatic. lat. 3867 fol. 16v (Gąsiorowski Taf. 16); Wien Cod. theol. gr. 31 fol. 17 (Gerstinger, Gen. 7).

24. Chimaira. Neapel, Mus. Naz. Vasenslg. Nr. 3253 (Furtwängler-Reichhold 2 Abb. 46); Paris BN Cod. lat. 1 fol. 9v (Boinet Taf. 52).

25. Clipeus. Louvre, Sarkophag (Cumont, Recherches Pl. 7, 2); Cod. Vat. lat. 3868 (Bildnis d. Terenz: Bethe Abb. 39); Rossano Cod. purpur. fol. 5r (Evangelisten: Haseloff Taf. 13); Bamberg, Cod. A. I. 5 fol. 339v (Propheten: Boinet Taf. 29). Vgl. H. P. L'Orange, Studies on the Iconography of Cosmic Kingship (Oslo 1953) 88/109. 125/33.

26. David s. Orpheus. Vgl. auch L'Orange aO. 103. Anders Ch. Picard: Actes VIe Congrès Intern. d'Etudes Byzant. 2 (Paris 1951) 331/42,

der das Vorbild der David-Darstellung in den antiken Darstellungen des Paris sieht.

27. Delphin (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 3 unten; 6 unten); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 56v (Thiele Fig. 44); Cod. Vat. lat. 645 fol. 63 (Neuß, Kopie Abb. 13); Vat. Cod. Reg. 309 fol. 97 (Neuß aO. Abb. 14).

27a. Dextrarum iunctio s. Apotheose.

28. Dialog s. Kompositionsformen.

29. Diana. Zum antiken Typus vgl. Roscher, Lex. 2, 3140. Stuttgart Cod. hist. fol. 415 (vgl. A. G. Roth, Die Gestirne in der Landschaftsmalerei [1945] 277).

30. Dynamis (P). Paris BN Ms. gr. 139 fol. 3v (Buchthal Taf. 4). Vgl. Personifikationen b.

31. Engel s. Viktorien.

32. Eridanus (S). Zum antiken Typus vgl. Flußpersonifikationen, Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 68v (Thiele Fig. 50); Cod. Vat. lat. 645 fol. 64 (Neuß, Kopie Abb. 16); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 98 (Neuß aO. Abb. 17); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 61v (Neuß aO. Abb. 18).

33. Eros. Clipeus hochhaltend: Rom, Quattro Coronati, Sarkophag (Ch. de Tolnay, Michelangelo 2 [1945] 402); Paris BN Cod. lat. 1 fol. 327 (Boinet Taf. 53).

34. Evangelisten s. Autorenbild, Clipeus, Philosoph.

35. Figurengruppen s. Kompositionsformen.

36. Fisch (S). Vgl. Typ des Fisches auf dem Globus d. Atlas Farnese (Thiele Taf. 4 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 70v (Thiele Fig. 51); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 61v (Neuß aO. Abb. 18).

37. Fische (S). Mithrasrelief aus Sidon (F. Saxl, Mithras [1931] Taf. 34, 195); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 38v (Thiele Fig. 35); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 58v (Neuß aO. Abb. 12).

38. Fluß (P). Münzbild (H. Mattingly, Coins of the Roman Empire in the Brit. Mus. 4 [1940] 31, 1); Utrecht Univ. Bibl. Cod. 32 fol. 32v (de Wald Taf. 53); Rom, Lateran, Sarkophag (Robert 3, 1 Taf. 25, 88); Cod. Palat. gr. 431 (Weitzmann, Jos. Rot. Taf. 24, 85).

39. Fluß (S) s. Eridanus.

40. Fortitudo (P). Cambrai Bibl. Commun. Cod. 327 fol. 16v (P. E. Schramm, Die deutschen Kaiser u. Könige [1928] Abb. 32). Vgl. Personifikationen b.

41. Fuhrmann (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 4). Zum Typ mit Gespann vgl. Sol; Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 22v (Thiele Fig. 27); Cod. Vat. lat. 645 fol. 59 (Neuß, Kopie Abb. 6); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 94 (Neuß aO. Abb. 7); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 57 (Neuß aO. Abb. 8).

42. Furien vgl. G. Swarzenski, Die Regensburger Buchmalerei (1901) 172.

42a. Geburt s. Mithrasgeburt.

43. Geometria (P). Bamberg Staatsbibl. H. J. IV. 12 fol. 9v (Gąsiorowski Taf. 37). Vgl. Personifikationen b.

44. Grazien. Vgl. G. Swarzenski, Die Regensburger Buchmalerei (1901) 172.

45. Hades s. Abyssos.

46. Hand Gottes. Münzbild (R. Delbrueck, Antike Porphyrwerke [1932] Taf. 66); Utrecht Univ. Bibl. Cod. 32 fol. 3r (de Wald Taf. 4) u. ö. Vgl. Zum Ganzen: H. P. L'Orange, Iconography of Cosmic Kingship (Oslo 1953) 139/70. – Redegestus. Terenz-Hss.; Rossano Cod. purp. (L'Orange aO. 171/97).

47. Hase (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 5 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 62v (Thiele Fig. 47); Cod. Vat. lat. 645 fol. 63v (Neuß, Kopie Abb. 16); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 97v (Neuß aO. Abb. 17); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 61 (Neuß aO. Abb. 18).

48. Herkules. Montecassino Rabanushs. (Goldschmidt: Vortrage Bibl. Warburg 3 [1923/24] Taf. 1). S. auch Sternzeichen.

49. Herkules (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 6 unten); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 6v (Thiele Fig. 19); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 92 (Neuß, Kopie Abb. 1); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 55 (Neuß aO. Abb.3).

50. Herrscherbild. Madrid, Silberschild d. Theodosius (Schramm: Vorträge Bibl. Warburg 2, 1 [1922/23] Taf. 3, 5); München Cod. lat. 14000 Cim. 55 fol. 5v (ebd. Taf. 4, 7). Zum Ganzen P. E. Schramm aO. Vgl. Adventus (Kantorowicz), Reiterbild, Sieger (imperator).

51. Himmelfahrt s. Apotheose.

52. Himmelskarte. Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 1/6); St. Gallen Stiftsbibl. Cod. 250 (A. Merton, Buchmalerei in St. Gallen [1912] Taf. 62, 1); ebd. Cod. 902 (Merton Taf. 49).

53. Hirtenbild s. Bukolika, Orpheus.

54. Huldigungsbild s. Adventus, Akklamation, Aurum coronarium.

55. Hund (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 2 oben; 6 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 69v (Thiele Fig. 46); Cod. Vat. lat. 645 fol. 63v (Neuß, Kopie Abb. 16); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 97v (Neuß aO. Abb. 17); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 60v (Neuß aO. Abb. 18).

56. Hydra (S) s. Wasserschlange.

57. Ischys (P). Paris BN Ms. gr. 139 fol. 2v (Buchthal aO. Taf. 2). Vgl. Personifikationen b.

58. Iunctio dextrarum s. Apotheose.

59. Jahreszeiten s. Monatsbilder.

60. Jungfrau (S). Athen, Relief a. d. Kleinen Metropolis (Thiele 59, Fig. 9 unten); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 56 (Neuß, Kopie Abb. 5).

61. Juppiter. Montecassino Rabanushs. (E. Panofsky, Studies in Iconology [New Y. 1939] Taf. 23 Abb. 40); vgl. G. Swarzenski, Die Regensburger Buchmalerei (1901) 172.

62. Justitia (P). Thasos, Relief (K. L. Skutsch, Libramen Aequum: Antike 12 [1936] Abb. 7; Münzbilder: Typ d. wägenden Götter u. Genien (ebd. Abb. 1/6); Utrecht UB Cod. 32 fol. 5r (de Wald Taf. 9); fol. 8v (ebd. Taf. 17); fol. 37r (ebd. Taf. 67).
63. Kassiopeia (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 3 unten; 4 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 28v (Thiele Fig. 30); Cod. Vat. lat. 645 fol. 60 (Neuß, Kopie Abb. 9); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 94v (Neuß aO. Abb. 10); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 57v (Neuß aO. Abb. 11).
64. Kentaur. Neapel, Nat. Mus. (G. Rodenwaldt, Kunst d. Antike [1927] 590); Paris BN Ms. lat. 266 fol. 16v (Boinet Taf. 34).
65. Kentaur (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 5 unten); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 62 (Neuß aO. Abb. 19).
66. Kepheus (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 3 unten; 4 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 26v (Thiele Fig. 29); Cod. Vat. lat. 645 fol. 59v (Neuß, Kopie Abb. 9); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 94v (Neuß aO. Abb. 10); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 (Neuß aO. Abb. 11).
67. Ketos (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 4 unten); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 66v (Thiele Fig. 49); Cod. Vat. lat. 645 fol. 64 (Neuß, Kopie Abb. 16); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 98 (Neuß aO. Abb. 17); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 61 (Neuß aO. Abb. 18).
68. Kompositionsformen. Kontinuierende Erzählung: vgl. Typ d. Musensarkophage (Cumont, Recherches Taf. 30/32); London Br. Mus. Add. 10546 fol. 5v (Boinet Taf. 44); Paris BN lat. 1 fol. 3v (Boinet Taf. 47). – Figurengruppe, Dialog: Cod. Vat. Pal. lat. 1564 fol. 4r (Gąsiorowski Taf. 26); Bamberg Staatsbibl. Cod. H. J. IV. 12 fol. 2v (Gąsiorowski Taf. 36; vgl. ebd. XIV. XVII). – Reihengruppe: Bamberg Staatsbibl. Cod. H. J. IV. 12 fol. 9v (Gąsiorowski Taf. 37). – Halbrund s. Philosophenschule. – Ganzrund: Cod. Vat. Pal. lat. 1564 fol. 3r (Gąsiorowski Taf. 25 ebd XIV).
69. Kosmokrator von Tierkreis umgeben (Mithras, Christus) s. Tierkreis. Vgl. auch H. P. L'Orange, Studies on Iconography of Cosmic Kingship (Oslo 1953).
70. Kranz (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 6 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 8v (Thiele Fig. 20); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 92(Neuß, Kopie Abb. 1); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 55 (Neuß aO. Abb. 3). Vgl. auch Apotheose, Aurum coronarium, Hand Gottes, Viktorien. K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum (1940).
71. Krater (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 5); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 76v (Thiele Fig. 54); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 62v (Neuß, Kopie Abb. 19).
72. Krebs (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 3 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 18v (Thiele Fig. 25); Cod. Vat. lat. 645 fol. 58v (Neuß, Kopie Abb. 6); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 93v (Neuß aO. Abb. 7); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 56v (Neuß aO. Abb. 8).
73. Laokoon. Vat. lat. 3225 (Vergil. Vaticanus) fol. 18v.
74. Leier (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 6 unten); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 44v (Thiele Fig. 38); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 59 (Neuß, Kopie Abb. 12).
75. Löwe (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 3 oben; 5 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 20v (Thiele Fig. 26); Cod. Vat. lat. 645 fol. 59 (Neuß, Kopie Abb. 6); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 93v (Neuß aO. Abb. 7); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 56v (Neuß aO. Abb. 8).
76. Luna. Im Clipeus: Wien, Mithrasrelief (Cumont, Textes Taf. 4); Paris BN Cod. lat. 9428 fol. 43v (L. Weber, Einbanddecken, Elfenbeintafeln, Miniaturen, Schriftproben aus Metzer liturg. Hss. [1912] Farbtafel). Mit Mondsichel auf dem Haupt: Rom, Konservatorenpalast, Mithrasrelief (Cumont, Textes Fig. 26.); Wien Cod. theol. gr. 31 fol. 29 (Gerstinger, Gen. Taf. 29). Mit Mondsichel hinter den Schultern: Rom, Konservatorenpalast, Mithrasrelief (Cumont, Textes Fig. 24); Wien Cod. theol. gr. 31 fol. 29 (Gerstinger aO. Taf. 29). Mit Sichelmedaillon: Agram, Mithrasrelief (Cumont, Textes Fig. 192); Wien Cod. theol. gr. 31 fol. 29. Mit Rindergespann: Rom, Konstantinsbogen Medaillon (L'Orange-v. Gerkan, Konstantinsbogen Taf. 38); Paris BN Cod. lat. 1 fol. 8r (Köhler 1 Taf. 79). Mit Sol Gott oder Herrscher oder Christus ermahnend: Sinnbild von Ost u. West, d. h. des orbis terrarum, oder Sinnbilder des Kosmos (vgl. A. Grabar: Dumbart. Oaks Pap. 6 [1951] 37/43). Evangeliar des Rabula (Florenz Bibl. Laur.), Himmelfahrtsbild: DACL 1, 2, 2932 Taf. Lit. s. Sternzeichen.
77. Mandorla. Schild von Eroten gehalten: Brit. Mus. Sarkophag (G. W. Elderkin, Shield and Mandorla: AmJArch 42 [1938] 230 Fig. 3). Mandorla von Engeln gehalten: Florenz Cod. Laur. I. 56 fol. (ebd. 235 Fig. 10). Zum Ganzen Elderkin aO. 227/36; H. P. L'Orange, Studies in Iconography of Cosmic Kingship (Oslo 1953) 90/113.
78. Mars. Montecassino Rabanushs. (A. Goldschmidt: Vorträge Bibl. Warburg 3 [1923/24] Taf. 1). Zum antiken Vorbild vgl. Goldschmidt aO.
79. Medusenhaupt. Neapel, Tazza Farnese (A. Furtwängler, Antike Gemmen [1900] Taf. 54); Utrecht Univ. Bibl. Cod. 32 fol. 53v (de Wald Taf. 84).
80. Meer s. Okeanus.
81. Melodia (P). Paris BN Ms. gr. 139 fol. 1v (Buchthal aO. Taf. 1). Vgl. Personifikationen b.

82. Metanoia (P). Paris BN Ms. gr. 139 fol. 136v (Buchthal aO. Taf. 8). Vgl. Personifikationen b.
83. Mischwesen vgl. Chimaira, Kentaur, Ketos usw.
84. Mithrasgeburt. F. Saxl, Mithras (1931) Taf. 29, 153. 155. 159. 161. Vgl. Adamsgeburt Paris BN Ms. lat. 8846 (Saxl aO. 33, 184). Oben Sp. 757.
85. Monatsbild. Cod. Vat. gr. 1291 fol. 2v (Gąsiorowski Taf. 75); Cod. Vindob. 387 fol. 90v (G. Swarzenski, Die Salzburger Buchmalerei [1913] Taf. 7); Montecassino Rabanushs. (Studien d. Bibl. Warburg 2 [1923] Taf. 23; zu den antiken Vorbildern ebd. D. Levi, The allegories of the months in Classical Art: ArtBull 23 [1941] 251/91).
86. Mond s. Luna.
86a. Muschel. M. Bratschkova, Die Muschel in der antiken Kunst: Bull. de l'Inst. Archéol. Bulg. 22 (1938) 127f.
87. Musica (P). Bamberg Cod. H. J. IV. 12. fol. 9v (Gąsiorowski aO. Taf. 37). Vgl. Personifikationen b.
88. Nacht (P). Rom, Trajanssäule (K. Lehmann-Hartleben, Die Trajanssäule [1928] Taf. 21, 38); Paris BN Ms. Gr. 139 fol. 415v (Buchthal Taf. 9).
89. Okeanos (P). Petersburg, Goldplättchen (J. Overbeck, Griech. Kunstmythologie 2 [1873/78] 219); Paris BN Cod. lat. 1141 (Boinet Taf. 133); Rom, Villa Borghese, Sarkophag (G. Rodenwaldt, Die antiken Sarkophagreliefs [1939] Taf. 1); Utrecht UB Cod. 32 fol. 56v (de Wald Taf. 90).
90. Orbis terrarum s. Atlanten.
91. Orion (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 4 unten); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 58v (Thiele Fig. 45); Cod. Vat. lat. 645 fol. 63 (Neuß, Kopie Abb. 13); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 97v (Neuß aO. Abb. 17); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 60 (Neuß aO. Abb. 15).
92. Orpheus. Laon, Mosaik aus Blanzy (Roscher, Lex. 3, 1, 1191); Paris BN Ms. Coislin 239 fol. 122v (Buchthal aO. Taf. 16, 24). Vgl. David: Vat. Bibl. Ms. Barb. gr. 320 fol. 2 (Buchthal aO. Taf. 16, 21). Dazu Bethe 72_{11}. Vgl. auch oben nr. 26.
93. Ortspersonifikationen (P). Rom, Konservatorenpalast, Relief (W. Zschietzschmann, Hellenist. u. röm. Kunst [1939] Abb. 130); Paris BN Ms. gr. 139 fol. 422v (Buchthal Taf. 10); Wien, Relief (J. M. C. Toynbee, Hadrianic School [Cambridge 1934] Taf. 32, 3); Cod. Palat. gr. 431 Bl. 3 (Weitzmann, Jos. Rot. Abb. 75); Wien, Patera (Toynbee aO. Taf. 32, 2); Cod. Pal. gr. 431 Bl. 3 (Weitzmann aO. Abb. 75). Münzbild (H. Mattingly, Coins of the Roman Empire in the Brit. Mus. 4 [1940] Taf. 6, 14); Cod. Pal. gr. 431 Bl. 11 (Weitzmann aO. Abb. 34).
94. Pan. Paris, Louvre, Statuette (Saxl: Studien d. Bibl. Warburg 8 [1927] Taf. 3); Montecassino Rabanushs. (ebd.)
94a. Paris. Vgl. nr. 26.
95. Pegasus. Neapel, Mus. Naz., Vasenslg. nr. 3253 (Furtwängler-Reichhold 2 Abb. 46); Paris BN Cod. lat. 1 fol. 9v (Boinet Taf. 52); Paris BN Cod. lat. 266 fol. 110 (Boinet Taf. 32).
95a. Pegasus (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 3 unten; 4 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 32v (Thiele Fig. 32); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 95 (Neuß, Kopie Abb. 10); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 58 (Neuß aO. Abb. 11).
96. Perseus (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 4 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 40r (Thiele Fig. 36); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 59 (Neuß, Kopie Abb. 12). Vgl. ferner E. Langlotz, Perseus = SbH (1951).
97. Personifikationen. a) Konkreta: 21 (Berg), 38 (Fluß), 88 (Nacht), 89 (Okeanos), 91 (Orte), 105 (Provinz), 108 (Quelle), 130 (Tellus), 143 (Wind). – b) Abstrakta: 13 (Arithmetica), 14 (Astrologia), 30 (Dynamis), 40 (Fortitudo), 43 (Geometria), 57 (Ischys), 62 (Justitia), 81 (Melodia), 82 (Metanoia), 87 (Musica), 104 (Prophetia), 106 (Prudentia), 110 (Rache), 125 (Sophia), 131 (Temperantia). Die hier vorgelegte Liste erschöpft bei weitem nicht die in den Hss. vorkommenden Personifikationen abstrakter Begriffe, die sich zumeist an den Typus weiblicher Gewandfiguren halten, wie wir sie vor allem von den römischen Münzbildern kennen. Vgl. noch L. Deubner, Art. Personifikationen abstrakter Begriffe: Roscher, Lex. 3, 2, 2068/2169; Baumeister, Denkm. 1292/304.
98. Pferd (S) s. Pegasus.
99. Philosophenporträt. Ince Blundell Coll. (Friend: ArtStud 5 Abb. 156; vgl. auch Abb. 158. 159); Athos Stauronikita Ms. 43 (ebd. Abb. 156). Zum Ganzen vgl. Friend aO.
100. Philosophenschule. Ehemal. Slg. Demidoff, Karneol (A. Furtwängler, Die antiken Gemmen [1900] Taf. 35, 35). Lehrender Christus: München Clm. 15713, Cim. 179 Bl. 14 (G. Swarzenski, Die Regensburger Buchmalerei [1901] Taf. 25, 64). Vgl. Kompositionsformen.
101. Pluto. Montecassino Rabanushs. (A. Goldschmidt: Vorträge Bibl. Warburg 3 [1923/24] Taf. 1).
102. Porträt s. Clipeus.
103. Prometheus als Menschenschöpfer. Roscher, Lex. 3, 3103 Abb. 10, 11; A. Furtwängler, Antike Gemmen (1900) Taf. 21, 56/61. Erschaffung Adams: Paris BN Cod. lat. 6 fol. 6 (Neuß, Bibelill. Taf. 2, 2). Deutlicher ist der Zusammenhang in der Sarkophagplastik (F. Saxl, Mithras [1931] 82_3).
104. Prophetia (P). Paris BN Ms. gr. 139 fol. 7v (Buchthal Taf. 7). Vgl. Personifikationen b.
105. Provinz (P). Rom, Thermenmus., Sarkophag (J.M.C. Toynbee, Hadrianic School [Cambridge 1934] Taf. 23, 2); München Cod. lat. 14000

Cim. 55 fol. 5v (P. E. Schramm, Die deutschen Kaiser und Könige [1928] Taf. 29a); Paris, Louvre, Relief (Toynbee aO. Taf. 21, 1 [Stadtgöttinnen]).
106. Prudentia (P). Cambrai Bibl. Commun. Cod. 327 fol. 16v (Schramm aO. Abb. 32). Vgl. Personifikationen b.
107. Quadriga. Cod. Vat. gr. 1291 fol. 2v (Wagen des Sol: Gąsiorowski Taf. 75); Utrecht UB Cod. 32 fol. 37v (Wagen Gottes: de Wald Taf. 68).
108. Quelle (P). Paris, Louvre (F. Clarac, Musée de sculpture [1832/34] Taf. 348); Wien Cod. theol. gr. 31 fol. 7 (Gerstinger, Gen. Taf. 13/14).
109. Rabe (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 5 unten); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 76v (Thiele Fig. 54); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 62v (Neuß, Kopie Abb. 19).
110. Rache (P). Utrecht Univ. Bibl. Cod. 32 fol. 55r (de Wald Taf. 87). Vgl. Personifikationen b.
111. Rahmenformen. Arkaden: Madrid, Silberschild d. Theodosius (R. Delbrueck, Consulardiptychen [1929] Taf. 62); vgl. Rahmung der Bilder im Apollonius von Kitium u. der Kanontafeln. – Clipeus s. Nr. 25. – Giebelarchitektur: Alt-Ofen, Relief (F. Saxl, Mithras [1931] Taf. 31, 172); Kanontafel Paris BN Cod. lat. 17968 fol. 6v. 9v (Boinet Taf. 73). – Tierkreisrahmen: vgl. Mithrasreliefs (Cumont, Textes 2 Taf. 6, 7; Saxl 95); Utrecht UB Cod. 32 fol. 36r (de Wald Taf. 59). – Vielteiliger, mit figürlichen Szenen versehener Rahmen: Karlsruhe, Landesmus., Mithrasrelief aus Neuenheim (Saxl aO. Taf. 14, 82); Cambridge, Christ Church College, Evangeliar 286 (O. Wulff, Altchristl. Kunst 1 [1913/15] 306 Abb. 284). – Vgl. auch Mandorla.
112. Reiter. Reiter mit vorausschwebender Nike: Leningrad, Eremitage, Largitionsschale Constantius' II (R. Delbrueck, Spätantike Kaiserporträts [1933] Taf. 57); Trier Stadtbibl. Apokalypse fol. 19v (Apokalyptischer Reiter und Engel mit Kranz; v. d. Meer, Majestas Fig. 92). Konstantin als Reiterheiliger zur Illustration von Ps. 59, 6: Chludov-Psalter (Dumbart. Oaks Pap. 6 [1951] Abb. 8). Vgl. auch Adventus.
113. Saturn. Neapel, Mus., Fresko d. Casa dei Dioscuri (E. Panofsky, Studies in Iconology [New Y. 1939] Taf. 23 Abb. 38); Montecassino Rabanushs. (ebd. Taf. 23 Abb. 40).
114. Satyr. Vgl. Sternzeichen Schütze. u. Sp. 734.
115. Schiff (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 5 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 64v (Thiele Fig. 48); Cod. Vat. lat. 645 fol. 63v (Neuß, Kopie Abb. 16); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 98 (Neuß aO. Abb. 17); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 61 (Neuß aO. Abb. 18).
116. Schlange (S). Paris, Cab. d. Méd., Skarabaoid (A. Furtwängler, Antike Gemmen [1900] Taf. 12, 47); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 91v (Neuß, Kopie Abb. 1); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 54v (Neuß aO. Abb. 4).
117. Schlangenträger (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 6); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 10v (Thiele Fig. 21); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 55 (Neuß, Kopie Abb. 5).
118. Schutze (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 6 unten; vgl. Fig. 5); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 52v (Thiele Fig. 42); Cod. Vat. lat. 645 fol. 62v (Neuß, Kopie Abb. 13); Cod. Vat. Reg. 305 fol. 97 (Neuß aO. Abb. 14); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 60 (Neuß aO. Abb. 15). Vgl. oben Sp. 734.
119. Schwan (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 6 unten); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 46v (Thiele Fig. 39); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 59 (Neuß, Kopie Abb. 12).
120. Sieger. Auf dem Überwundenen stehend: Hildesheim, Pelizaeusmus., Tonstatuette Nemesis (B. Schweitzer, Dea Nemesis Regina: JbJnst 46 [1931] Abb. 11); Utrecht UB Cod. 32 fol. 8r (de Wald Taf. 13). Zum Typ des auf dem Überwundenen Stehenden: Schweitzer aO. 214/17. – Auf Tieren stehend: Kairo, Votivtafel Horus-Harpokrates (Schweitzer aO. Abb. 13); Christus auf Tieren stehend: Utrecht Univ.Bibl. Cod. 32 fol. 360 (de Wald Taf. 59); vgl. Stucco u. Mosaik in Ravenna (Berchem-Cl. 18). Zum Ganzen E. Weigand: ByzZ 32 (1932) 72 ff; A. Grabar, Dumbart. Oaks Papers 6 (1951) 38.
121. Sirene. Chiusi, Tomb of the monkey, Dekkenbild (ArtBull 27 [1945] Fig. 2); München Cod. lat. 4454 (ebd. Fig. 40).
121a. Silen. Vgl. 734.
122. Skorpion (S). Athen, Relief a. d. Kleinen Metropolis (Thiele 58 Fig. 8 oben); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 10v (Thiele Fig. 21); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 55v (Neuß, Kopie Abb. 5).
123. Sol. Im Clipeus: Wien, Mithrasrelief (Cumont, Textes Taf. 4); Utrecht Univ. Bibl. Cod. 32 fol. 120 (de Wald Taf. 19). – Als einzelne Göttergestalt: Capua, Mithrasfresko (F. Saxl, Mithras [1931] Taf. 13,74); Wien Cod. theol. gr. 31 fol. 29 (Gerstinger, Gen. Taf. 29). – Auf der Quadriga: Neapel, Mus. Naz., Amphora (Pfuhl, MuZ Abb. 291). – Sonnenscheibe oder Weltkugel haltend: Rom, Konservatorenpalast, Solrelief (F. Saxl, Mithras [1931] Taf. 17, 88); Cod. Vat. gr. 1291 fol. 2v (Gąsiorowski Taf. 75). – Mit Strahlenkranz: Munzbild (Roscher, Lex. 4, 1150); Stuttgart Cod. hist. fol. 415 Bl. 17v (K. Löffler, Schwäbische Buchmalerei [1928] Taf. 22). Sol mit Luna kombiniert vgl. Luna. Lit. s. Sternzeichen.
124. Sonne s. Sol.
125. Sophia (P). Paris BN Ms. gr. 139 fol. 7v Buchthal aO. Taf. 7). Vgl. Sp. 751 u. nr. 97.
126. Steinbock (S). Athen, Relief a. d. Kleinen Metropolis (Thiele 58 Fig. 8 unten); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 50v (Thiele Fig. 41); Cod. Vat. lat. 645 fol. 62v (Neuß, Kopie Abb. 13); Cod.

Vat. Reg. 309 fol. 96v (Neuß aO. Abb. 14); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 59v (Neuß aO. Abb. 15).

127. Sternzeichen vgl. unter Symbole. Lit.: Boll-Gundel, Art. Sternbilder usw.: Roscher, Lex. 6, 867/1071; Neuß; Thiele; A. G. Roth, Die Gestirne in der Landschaftsmalerei d. Abendlandes (1945).

128. Stier (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 4 unten); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 24v (Thiele Fig. 28); Cod. Vat. lat. 645 fol. 59v (Neuß, Kopie Abb. 9); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 94v (Neuß aO. Abb. 10); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 57v (Neuß aO. Abb. 11).

128a. Symbole: 3/4 (Adler), 8 (Altar), 10 (Andromache), 19 (Bär), 22 (Beruf), 27 (Delphin), 32 (Eridanus), 36 (Fisch), 37 (Fische), 39 (Fluß), 41 (Fuhrmann), 47 (Hase), 49 (Herkules), 55 (Hund), 56 (Hydra), 60 (Jungfrau), 63 (Kassiopeia), 65 (Kentaur), 66 (Kepheus), 67 (Ketos), 70 (Kranz), 71 (Krater), 72 (Krebs), 74 (Leier), 75 (Löwe), 91 (Orion), 95 (Pegasus), 96 (Perseus), 98 (Pferd), 109 (Rabe), 115 (Schiff), 116 (Schlange), 117 (Schlangenträger), 118 (Schütze), 119 (Schwan), 122 (Skorpion), 126 (Steinbock), 128 (Stier), 133 (Triangel), 140 (Wassermann), 142 (Widder), 145 (Ziegenhirt), 146 (Zwillinge).

129. Tänzer. Pompeji, Vettierhaus, Wandgemalde (F. Weege, Der Tanz in der Antike [1926] Abb. 219); vgl. Paris, Louvre, Marmorrelief (ebd. Abb. 226).

130. Tellus (P). Rom, Ara pacis Augusti (G. Rodenwaldt, Die Kunst der Antike [1927] 549; ders., Kunst um Augustus [1943] 42f); Paris, Louvre, Relief (Th. Schreiber, Hellenist. Reliefbilder [1894] pl. 31); Paris BN Cod. lat. 1141 (Boinet Taf. 133); Wien, Relief (J.M.C. Toynbee, Hadrianic School [Cambr. 1934] Taf. 32, 3); Wien Cod. lat. 93 fol. 30r (Gąsiorowski Taf. 23); Utrecht UB Cod. 32 fol. 4r (de Wald Taf. 6).

131. Temperantia (P). Cambrai Bibl. Commun. Cod. 327 fol. 16v (P. E. Schramm, Die deutschen Kaiser u. Könige [1928] Abb. 32). Vgl. Personifikationen b.

131a. Thronwagen. Rabulaskod. (H. P. L'Orange, Studies on the Iconography of Cosmic Kingship [Oslo 1953] 125ff).

132. Tierkreis. Mithrasrelief (Cumont, Textes 2 Taf. 6, 7); Utrecht UB Cod. 32 fol. 36r (de Wald Taf. 59).

133. Triangel (S). Salzburg, Röm. Bronzetafel (JhÖInst 5 [1902] Taf. 5); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 36v (Thiele Fig. 34); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 58v (Neuß, Kopie Abb. 12).

134. Triton. Florenz, Mus. Archeol., Sarkophag (G. Rodenwaldt, Die antiken Sarkophagreliefs 5 [1939] Taf. 16); Paris BN Cod. lat 17968 (Boinet Taf. 73).

135. Venus. Montecassino, Rabanushs. (Goldschmidt: Vorträge Bibl. Warburg 3 [1923/4] 217: ‚zeigt die Haltung der mediceischen').

136. Victoria (Nike). Nike bzw. Engel herbeischwebend, um eine Person zu bekränzen: Munzbild aus Himera (F. Studniczka, Die Siegesgöttin [1898] Fig. 15); Utrecht UB Cod. 32 fol. 3r (de Wald Taf. 4); Trier Stadtbibl. Apoc. (v. d. Meer 408). – Zwei schwebende Niken, Bild eines Herrschers tragend: Kaiserdiptychen in Paris, Mailand, Basel (R. Delbrueck, Die Consulardiptychen [1929] Taf. 48. 49. 50); Engel, Christus in d. Mandorla tragend: Pommersfelden Gräfl. Schönbornsche Bibl. 2490 fol. 27r (J. Prochno, Das Schreiber- u. Dedikationsbild i. d. deutschen Buchmalerei [1929] Taf. 43). – Viktorien mit Kränzen zu Seiten d. Herrschers: Münzbild (Vorträge Bibl. Warburg 8 [1928/29] Abb. 25); Engel zu Seiten Christi: Florenz Bibl. Laur. Cod. Plut. I. 56 (ebd. Abb. 24). Vgl. noch A. Grabar: Dumbart. Oaks Papers 6 (1951) 38f. Vgl. Reiter.

137. Vulkan. Montecassino Rabanushs. (Goldschmidt: Vortrage Bibl. Warburg 3 [1923/24] Taf. 1).

138. Wagen s. Quadriga.

139. Walfisch s. Ketos.

140. Wassermann (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 3 unten); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 48v (Thiele Fig. 40); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 96v (Neuß, Kopie Abb. 14); Madrid, Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 59v (Neuß aO. Abb. 15).

141. Wasserschlange (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 5); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 76v (Thiele Fig. 54); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 62 (Neuß, Kopie Abb. 19).

142. Widder (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 4); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 34v (Thiele Fig. 33); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 58v (Neuß, Kopie Abb. 12).

143. Wind (P). Igel, Grabmal, Nordseite (H. Dragendorff-E. Krüger, Das Grabmal von Igel [1924] Taf. 8); Utrecht UB Cod. 32 fol. 65r (de Wald Taf. 102).

144. Windrose. Wien, Hofbibliothek Cod. 387 (G. Swarzenski, Salzburger Malerei [1913] Abb. 22); Munchen Clm. 210 (ebd. 23).

145. Ziegenhirt (S). Neapel, Atlas Farnese, Globus (Thiele Taf. 6); Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 12v (Thiele Fig. 22); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 56 (Neuß, Kopie Abb. 5).

146. Zwillinge (S). Cod. Leid. Voss. lat. 79 fol. 16v (Thiele Fig. 24); Cod. Vat. lat. 645 fol. 58v (Neuß, Kopie Abb. 6); Cod. Vat. Reg. 309 fol. 93v (Neuß, Kopie Abb. 7); Madrid Bibl. Nac. Cod. 3307 fol. 56v (Neuß aO. Abb. 8). Zum Typ vgl. Tierkreiszeichen; zur Charakterisierung: Paris, Cab. Durand, Etrusk. Spiegel (E. Gerhard, Etruskische Spiegel [1845] 219).

A. Baumstark, Erbe christlicher Antike im Bildschmuck eines arab. Evangelienbuches:

OChr 35 (1938) 1/38. – S. Beissel, Geschichte der Evangelienbucher im MA (1906). – G. R. Benson-D. T. Tselos, New Light on the Origin of the Utrecht Psalter: ArtBull 13 (1931) 13/79. – E. Berger, Beiträge zur Maltechnik 3 (1912). – E. Bethe, Bild u. Buch im Altertum (1945). – R. Bianchi-Bandinelli, Schemi iconografici nelle miniature dell' Iliade Ambrosiana: Atti AcLinc 348 (1951) 421/53. – A. Boeckler, Abendländische Miniaturen bis zum Ausgang der roman. Zeit (1930). – A. Boeckler-P. Buberl-H. Wegener, Art. B: RDK 2, 1420/1524. – A. Boinet, La miniature carolingienne (Paris 1913). – P. Buberl, Der Wiener Dioskurides u. die Wiener Genesis = Beschreibendes Verzeichnis d. illum. Hss. Österreichs 8, 4 (1937); Das Problem der Wiener Genesis: Jb. kunsthistor. Samml. Wien NF 10 (1936) 9/58; Die antiken Grundlagen der Miniaturen des Wiener Dioskurideskodex: JbInst 51 (1936) 114/36. – H. Buchthal, Cod. Paris. gr. 139. Phil. Diss. Hamburg (1933); The Miniatures of the Paris-Psalter (Lond. 1938). – A. W. Byvanck, Die Datierung der Berliner Itala: Mnemos 3, 6 (1938) 241/51; Das Vorbild der Terenzillustrationen: ebd. 7 (1938) 115/35; Die antike B. u. ihre Bedeutung für die Archäologie: Bericht 6. Internat. Kongr. f. Archäol. (1940) 610/3; Spatantike B.: ArchAnz 48 (1938) 373. – M. Churruca, Influjo oriental en los temas iconograficos de la miniatura espanola siglos X al XII (Madrid 1939). – Codices Graeci et Latini photographice depicti duce Sc. de Vries 1ff (Leiden 1897ff). – Codices e Vaticanis selecti 1ff(Rom 1899ff). – H. Degering-A. Boeckler, Die Quedlinburger Italafragmente (1932). – E. T. de Wald, The Illustration of the Utrecht-Psalter (Princeton 1932). – J. De Witt, Die Datierung der spätantiken Vergilhss.: Mnemos 3, 3 (1936) 75/82. – J. Ebersolt, La miniature byzantine (Paris-Brüssel 1926). – A. M. Friend, The Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Mss.: ArtStud 5 (1927) 115/50; 7 (1929) 3/29. – St. J. Gąsiorowski, Malarstwe Miniaturowe Greco-Rzymski i jego Tradycje w Sredniowieczu (Krakau 1928). – H. Gerstinger, Die griech. B. (1926); Die Wiener Genesis (1931); beide Werke nennen u. verarbeiten die ältere Literatur. – A. Grunwald, Byzantinische Studien. Zur Entstehungsgeschichte des Pariser Psalter Ms. Grec. 139 = Schriften der philos. Fakultät der Deutschen Univ. Prag 1 (Brünn 1929). – Handbuch der Bibliothekswissenschaft hrsg. von Fr. Milkau 1 (1931) 150/74. – W. H. P. Hatch, Greek and Syrian Miniatures in Jerusalem (Cambr. Mass. 1931). – H. J. Hermann, Die frühmittelalterl. Hss. des Abendlandes = Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Hss. in Österreich 8 NF 1 (1923). – G. Jachmann, Die Geschichte des Terenztextes im Altertum (Basel 1924). – L. W. Jones-C. R. Morey, The Miniature of Terence (Princeton 1931). – R. Kömstedt, Vormittelalterl. Malerei (1929). – W. Köhler, Die Karolingischen Miniaturen 1. Die Schule von Tours 1 (1930). – K. Löffler, Einführung in die Handschriftenkunde (1929) 131/59. – H. Leclercq, Art. Miniatures: DACL 11, 1 (1933) 1299/311. – F. Masai, Les origines de la miniature dite irlandaise (Brüssel 1947). – E. G. Millar, The Lindisfarne Gospels (Lond. 1923). – S. Der Nersessian, The Date of the Initial-Miniatures of the Etchmiadzin-Gospels: ArtBull 15 (1933) 327/60. – W. Neuss, Die Kunst der alten Christen (1926); Die katalanische Bibelillustration um die Wende des 1. Jtsds. u. die altspanische B. (1922); Eine karolingische Kopie antiker Sternzeichenbilder im Cod. 3307 der Bibl. Nac. Madrid: Ztschr. Dt. Verein f. Kunstwiss. 1941, 113/40. – C. Nissen, Die botanische Buchillustration (1951). – C. Nordenfalk, Die spätantiken Kanontafeln (Göteborg 1938); Der Kalender vJ. 354 u. die latein. B. des 4. Jh.: Göteborg Handlinger 5 A 5, 2 (1936); En senantik initialhanskrift: Konsthistor. Tidskrift 6, 4 (1937) 117/27. – H. Omont, Miniatures des plus anciens mss. grecs de la Bibl. Nat. du VIe au XIVe siècle^{2} (Paris 1929). – K. Pfister, Irische B. (1927). – M. Pieper, Die ägyptische B. verglichen mit der griechischen u. frühmittelalterl.: JbInst 48 (1933) 40/54. – Ch. Singer, The Herbal in Antiquity: JHS 47 (1927) 1/52. – E. Sullivan, The Book of Kells (Lond. 1914). – G. Thiele, Antike Himmelsbilder (1898). – F. Van Der Meer, Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien = Studi antich. crist. 13 (Città d. Vat. 1938). – W. Weisbach, Geschichtl. Voraussetzungen der Entstehung der christl. Kunst (Basel 1937). – K. Weitzmann, Die byzantinische B. des 9. u. 10. Jh. (1935); Die armen. B. des 10./11. Jh. (1933); Illustrations in Roll and Codex: A Study of the Origin and Method of Text Illustration (Princeton 1947); The Joshua Roll (ebd. 1948); Greek Mythology in Byzantine Art (ebd. 1951). – H. Woodruff, The Illustrated Mss. of Prudentius: ArtStud 7 (1929) 33/79. – O. Wulff, Bibliographisch-kritischer Nachtrag zu Altchristl. u. Byzantinischer Kunst = Handbuch der Kunstwissensch. (1936) 40f. 68/72. – E. H. Zimmermann, Vorkarolingische Miniaturen (1916).

A/C: H. Gerstinger. D: H. E. Killy.

Buchrolle s. Buch I (technisch).

Buchsbaum. A. Nichtchristlich. Der B., Buxus sempervirens, gehört zur Familie der Buxaceae, die wieder der Reihe der Sapindales zugerechnet wird. Er heißt griechisch πύξος, lateinisch buxus. Seine Verbreitung war im Altertum auf eine Zone beschränkt, welche etwa die Randgebiete des Schwarzen

Meeres, Thessalien, Mazedonien, Mittel- u. Norditalien, Südgallien u. Nordspanien umfaßte (Hehn 237). Berühmt für seine B.-Wälder u. fur die Qualität des dortigen B.-Holzes war das Kytorosgebirge in Paphlagonien; von dort pflegte man daher das für gewerbliche Zwecke benötigte B.-Holz in erster Linie zu beziehen. Bezeichnend ist die Redensart: ‚B. zum Kytoros tragen‘ (Eustath. in Il. 1, 206; weiteres bei Hehn). Beschreibungen des B. geben Theophrast h. pl. 3, 15, 5 u. Plin. n. h. 16, 70f. Das harte, feinkörnige, fehlerlose Holz wurde gerne für feine Schnitz- u. Drechslerarbeiten benutzt (vgl. Theophr. h. pl. 5, 3, 1; Verg. georg. 2, 449). So für Blas- u. Saiteninstrumente (Verg. Aen. 9, 619; Ovid. met. 14, 537; fast. 6, 697; Prop. 5, 8, 42; Sen. Ag. 689; Theocr. 24, 110), Handmühlen (Petron. 74), Kämme (Anth. Pal. 6, 211, 5; Ovid. fast. 6, 229; Martial. 14, 25; Juven. 14, 194), Becher (vgl. oben Sp. 39), Klappern (Anth. Pal. 6, 309, 2), Ringe (Petron. 58), Kreisel (Verg. Aen. 7, 382; Pers. 3, 51), Tafeln zum Schreiben u. Zeichnen (Lucian. adv. indoct. 15; Prop. 4, 23, 8; Plin. n. h. 35, 77), Buchstaben zur spielenden Einführung der Kinder in die Kenntnis des Lesens u. Schreibens (Hier. ep. 107, 2 [CSEL 55, 294, 4]), Götterfiguren (Theophr. h. pl. 5, 3, 7; Paus. 6, 19, 6; Apul. apol. 61), Schachteln u. Kästchen (Diosc. praef.; Lucian. asin. 14). Alle eben aufgezählten Gegenstände, vornehmlich aber die Schreibtafeln u. Behälter, konnten daher auch einfach durch Wörter wie πυξίον πυξίς, buxus oder buxum wiedergegeben werden. Allmählich wurden Dosen auch dann πυξίς oder buxis genannt, wenn sie nicht mehr aus B.-Holz hergestellt waren. So erklärt sich die buxis cornea im medizinischen (CML 4, 221, 28), die πυξὶς μολιβῆ im magischen Rezept (PGM IV 2465). Ähnliches gilt vom Schreibmaterial, das auch dann noch oft πυξίς, πυξίδιον, πύξινον, buxus hieß, als es zum Papyrusblatt geworden war (vgl. besonders PGM XV 9. 15. 17; PGrenf 1, 14, 12. 14 spricht von ξύλινα πύξινα, die zT. aus ausländischen Holzarten hergestellt sind). – Als Zierpflanze, u. zw. bereits wie bei uns gestutzt oder als Einfassung der Gartenwege verwandt, begegnet der B. bei Plin. ep. 2, 17, 14 u. Martial. 3, 58, 3. Aus Firm. Mat. math. 8, 10, 6 erfährt man, daß der B. schon wie heute gern so zugeschnitten wurde, daß sich Figuren ergaben. Seine Beliebtheit beruhte natürlich vor allem darauf, daß er zu den immergrünen Gewächsen gehört (Theophr. h. pl. 1, 9, 3; Plin. n. h. 16, 80; Geop. 11, 1). Man könne ihn nur ἀπὸ κλάδων καὶ πασσάλων, nicht aus dem Samen ziehen, berichten die Geopon. 10, 3, 8. Der vom B. gewonnene Honig im pontischen Trapezunt soll einen scharfen Geruch haben; dieser (der Honig? der Geruch?) versetzt die Gesunden in Ekstase, während er die Epileptiker heilt (PsAristot. mir. ausc. 18). Da alle immergrünen Bäume u. Pflanzen nach der Meinung der Alten Welt eine geheimnisvolle Beziehung zu den Unterirdischen haben, ist zu vermuten, daß der B. auch im Totenkult eine Rolle gespielt hat; doch fehlen ausdrücklich Zeugnisse (vgl. F. Cumont, La stèle du danseur d'Antibes [Paris 1942] 15). Cornut. 24 weiß, daß der B. aus dem Kultbereich der Aphrodite verbannt ist; der von ihm hypothetisch angeführte etymologische Grund (πύξος-πυγή) ist natürlich nicht ernst zu nehmen. – Bei Is. 41, 19, wo LXX u. Vulg. vom B. sprechen, ist eine Zedernart gemeint; ähnliches gilt von Is. 60, 13 Vulg. Daß bei Is. 30, 8 mit LXX u. Vulg. als Schreibmaterial eine Tafel aus B. vorauszusetzen wäre, ist wenig wahrscheinlich; hier hat also wohl der vertraute Sprachgebrauch die Übersetzer zu einer Ungenauigkeit verführt (vgl. dazu Dölger 66). Zu 4 Reg. 21, 13, wo die Vulg. von tabulae u. die Itala von buxus redet (Lucif. reg. ap. 8), Urtext u. LXX aber nicht vom Zerschlagen einer Schreibtafel, sondern vom Auswischen einer Schüssel sprechen, vgl. die Kommentare. Vgl. noch Exod. 24, 12 LXX, wo von ‚steinernen πυξία‘ die Rede ist.

B. Christlich. Der elementare Schreib- u. Leseunterricht der Spätantike kannte, wie erst durch die Zeugnisse der Kirchenväter völlig klar wird, drei Lernstufen; bei jeder hatte der B. eine besondere Funktion: zunächst ließ man das Kind mit Buchstaben spielen, die aus B. (auch Elfenbein oder Zedernholz) geschnitzt waren; dann ließ man es die in eine Tafel aus B. eingeschnitzten Buchstaben nachziehen; schließlich leitete man es an, die Buchstaben mit dem Griffel in die Wachsschicht einzuritzen, die in der üblichen Weise auf eine Buchsbaumtafel aufgetragen war. Die in Betracht kommenden Zeugnisse, die Dölger eingehend kommentiert hat, sind: Ambr. exam. 3, 13, 53; Hier. ep. 107, 2f (CSEL 62, 506, 10f). Wenn aber Ambr. über die Eigentümlichkeiten des B. nachdenkt, erinnert er sich nicht nur an die Rolle, die

dieser in der Schule spielt; in seinen Augen (vielleicht auch schon in denen der Älteren?) ist das Immergrün des B. ein Sinnbild der Hoffnung: der B. soll uns nahelegen, daß uns allezeit ‚durch den Glauben die Hoffnung auf das (ewige) Heil sproßt' (aO.). Aufs stärkste zusammengedrängt finden sich die Ausführungen des Ambr. bei Isid. wieder, wenn er sagt: Arbor semper virens et levitate materiae elementorum apicibus apta (et. 17, 7, 53). Isidors Formulierung übernimmt wieder Raban. Maur. univ. 19, 6 (PL 111, 521A). – Die Frage, ob der B. schon im christl. Altertum die reiche Verwendung im Bereich des religiös-kirchlichen Volksbrauchs gefunden hat wie heute (vgl. Marzell; Sébillot), läßt sich mangels literarischer Zeugnisse nicht beantworten. – Isid. beschäftigt sich et. 17, 7, 74 mit der vermeintlichen Verschiedenheit der Bedeutung von buxus (Baum) u. buxum (Holz). Aus Isid. et. 20, 7, 3 erfahren wir, daß er unter ‚pyxides' noch ‚vascula unguentaria ex buxo facta' versteht. In der Folgezeit wird ‚pyxis' im Kirchenlatein zum Terminus technicus für das Gefäß, in dem man die nichtkonsekrierten oder konsekrierten eucharistischen Hostien aufbewahrt (J. Braun, Das christl. Altargerät [1932] 282f. 456f). – Bei Auson. 191, 28 (49 Peiper) ist von Würfelbechern aus B. die Rede (zur Form vgl. Blümner, Priv. 413). Von buxus im Sinne von Schreibtafel spricht Pachom. praec. 27 (20, 5 Boon); ebenso Prud. perist. 9, 49 (vgl. Dölger 68f). Hier. in Abac. comm. 1 (PL 25, 1289C) verwendet die Metapher: in buxo pectoris scribe; vgl. auch zu Is. 30, 8 Hier. in Is. comm. 9 (PL 24, 354): scribat eis super buxum quod lignum est imputribile.

E. F. Bange, Art. Buchs: RDK 3, 3/9. – F. J. Dölger, Der erste Schreibunterricht: ACh 3 (1932) 62/72. – V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere [8] (1911) 230/4. 236/40. – H. Marzell, Art. B.: Bächtold-St. 1, 1694/96. – Th. Mommsen: Hermes 12 (1877) 115 (Auktion vom B.-Holz in Pompeji). – M. C. P. Schmidt, Art. B.: PW 3, 985f. – P. Sébillot, Folk-Lore de France (Paris 1904/7) Reg.

Th. Klauser (F. Cumont †, H. Gossen †, H. Marzell).

Buchstaben. Von der altorientalischen u. antiken Buchstabenmystik u. -magie sind verschiedene Bestandteile ins Christentum gedrungen. Das Schreiben gilt von der Zeit her, wo es nur wenige konnten, als unheimliche Kunst; es wird häufig zu Zauber verwandt; der mehrfache Sinn des Wortes στοιχεῖον (Grundlage, Reihenglied, Buchstabe, Tierkreiszeichen) regte zu mancherlei Spekulationen an; das Pensum der ersten Schuljahre, das bei vielen die einzige Wissenschaft blieb, wurde zergrübelt. Daß die Alphabetreihe mit ihren Namen aleph (Stier), bet (Haus), gimel (Kamel) von Hause aus astral gemeint war, ist behauptet worden. Wahrscheinlicher ist die akrophonische Erklärung Lindbloms: man nannte den Buchstaben nach dem Gegenstand, der mit ihm begann (so wie wir heute beim Telefonieren Wörter buchstabieren), u. Reste von Bildschrift sind auch noch zu erkennen. Wir haben eine Menge Belege dafür, daß man die Alphabetreihe, wohl als schützenden Zauber, hinschrieb (Dornseiff, Alphab. 69/81), u. so ist es bei der Kirchenweihe seit dem Sacr. Gelas. Vorschrift, daß auf den Boden ein Aschenkreuz gestreut wird, auf welches der Bischof mit einem Stab das griech. u. das lat. Alphabet schreiben muß (ebd. 74f). Ursprünglich steht dahinter wohl auch der Gedanke, das neue τέμενος nach den vier Weltrichtungen kosmisch abzugrenzen. Sicher christlich ist unter den mit dem Alphabet beschrifteten Grabstelen eine des Bischofs Cassius von Narni um 570 (ebd. 165 nr. 30) u. eine Wandinschrift in den Katakomben der Cristina von Volsinii-Bolsena (ebd. 168 nr. 7). Ein Fresko im Simeonkloster bei Assuan gibt den Gottesthron aus Apc. 4 mit Keruben, gläsernem Meer u. den 24 Ältesten so, daß die letzteren bezeichnet sind mit Ααηλ, Βαηλ, Γαηλ usw. bis Ωαηλ. Eine ähnliche Aufzählung von Engelnamen lautet in dem Berliner kopt. Pap. 8330: Amiel, Bamiel usw. – Von mystischen Deutungen einzelner Buchstabenformen sind ins Christentum gelangt solche des A mit seinen 3 Strichen, des E, über das es eine ganze Schrift des Plutarchos gibt, des T als Abbild des Kreuzes, des Y als Bild des ethischen Scheideweges (ebd. 20). In der etymologischen Vertiefung der Buchstabennamen ist der Talmud groß (ebd. 26), aber auch bei den Kirchenvätern gibt es dergleichen, besonders gelegentlich der Exegese der Psalmen, die eine alphabetische *Akrostichis haben (ebd. 146). Im antiken Zauber spielen ferner die 7 Vokale eine auffällige Rolle, unter den zahllosen voces mysticae der Papyri nehmen sie eine wichtige Stellung ein. Man konnte sie zu den Planeten in Beziehung setzen, in christl. Zeit treten Engelnamen an deren Stelle, zB. in einer byzantin.

Inschrift aus dem Theater zu Milet (ebd. 41). Der valentinianische Gnostiker Markos hat die neupythagoreische Lehre, daß die 7 Himmel die 7 Vokale als Sphärenmusik ertönen lassen (ebd. 130). – Handelt es sich bei den bisher genannten Deutungen u. Verwendungen von Buchstaben um Symbolik u. Magie, die sich, wie sonst an anderes, einmal an die Schriftzeichen anhängt, so stellt sich anderes hierher Gehörige als Teilerscheinung des religiösen Bereiches ‚Das heilige Wort' dar. Es können einzelne Buchstaben deshalb wichtig sein, weil sie Anfang oder Abkürzung eines bestimmten Wortes sind. So an erster Stelle das I als Anfangsbuchstabe von Jesus. Mit dem Delta, das im heidn. Altertum als Abbild des weiblichen Aidoion profan bleibt, macht enorm kosmische Dreieckssymbolik der Gnostiker Markos (ebd. 129), ferner ein dem großen Klostergründer Sabas († 532) zugeschriebenes kopt. Buch ‚Über die Mysterien der griechischen Buchstaben' (ebd. 22). Den einzelnen 22 Buchstaben entsprechen Etappen der Schöpfung. Gesteigert ist das in dem Sefer Jezirah, einem kleinen Traktat, der bei demselben Stoff bald nach Proklos neuplatonische Mystik als eine Quelle der beginnenden Kabbala zeigt (ebd. 140). – Ein magischer Kunstgriff an belangreich erscheinenden Worten ist das Vermindern ihres Buchstabenbestandes um je ein Zeichen bis auf Null. Es entstehen dadurch Dreiecke (πτερυγοειδῶς) oder Trauben (βοτρυδόν). Man will auf diese Weise die sonst vielleicht gebundenen Kräfte auch der Teile eines Zauberwortes, zB. abracadabra, auslösen (ebd. 63). Solche Künste als mehr literarische Spielerei erben sich auf das christl. MA fort; es sei da an die Laudes sanctae crucis des Hrabanus Maurus erinnert. – Oft wird beim Zauber festgestellt, aus wieviel Buchstaben ein Wort besteht (ebd. 61. 105). Unter antiken Christen scheint darauf nur der schon genannte Klassiker der Buchstabenmystik, der Gnostiker Markos, Wert gelegt zu haben. Über die diesen und vielen anderen am Herzen liegende Umdeutung von Buchstaben in Zahlen (Isopsephie) s. *Gematria. – Auch vertauscht werden Buchstaben von Worten in religiösem Zusammenhang zu magischen Quadraten. Das älteste, von dem wir wissen, ist das schon in Pompeji gefundene, volkskundlich bis in die Gegenwart belegte *Rotas-Operaquadrat, das vielleicht auf Grund der Eingangsvision des Hesekiel hergestellt ist (Kerubräder, Feuersäer) u. jedenfalls das Paternoster nebst AO in sich birgt.

L. Baeck, Zum Sepher Jezira: MGWJud 70 (1926) 371/76; Die zehn Sephirot im Sepher Jezira: ebd. 78 (1934) 448/55. – A. Bertholet, Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben = AbhB 1949. – F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie[2] (1925); Das Rotas-Opera-Quadrat: ZNW 36 (1937) 222/38. – J. Lindblom, Zur Frage der Entstehung des Alphabets: Bull. Soc. des Lettres de Lund 1931/2 (Lund 1932). – G. Mensching, Das heilige Wort (1937). – E. Sittig, Abecedarium u. Elementum: Satura O. Weinreich (1952) 131/8. – O. Weinreich: Gnomon 6 (1930) 361/8. *F. Dornseiff.*

Buddha s. Indien.

Bürge s. Fideiussor.

Bürgerrecht.

A. Griech.-römisch. In der klassischen griech.-röm. Vorstellung ist Bürger (πολίτης, civis) nur der Stadtbürger, wie ja der Staat Stadtstaat ist. Erst die nachalexandrinische hellenistische u. vollends die römische Zeit läßt über dem Bürger der einzelnen Polis den längst sprachlich u. kulturell, aber nun auch juristisch faßbaren Begriff des ‚Hellenen' aufkommen (vgl. J. Stroux-L. Wenger, Die Augustus-Inschrift auf dem Marktplatz von Kyrene = AbhM 34, 2 [1928] 45/55), der im NT im kulturellen oder religiösen Sinn (Heiden) gebraucht wird (A. Schulte, Griech.-dtsch. Wörterb. z. NT [1918] 154; Bauer, Wb. s. v.; vgl. Bd. 1, 1175). Juristisch kommt für das Verhältnis zum Christentum nur das röm. Bürgerrecht, die civitas Romana, u. zw. das der Kaiserzeit in Betracht; es fußt freilich auf dem republikanischen Staatsrecht, hat aber bereits die Enge der stadtbürgerlichen Vorstellung durch Aufnahme immer weiterer Untertanengruppen überschritten u. ist durch die Constitutio Antoniniana Caracallas vJ. 212 zu einem allgemeinen Reichsbürgerrecht geworden. Nur dem röm. Bürger kam eine volle privat-, prozeß- u. namentlich staatsrechtliche Stellung zu; er hatte Wehrrecht u. Wehrpflicht (seit Ende der Republik freilich schon Söldnersystem), Stimmrecht (solange es solches gab), Wahlfähigkeit zu Ämtern, zum Senat, zum Richteramt u. Verpflichtung dazu, Vormundschaftsrecht u.

Übernahmepflicht; er hatte röm. Eigentum, konnte röm. Forderungen u. Schulden haben, ein Testament machen u. Erbe werden, vollrömische Ehe eingehen. Alle diese Rechte u. Lasten kamen allen erwachsenen männlichen Staatsbürgern zu. – Über die für die christl. Metapher ‚Buch des Lebens‘ wichtige Bürgerliste vgl. die Zusammenfassung bei Koep 38. 68f.

B. Christlich. I. Standpunkt des NT. In der Ausübung seines Bürgerrechts u. der Erfüllung seiner Bürgerpflichten ist der Christ so lange nicht behindert, als von ihm keine mit seinem Bekenntnis in Widerspruch stehende Kulthandlung verlangt wird. Freilich vom rein weltlich-staatlichen Standpunkt aus besehen u. ebenso auch von einer radikal den Staat ablehnenden religiösen, aber nicht der kirchlichen Lehre eigenen Anschauungsweise aus (s. u. IV) konnte in der Auslegung gewisser, besonders paulinischer Bibelworte die Möglichkeit eines Konflikts auftauchen. Ist doch der Staat der Christen nicht identisch mit dem Römerreich, sondern ihm entrückt in den Himmel: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει (Phil. 3, 20); hier allerdings wie an verschiedenen weiteren Stellen zwar mit Anklang an die staatsrechtliche Terminologie, aber mit unverkennbarem Hinweis auf ein jenseitiges Bürgertum, das sich nur im Gleichnis der diesseitigen Sprache bedient; so auch die Verweisungen auf die Bürgerschaft im himmlischen freien Jerusalem (Gal. 4, 26); die Christen treten ja hin zum Berg Sion u. der Stadt des lebendigen Gottes (καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος: Hebr. 12, 22); sie haben hienieden keine bleibende Stätte (οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν), sondern trachten nach der zukünftigen (ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν: Hebr. 13, 14). Es ist das himmlische Jerusalem (Apc. 21, 2; Hebr. 12, 22), wo alle Christen, auch die Heidenchristen, Mitbürger der Heiligen u. Hausgenossen Gottes (συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ) sein werden, nicht mehr Fremde u. Beisassen (ξένοι καὶ πάροικοι: Eph. 2, 19, hier speziell vom Verhältnis von Juden- u. Heidenchristen gebraucht, s. etwa M. Meinertz, Gefangenschaftsbriefe = Bonner NT [1931] 66; vgl. auch Hebr. 11, 13/6). Petrus ermahnt 1, 2, 11 die Christen zur Enthaltsamkeit ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους. Πάροικος ist der in der Stadt ohne Bürgerrecht dauernd verweilende Nachbar oder Fremde; der παρεπίδημος aber weilt nur kurze Zeit u. vorübergehend an einem fremden Ort. Die Erdenwanderung ist ὁ τῆς παροικίας χρόνος (1 Petr. 1, 17), eine Pilgerschaft. Überall im Römerreich leben die Christen in der Diaspora (1 Petr. 1, 1; Jac. 1, 1; vgl. eingehend Eck 14 u. passim). Aber die Vorstellung von der civitas Dei (*Augustinus C) hindert nicht, irgendwie grundsätzlich daneben auch ein irdisches Bürgertum mit staatlichen Rechten u. Pflichten zu besitzen, also in Rom im Besitz der civitas Romana zu sein (Eck 22 u. ö.). Übrigens kennt ein anderes weltlich-staatliches Doppelbürgertum auch das römische Staatsrecht, seit sich mit der Ausbreitung u. schließlichen Verallgemeinerung des römischen Bürgerrechts die Denkform der sog. Kompatibilität des Heimatbürgerrechts einer ins Weltreich eingegliederten Stadt mit dem römischen Weltbürgerrecht durchgesetzt hatte (vgl. Stroux-Wenger aO. 57/9; ein Einfluß auf christliches Denken soll aber aus solchem Doppelbürgertum nicht gefolgert werden). Für das Verhalten des Christen zum Staat ist u. bleibt maßgebend das Jesuswort vom Zinsgroschen, Mt. 22, 21: 'Ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ θεοῦ τῷ θεῷ. Daran schließt sich unmittelbar Paulus, Rom. 13, 7 an: ‚leistet gegenüber allen eure Schuldigkeit, Abgabe, wem Abgabe ... gebührt (ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον)‘; er äußert sich ausdrücklich über die Steuerpflicht schon 13, 6, sowie allgemein über den im bürgerlichen Leben der Obrigkeit schuldigen Gehorsam 13, 1. Den Pflichten entsprechend macht der Christ auch seine staatsbürgerlichen Rechte geltend. Derselbe Paulus, von dem das Wort vom πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς u. die Mehrheit der vorgenannten Aussprüche stammen, beruft sich auf sein römisches Bürgerrecht, das ihm von Geburt an zusteht, um prozessualer Schutzvorschriften des römischen Bürgers teilhaftig zu werden (s. u. III). Ein Konflikt mit dem Staate kommt nicht vom Christentum u. seiner Lehre her, sondern von staatlichen Anforderungen, die dieser Lehre, von der ja Jesus im Verhör vor Pilatus sagt: ‚Mein Reich ist nicht von dieser Welt‘ (Joh. 18, 36: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου), entgegen wirken, indem sie ans christliche Gewissen rühren. Hier steht dann das andere Wort Act. 5, 29: ‚man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen‘, das aber auch nicht zu Aufruhr u. Revolution, sondern zum Martyrium führt. Solche Konflikte waren aber im steigenden Maße im römischen Kaiserreiche gegeben (Eck 19/73, der 74/134 etliche

Wurzeln für Rom. 13 erörtert). Die biblischen u. patristischen Belege für die Vorstellung von einer im Himmel geführten ‚Bürgerliste' sammelt u. erläutert Koep 68/89; vgl. oben Sp. 727f.

II. Gefahren des röm. Bürgerrechts. Mit dem Bürgerrecht im römischen, wie in jedem heidnischen Staatswesen war nach der allgemeinen Vorstellung die Zugehörigkeit zur heidnischen nationalen Staatsreligion von selbst gegeben. Ein Konflikt mochte dennoch so lange vermieden sein, wie kein positives öffentliches Bekenntnis zum Götterglauben u. in der Kaiserzeit insbesondere zum erst nur nach seinem Tode, dann aber schon bei Lebzeiten vergöttlichten Kaiser gefordert war. – 1. Nach der Konsekrierung Cäsars wurde die Feier seines Geburtstages den Bürgern bei Todesstrafe befohlen. Da aber daneben fallweise Geldstrafe angedroht war (Dio 47, 18), ergibt sich doch, ‚daß jene ein leeres Wort war' (Mommsen, StrR 568_3). – 2. Die syrischen u. kleinasiatischen Stadtbehörden haben den Bürgern in einzelnen Fällen die Darbringung von Götteropfern befohlen (Mommsen, aO. 568). Aber in diesen beiden Fällen erfahren wir von speziell den Christen erwachsenen Schwierigkeiten nichts, was freilich kein Beweis dafür ist, daß solche nicht vorkamen. – 3. Eine besonders harte Prüfung brachte das Edikt des Kaisers Decius mit dem Gebot der aktiven Teilnahme aller Reichsbürger am heidn. Opfer an die Götter. Verweigerung bedeutete grundsätzlich ein todeswürdiges Staatsverbrechen (s. *Libellus; *Christenverfolgung, *Prozeß). So wurde auch in der diokletianischen Zeit verfahren (Mommsen, StrR 568f. 569_1). – 4. Dauernd mußten die Christen auch von der in Einzelheiten verschiedenen, aber im Grunde doch heidnischen Gestaltung der Formeln der Kaisereide (*Schwur), der Anrufung des regierenden Kaisers oder, wie üblich, seiner Tyche oder auch seiner Nike, in ihrem Gewissen belastet werden. Daher weigerte sich denn auch der Märtyrer Polykarp, bei der Tyche zu schwören (Euseb. h. e. 4, 15, 18). Dieselbe Stellung nehmen ein Origenes (c. Cels. 8, 65; protr. 7) u. Tertullian (apol. 32. 33. 34; ad nat. 1, 17). Die scillitanischen Christen verweigern nach dem lat. Original der Märtyrerakten den Eid beim Genius des Kaisers; in der griech. Übersetzung steht für genius hier nicht τύχη, sondern εὐδαιμονία (näheres Wenger, Eid 252; Seidl 2, 19f). Auch der Eid bei der Salus des Kaisers, der βασιλικὴ σωτηρία, den irrtümlich Tert. apol. 32 zuließ, gehört zur selben Kategorie der heidnischen Kaisereide. Diese verschwinden (vielleicht, weil man sich bei ihrer Häufigkeit nicht mehr allzu tiefe Gedanken darüber machte: Seidl 2, 20f) in der christlichen Ära, wenigstens in den ägyptischen Papyri, nicht sofort; erst allmählich tritt nicht ohne Kompromisse eine Christianisierung der Formeln ein (Wenger, Eid 244/66; neuere Zusammenstellungen mit eindringlichem Kommentar gibt Seidl 1, 8/39; 2, 4/33). Vielleicht um Christen, die sich beim reinen Kaisereid beruhigen mochten, dennoch sicher ausfindig zu machen u. zu erfassen, begegnen in einer Formel 310 nC. vor dem Kaiser noch die θεοὶ ἅπαντες (Seidl 2, 18f). Die Verwendung des Kaisereides, wie sie nach den Papyri auf allen Gebieten der Rechtsordnung begegnet (Seidl 1, 44/119; 2, 59/128), mußte laxere Auffassungen in der Bevölkerung, aber auch bei den Behörden fast fördern u. auch eine minder strenge Behandlung des Eidesschutzes gegen Meineid u. Eidbruch herbeiführen. So erfahren wir denn auch in den Papyri nichts von der prinzipiellen Anwendung der Kapitalstrafe wegen eines crimen laesae maiestatis, wenngleich diese darum in schweren Fällen keineswegs ausgeschlossen zu sein braucht (Seidl 1, 123). Wohl aber begegnen Geld- u. Körper-, auch Ehrenstrafen in den Rechtsbüchern u. Papyri (vgl. Wenger, Eid 266/74; Seidl 1, 119/27; 2, 128/37). Die Papyri bringen ferner begreiflicherweise keinen Beleg für Eidesverweigerung; es ist darum keineswegs ausgeschlossen, daß darauf die Kapitalstrafe stand und auch vollstreckt wurde.

III. Vorteile des röm. Bürgerrechts. Neben diesen Gefahren bot das röm. Bürgerrecht aber den Christen, die es besaßen, auch alle Vorteile desselben, so namentlich die Erreichbarkeit aller Würden u. Ämter. – 1. Besonders wichtig war es, in Strafprozessen die Überstellung vor das persönliche Gericht des Kaisers zu erlangen, wofür das berühmteste Beispiel die Provokation des Apostels Paulus ist (Act. 25, 10/12: εἶπεν δὲ ὁ Παῦλος· ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος ἑστώς εἰμι, οὗ με δεῖ κρίνεσθαι.. Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι. τότε ὁ Φῆστος.. ἀπεκρίθη· Καίσαρα ἐπικέκλησαι, ἐπὶ Καίσαρα πορεύσῃ; vgl. Act. 25, 20f. 25/7; 26, 32; 27, 24; 28, 19). Weiteres *Appellation A. – 2. Auch sonst genießt der Bürger strafprozessuale Vorteile. a) Als Römer darf er in einer Voruntersuchung nicht körperlicher Züchtigung (Gei-

sselung, Folter zwecks Geständnis oder überhaupt Aussage) unterworfen werden (Paul. Sent. 5, 26, 1: Lege Julia de vi publica damnatur, qui aliqua potestate praeditus civem Romanum ... torserit verberaverit ... inve publica vincula duci iusserit; Mommsen, StrR 47. 329. 663. 663_3; Rechtsverh. 440). Im Judenaufruhr nach der Predigt des Apostels hieß der Tribun diesen in die Kaserne abführen, um ihn der Volkswut zu entreißen, eventuell aber auch ein Geständnis wegen eines möglichen Verbrechens mit Anwendung der Geisselung u. Folter zu erlangen. Gegen diese peinliche Befragung wehrt sich Paulus unter Berufung auf sein röm. Bürgerrecht: εἰ ἄνθρωπον Ῥωμαῖον καὶ ἀκατάκριτον (ohne Urteil) ἔξεστιν ὑμῖν μαστίζειν (Act. 22, 25). Nun folgt eine dramatische Szene, die ganz protokollarisch (u. mE. wohl nach Einsicht ins Gerichtsprotokoll, vgl. die Erwägungen bei Eger 9/19) formuliert, einen gewaltigen Eindruck von der Wirkung des röm. Bürgerrechts gibt. Der diensttuende Centurio meldet erregt dem Tribunen: τί μέλλεις ποιεῖν; ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὗτος Ῥωμαῖός ἐστιν. Darauf greift der Tribun persönlich ein: λέγε μοι, σὺ Ῥωμαῖος εἶ; Auf das ‚Ja' des Apostels fortfahrend: mich hat die civitas zu erwerben viel Geld gekostet. Paulus darauf: ἐγὼ δὲ καὶ γεγέννημαι, ich bin als Römer geboren. Die Wirkung tritt augenblicklich ein: εὐθέως οὖν ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ οἱ μέλλοντες αὐτὸν ἀνετάζειν (peinlich verhören), καὶ ὁ χιλίαρχος ἐφοβήθη ἐπιγνοὺς ὅτι Ῥωμαιός ἐστιν καὶ ὅτι αὐτὸν ἦν δεδεκώς (22, 26/9). – b) Eine absolute Sicherheit gegen körperliche Züchtigung gewährt freilich in der Praxis namentlich der provinziellen Stadtbehörden das röm. Bürgerrecht nicht. Dies erfahren wir wiederum aus dem Bericht Act. 16, 19/40 über das Geschick des Paulus u. seines Begleiters in Philippi. Zwar dürfen die Munzipalbehörden ihnen bedenkliche Personen sistieren u. vernehmen (Mommsen, StrR 309_1), nicht aber röm. Bürger verhaften u. gar züchtigen lassen. Hier wurden aber Züchtigung (ῥαβδίζειν 16, 22, virgis caedere; Mommsen, StrR 983_4; Rechtsv. 439_4) u. schwerer Kerker mit Fußblock angewendet, sei es weil der Apostel sich auf das röm. Bürgerrecht nicht berufen, sei es daß die Behörden im Tumult darauf nicht eingegangen waren u. sich über einen Protest hinweggesetzt hatten. Daß die Rechtslage sich auch hier nachher als gegeben zeigte, erweist die Befreiung. Als nämlich nach der wunderbaren nächtlichen Entfesselung die Behörde Freilassung u. heimlichen Abzug verlangt, verwahrt sich Paulus gegen die Behandlung von Römern (δείραντες ἡμᾶς δημοσίᾳ ἀκατακρίτους, ἀνθρώπους Ῥωμαίους ὑπάρχοντας, ἔβαλον εἰς φυλακήν: 16, 37); er verlangt ehrenvolles Geleite, was von der erschrockenen Behörde bewilligt wird (16, 38/40). Vgl. 1 Thess. 2, 2 (ὑβρισθέντες); 2 Cor. 11, 25 (τρὶς ἐραβδίσθην). Jüdische Mißhandlungen, wie 2 Cor. 11, 24, fallen freilich indirekt, insoweit die röm. Behörden nicht einschritten (Act. 21, 32f; 22, 23f) u. Schutz wenigstens gegen Totschlag gewährten, auch diesen zur Last. – c) In der Untersuchungshaft werden röm. Bürger erträglich gehalten. Zunächst werden sie durch Festnahme vor Lynchjustiz, wie freilich auch Nichtbürger, bewahrt (Act. aO.), wobei tatsächlich das Leben des Römers gewiß ungleich mehr gilt (vgl. die Vorsichtsmaßnahmen bei der Überführung des Paulus nach Caesarea, Act. 23, 23/35, wegen der jüdischen Verschwörung gegen sein Leben, 23, 12/22). Schon die vom Statthalter Felix verhängte Haft im Praetorium des Herodes (23, 35) ist erträglich; nach der Verhandlung (24, 1/22) wird der Apostel zwar weiter in Gewahrsam gehalten, aber Dienstleistungen seiner Freunde sind gestattet (24, 23); ebenso blieb es unter Festus, dem Nachfolger des Felix. Bei der schon nach der Entscheidung über die Verlegung des Prozesses stattfindenden Rede vor König Agrippa u. Berenike im Gerichtssaal wird Paulus anständig behandelt (25, 23/26, 29), wenngleich er in der Haft Fesseln trug (26, 29: παρεκτὸς τῶν δεσμῶν τούτων). Manches mag hier verschieden gehandhabter Praxis anheimgestellt gewesen sein, ganz wörtlich konnte das julische Gewaltgesetz nicht durchgeführt werden, namentlich nicht in den Provinzen oder bei Überführung von Untersuchungsgefangenen (25, 27; 27, 1). Gegen all diese Vorgänge protestiert der Apostel ja auch nicht (Mommsen, StrR 329f). Die Haft, in der er dann in Rom gehalten wird, ist besonders milde; es war Einzelhaft unter militärischer Bewachung durch einen Soldaten; vgl. 28, 16: der den Transport leitende Centurio gestattet dem Paulus nach Ankunft in Rom, allein (privat) zu wohnen, allerdings mit dem Wachsoldaten zusammen. Paulus bleibt denn auch 2 Jahre in seiner eigenen Mietwohnung, empfängt dort Besuche u. predigt die Lehre Christi (28, 30f). In der späteren röm. Rechtssprache entspricht das der aperta et libera et in usum hominum instituta custo-

dia militaris Kaiser Constantins, Cod. Iust. 10, 19, 2, 1.

IV. Unvereinbarkeit des christl. Bekenntnisses mit dem röm. Bürgerrecht. Zwar erlaubte die Kirche die Ausübung staatsbürgerlicher Rechte u. Pflichten, sofern sie dem christlichen Glaubens- u. Sittengesetz nicht widersprachen (oben B I; zur Frage der Beteiligung der Christen am Militär- u. Staatsdienst vgl. die gleichnamigen Artikel). Bei genauerem Zusehen aber mußte der Staat zu dem Ergebnis kommen, daß die Gemeinschaft der Christen nicht eine national-jüdische Sekte, sondern eine weltumspannende, übernationale, monotheistische u. damit eine den heidnisch-nationalen Staatspolytheismus u. Götterkultus grundsätzlich verneinende Religion war. Daher mußte der Staat, der im Götterkult eine fundamentale Lebensäußerung sah, die Zugehörigkeit zur christlichen Religion als einen mit dem Bürgerrecht unvereinbaren Ausdruck staatsfeindlicher Gesinnung sehen. Diese Staatsfeindlichkeit, wie sie in Opfer- u. Eidesverweigerung (B II 3/4) deutlich in Erscheinung tritt, ist perduellio (von Tertullian als crimen laesae Romanae religionis, auch als sacrilegium bezeichnet; dazu Mommsen, StrR 569_2); die Christen sind ἄθεοι u. haben sich mit ihrem Bekenntnis vor Gericht als geständige Staatsverbrecher erklärt; sie stehen damit außerhalb der röm. Bürgergemeinde: nec Romani habemur, qui non Romanorum deum colimus (Tert. apol. 24). Schon der Name ‚Christ' zeigt das Staatsverbrechen des Trägers. Vgl. Iustin. apol. 1, 11: ‚wenn wir von euch verhört werden, bekennen wir uns als Christen, obwohl wir wissen, daß auf dieses Geständnis die Todesstrafe gesetzt ist.' Euseb. h. e. 4, 15, 21. 25; 5, 1, 20: ἀπεκρίνατο τῇ Ῥωμαικῇ φωνῇ· Χριστιανός εἰμι; Plin. ad Trai. 96: haesitavi ... nomen ipsum (Christiani), si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur. Allgemein werden die Christen eben als ἄθεοι, Staatsfeinde, angesehen (vgl. Mommsen, StrR 575). Daß die Staatspraxis in ruhigen Zeiten über diese prinzipiellen Gegensätze hinwegsah, ist bekannt.

O. Eck, Urgemeinde u. Imperium (1940); mit Literatur S. 135f. – O. Eger, Rechtsgeschichtliches im NT (Basel 1919). – L. Koep, Das himmlische Buch in Antike u. Christentum = Theophaneia 8 (1952) 68/89. – B. Kübler, Geschichte des röm. Rechts (1925) 28. 109/20. 227f. – K. Latte, Art. Meineid: PW 15, 1, 346/57. – Th. Mommsen, StR 3, 224/39. 240f; Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus: ZNW 2 (1901) 81/96 = Gesammelte Schriften 3, 431/46. – E. Schönbauer, Rechtshistorische Urkundenstudien: ArchPapF 13 (1939) 177/209. – E. Seidl, Der Eid im röm.-ägypt. Provinzialrecht 1 (1933); 2 (1935). – Sohm, Inst. 177/82. – A. Steinwenter, Art. Ius iurandum (röm.): PW 10, 1, 1253/60. – L. Wenger, Eid in d. griech. Papyrusurkunden: SavZRom 23 (1902) 158/274; Juristische Literaturübersicht VIII: ArchPapF 13 (1939) 314. – A. Wikenhauser, Apostelgeschichte übersetzt u. erklärt (1939). – E. Ziebarth, Art. Eid (griech.): PW 5, 2, 2076/83.

L. Wenger.

Bürokratie s. Staatsverwaltung.

Buhlerin s. Dirne.

Bukolik.

A. Grundlegung. Versteht man unter B. die festumrissene literarische Gattung (darüber H. J. Rose, The Eclogues of Vergil [1942] Kap. 1; Curtius 193/96; knapp Knaack; PW 3, 998/1012 u. J. W. Duff: Oxf. Class. Dict. 652f), so reduziert sich die Frage nach der Relation zwischen B. u. Christentum auf die Darstellung der Einwirkung der literarischen B. auf die christl. Literatur. Es soll keineswegs verkannt werden, daß das Problem der im weitesten, nicht nur im literarischen Sinn gefaßten Elemente pastoraler Idyllik für die christl. Geistesgeschichte ungleich wichtiger gewesen ist; aber es dürfte deutlich sein, daß das eigentümliche Phänomen der Verbindung der hellenistischen bukolischen Bildprägung mit den zentralen ‚bukolischen' Gedankenkreisen des werdenden Christentums (Sinnfigur des Guten Hirten, Lämmerallegorie, Paradiesvorstellung) der das archäologische Material ausbreitenden Spezialbehandlung vorbehalten bleiben muß (vgl. *Hirt, *Lamm, *Paradies, *Orpheus); dort wird man dann jeweils auch in Wiederaufnahme u. Weiterführung von Fragestellungen zB. Kempfs (15ff. 97ff) die gedanklichen Voraussetzungen der pastoralen Symbole des Christentums einzubeziehen haben (etwa im Falle des Logos-Poimen die Darstellung der Grundlegung dieses Symbols im jüdischen und hellenistisch-synkretistischen Bereich). Natürlich kann das soeben umschriebene Problem der christlichen litera-

rischen B. (bzw. des christl. Verhältnisses zur literarischen B.), für die als Dichtungsform nach anderen als allgemeinhellenistischen u. römischen Wurzeln zu fragen sich erübrigt, nicht ohne den Blick auf weitere Zusammenhänge erfolgreich durchdacht werden. Daher werden unserer bewußt verengten Fragestellung einige allgemeine Erwägungen vorausgeschickt. – In der kulturmüden Epoche des Hellenismus ist das ‚Pastorale‘ (vgl. auch *Naturgefühl u. *Natursymbolik) als ersehntes Gegenbild zum unruhigen Zivilisationsbetrieb, als gefühlsmäßig ergriffene Antithese zur ἀσυμφωνία τοῦ κόσμου in mannigfacher Weise gegenwärtig (vgl. zum ‚Gesetz der Bukolisierung‘ etwa C. Schneider: ARW 36 [1940] 321/8; ders., Bemerkungen zur Bukolik: Festschr. Wobbermin [1939] 565ff). So konnten zahlreiche Bildelemente, die ganz im Bereich der antiken Phantasie lagen, in die religiöse Sphäre eindringen, wenn überhaupt einmal die Relevanz des Hirtentums für das christl. Denken feststand (bezeichnende Einzelzüge zB. bei Dölger, Ichth. 2, 469 u. Kempf 141f). Dabei ist festzuhalten, daß nicht etwa der Weg von einer am Anfang stehenden allgemeinen Hirtenidyllik zur Gestalt des Guten Hirten führt, sondern vielmehr der dieser Symbolik entspringende religiös-pastorale Gedankenkreis nachträglich eine Verallgemeinerung des Hirtenthemas bewirkt (betont in den Arbeiten Gerkes; vgl. die kurz zusammenfassende Bemerkung: Christl. Sarkophage [1940] 71_1); er zeigt eben eine wachsende Neigung, bukolisches Detail der Bildkunst sich zu assimilieren (wobei mitunter der vorgegebende Bildstoff auf die Ausgestaltung der religiösen Allegorie Einfluß nehmen kann, so im Falle von Pass. Perp. et Felic. 4, 5, wo die Auffassung der doch von den Schafen, d. h. den seligen Verstorbenen, herrührenden Milch als der göttlichen Gabe Christi für nachrechnende Logik problematisch bleibt). Allerdings scheint zunächst dem ‚molle‘ u. ‚dulce‘ profaner bukolischer Idyllik nichts so konträr zu sein wie Theophanie u. Apokalypse, denen die pastoralen Gedankenkreise des Christentums aufs stärkste zugeordnet sind; aber man hat eben zu bedenken, daß es jedenfalls für die in der Welt des Hellenismus Wurzelnden nur natürlich war, im idyllischen Bildstoff der Sepulkralkunst den locus refrigerii, lucis et pacis zu sehen (Skizzierung u. Einordnung dieser Entwicklung bei Van der Meer 34ff). Das Christentum, das das profane Verlangen nach Konkretisierung der Jenseitshoffnung (darüber Wichtiges bei F. Cumont, After Life in Roman paganism [NewY. 1923] 91. 191; Recherches sur le symbol. fun. [Paris 1942] 351ff; Lux perpetua [Paris 1949] 268) zu überwinden bestimmt war, hat bei der Darstellung der eigenen Symbolik Einwirkungen jener Konkretisierung nicht vermeiden können und wollen; V. d. Meer 35 spricht von ‚chrétienté et un art ayant le coeur chrétien, mais l'imagination profane‘. Von einem stärkeren Antagonismus zwischen der christl. Essenz u. ihren dem bukolischen Profanbereich entstammenden Ausdrucksmitteln kann jedoch, von Ausnahmen abgesehen, solange nicht die Rede sein, wie man nur die bildende Kunst u. ihre Möglichkeiten ins Auge faßt. Ganz anders liegen die Dinge, wenn man an das Verhältnis des christl. Geistes zur literarischen B. denkt; eine annähernd vergleichbare christl. Appropriation des literarischen ‚Arkadien‘ u. seiner Gestalten war klärlich undenkbar; es ist bezeichnend, daß sich der Arkadienvorstellung des Hermasbuches, in der ich eine ins Pneumatische gewendete literarische Reminiszenz aus zweiter u. dritter Hand sehen möchte (vgl. *Arkadien; dazu W. Schmid, Eine frühchristl. Arkadienvorstellung: Festschrift K. Ziegler [1954]), im frühchristlichen Bereich sonst nichts Vergleichbares an die Seite stellen läßt. Das ‚Arkadien‘ der Profanbukolik ist eben vom Paradies verdrängt worden (zur rechten Begrenzung dieser These vgl. Schmid aO.). Man wird bei diesen Erwägungen den Begriff der soteriologischen Hirtendichtung vermissen, der in der religionswissenschaftlichen Literatur sich großer Beliebtheit erfreut (Erdmann 134ff; F. Dornseiff: ZDMG 90 [1936] 601 bei der Behandlung des speziellen Themas ‚Hoheslied u. griech. B.‘; ders., Verschmähtes zu Vergil, Horaz u. Properz = SbL 1951, 46ff). Nun soll die Bedeutung der im Zusammenhang mit der atl. Messiaserwartung stehenden Idyllik, die indirekt, nämlich auf dem Wege über das durch Jesajas beeinflußte 3. Sibyllenbuch, sogar auf die vergilische Vision der innovatio saeculi eingewirkt hat (Dornseiff: SbL 48ff; A. Kurfeß: ZRelGeistG 3 [1951] 253ff), gewiß nicht bestritten werden. Jedoch von hier aus generell auf eine prästabilierte Harmonie zwischen hellenistischer literarischer Bukolik und eschatologischer Apokalyptik im Sinne des Judentums u.

Christentums zu schließen, wie das Erdmann 135f tut, geht nicht an (auch der Sonderfall der Weihnachtspastorale, die manche Forscher als Reflex sakraler B. zu fassen suchen, könnte nicht das Fundament einer so weitgehenden These abgeben; dazu J. Geffcken, Die Hirten auf dem Felde: Hermes 49 [1914] 321ff u. bes. M. Dibelius, Jungfrauensohn u. Krippenkind = SbH 1932, 74f; Dornseiff: SbL 46). Der Beweis dafür, daß es eine hellenistische Hirtenpoesie gab, in der schon die Vorstellungskomplexe Elysium, selige Urzeit, selige Zukunft mit der üblichen bukolischen Thematik verknüpft waren, wäre erst noch zu erbringen (vgl. *Elysium). Partielles wie das Zahmwerden der wilden Tiere aus Anlaß von Herakles' Ascensus bei Theocr. 24, 86f dürfte nicht ausreichend sein, um einen solchen Beweis zu erbringen (zu Theocr.: U. v. Wilamowitz, Textgeschichte d. griech. Bukoliker [1906] 239, dessen Beurteilung viel weiter hilft als der Versuch religionsgeschichtlicher Parallelisierung bei C. Schneider: ARW 36 [1940] 322f). Keinesfalls darf man in Nachfolge Erdmanns Stellen wie Tac. dial. 12 (Topos der sakralen Qualität des Musenhains; vgl. auch C. Schneider, aO. 323) in den Gesamtkomplex einer etwa postulierten hellenistischen sakralen B. einbauen. Was die vierte Ekloge Vergils betrifft, so hat der römische Dichter klar ausgesprochen (ecl. 4, 1), daß sie aus dem Rahmen literarischer B. heraustrete (richtig G. Jachmann: Annali Scuola Norm. Sup. Pisa 20 [1952] 49_1; anders Dornseiff: SbL 44).

B. Christl. Rezeption literarischer Bukolik. Daß die pastorale Thematik frühchristlicher Literatur gelegentlich nicht nur von der Bildkunst, sondern auch von der literarischen Formung u. Spiegelung des bukolischen Anregungen empfangen konnte, mag das Beispiel des Hermasbuches lehren, in dem die Schilderung des Engels der Üppigkeit im safranfarbenen Gewand sim. 6, 1, 5ff den Eindruck erweckt, es schimmere letztlich eine fremde Schilderung mit bukolischen Inhalten ohne moralische Bedeutung, d. h. in diesem Falle ein Kontext profaner literarischer B., hindurch (richtig erkannt von Dibelius zSt.). Angesichts der ungemein starken Verbreitung der idyllischen Bildkunst ist als methodisches Postulat natürlich festzuhalten, daß mit Einwirkungen literarischer B. nur da zu rechnen ist, wo gewichtige Gründe für eine solche Annahme sprechen. Wenn etwa Gregor v. Nazianz (or. 2, 9) im religiösen Sinnzusammenhang seiner Predigt einen hübschen Nachklang profaner B. bringt, so zeigt erst die Erwähnung des ἐρωτικόν τι ᾆσαι (vgl. dazu die Bekämpfung der amatoria bucolicorum versuum verba bei Hier. ep. 21, 13, 9) mit wirklicher Sicherheit, daß bei dieser Schilderung des Hirtentums auch der Gedanke an die traditionellen bukolischen Motive der Literatur im Spiele ist. Das mag die Bestimmtheit erklären, mit der Gregor die Kluft zwischen dem im allgemeinen Bewußtsein lebenden, üblichen βουκόλος u. dem Hirtentum der religiösen Symbolik betont: der profane βουκόλος hat es nach ihm nur auf die ἰδία ἡδονή abgesehen. Demgegenüber ist bemerkenswert, daß sich in der patristischen Literatur nicht wenige Stellen finden, in denen religiös-pastorale Zusammenhänge gerade durch Rückgriff auf solche Verse aus bukolischer Dichtung verdeutlicht werden, die von der cura u. diligentia pastoralis handeln (Material bei Schelkle 46ff u. 187, dazu auch Schmid, Tit. 111/4). Nicht zufällig findet sich dergleichen vorwiegend bei lateinischen Vätern; denn im Osten hat unbeschadet der auch dort weiterhin bestehenden Affinität zum Bukolischen die klassische griechische Hirtendichtung nie die Bedeutung bekommen können, die Vergil als der Dichter schlechthin im Westen besaß, ganz abgesehen davon, daß die Stellung etwa der großen Kappadokier zur heidn. Literatur an sich schon eine ganz andere ist als die der meisten lat. Väter u. den Versuch einer religiös begründeten Anverwandlung u. Einbeziehung des Andersartigen gar nicht erst wagt. Als besonders eindringliches Beispiel der Benutzung vergilischer B. zur Verdeutlichung von Gedankenreihen der religiös-pastoralen Symbolik nenne ich Augustins Klage conf. 3, 2, 4 ~ Verg. ecl. 3, 3; es war nur natürlich, daß der Gedankenkreis vom göttlichen Hirten u. Hirtenamt nicht selten an Motive der vergilischen B. denken ließ, wobei festzustellen ist, daß dem 3. Buch der Georgica in diesem Zusammenhang keine geringere Bedeutung zukommt als den Eklogen (das Hineinziehen von georg. 3 in den bukolischen Motivkreis der Eklogendichtung ist seit profanen Bukolikern wie Calpurn. Sic. zu beobachten; vgl. Schmid, Tit. 125). Wenn etwa Vergil mahnt, vor dem Ausbrechen von Seuchen auf der Hut zu sein (georg. 3, 468f), so haben nicht wenige Väter die Forderung der Trennung

des kranken Tieres von der gesunden Herde mit der Tätigkeit des Seelenhirten zusammengebracht, der vom grex fidelium die dira contagia der Häresie fernzuhalten sich verpflichtet fühlt (über die Bedeutung Vergils für Zusammenhänge, die der Schilderung der christlich-symbolisch verstandenen Tiere gelten, vgl. Schelkle 187). Selbst die das Gleichnis vom Guten Hirten behandelnden Prudentiusverse cathem. 8, 33ff haben ‚bukolisches' Vergilgut zu verwenden gewußt; das ist bei der Schilderung des verlorenen Schafes (Erweiterung u. Bereicherung der Evangelienerzählung durch das vergilische Krankheits- u. Reinigungsmotiv) weniger überraschend als bei der Darstellung des Paradiesgefildes (dazu Schmid, Tit. 114). Von den bisher genannten Fällen einer partiellen Rezeption bukolischer Dichtung hebt sich deutlich ab die christliche Appropriation der 4. Vergilekloge, von deren mehr ‚elysischem' als ‚bukolischem' Charakter schon die Rede war. Wenn man ihre Verse als geheimnisvolle Prophezeiung auf Christus verstand, war ja jene besondere Situation des Grenzfalles gegeben, in dem die Beiziehung vergilischer Verse für einen christl. Sinnzusammenhang sich geradezu von selbst verstand (vgl. D. Comparetti, Virgilio nel medio evo, deutsche Ausg. v. H. Dütschke [1875] 94f; Schelkle 17ff). Es war Laktanz, der die 4. Ekloge als wertvolles Dokument für die sibyllinische Prophetie in die christl. Tradition einführte (vgl. div. inst. 7, 24, wo Verg. ecl. 4, 38/41. 28/30. 42/45. 21f in dieser Reihenfolge hintereinander zitiert werden als Cumaeae Sibyllae carmina, anschließend die Erythraea). Durch Laktanz, der dem Kaiser das 7. Buch seiner Div. Instit. gewidmet hatte, wurde die Aufmerksamkeit Konstantins auf die 4. Ekloge u. die Orac. Sibyll. gelenkt (vgl. A. Kurfeß: TheolQS 117 [1936] 11ff; ZRelGeistG 4 [1952] 42ff). Konstantin hat dann in seinem Rundschreiben an die Kirche des Ostens eine Deutung der Ekloge auf den kommenden Erlöser gegeben (über die Detailprobleme der ursprünglich lateinisch abgefaßten Rede, insbesondere die verschiedene Autorschaft bei Eklogenübersetzung u. griechischer Prosarede vgl. die Lit. bei A. Kurfeß, Sib. Weissagungen [1951] 340f). Diese Deutung hat übrigens auf die weitere Entwicklung der Auslegung der 4. Ekloge im lat. Abendland kaum einen Einfluß ausgeübt; dem Augustin scheint sie unbekannt gewesen zu sein. Daß so die 4. Vergil-Ekloge durch das auch sonst so beliebte Mittel der interpretatio christiana dem Credo der neuen Religion angeglichen u. damit die vergilische Vorstellung von der ‚innovatio saeculi' mit der christlichen in eins gesetzt wurde, ist nur natürlich; es gehörte schon der aufgeklärte, an der Profanexegese geschulte Philologensinn des Hieronymus dazu, um da nicht mitzumachen (ep. 53, 7). War doch das Phänomen der ‚Umdeutung' als einer willentlichen Setzung damals ganz allgemein üblich; für den christl. Drang zum divino sensu agnoscere mußte es im Fall der 4. Ekloge naturgemäß besonders verlockend sein. Sehr wichtig ist Augustins ep. 104, 3, 11; hier unterscheidet er gewissermaßen zwei Deutungsebenen: die historische, die Vergil zugeordnet ist (carmine adulatorio nescio cui nobili dixit), u. die metaphysische, die es auf die hinter dem Gedicht stehende Sibyllenweisheit abgesehen hat. Bei Augustin erscheint wohl die Sibylle, keineswegs jedoch Vergil als Prophet Christi. Daß man nach diesem eindeutigen Passus auch die anderen, weniger klaren Augustinbelege zur christl. Deutung der Ekloge beurteilen müsse, betont richtig Schelkle 18, der auch die Unterschiede zwischen Konstantins Rede u. der augustinischen Exegese gut hervortreten läßt. Wenn aufs Ganze gesehen von allen Versen der vergilischen Hirtenpoesie kaum andere so wichtig für die Väter geworden sind wie die der 4. Ekloge, so ist das angesichts der diesem Gedicht innerhalb der Hirtendichtung zukommenden und von uns bereits betonten Sonderstellung indirekt eine Bestätigung unserer allgemeinen These, daß die übliche literarische B. als solche im Gegensatz zur B. der Bildkunst den Tendenzen einer universelleren christlichen Appropriation Widerstände entgegensetzen mußte.

C. Christianisierung der Hirtendichtung. I. Christliche Bukoliker (Endelech., Pompon., Paulin. v. Nola). Es ist gewiß kein Zufall, daß wir gegen Ende des 4. Jhs. Versuche beobachten können, in einer Welt, der die traditionelle profane B. als Gesamtkomplex aus religiösen Gründen fragwürdig erscheint, die aber für die Reize dieser Literaturgattung noch immer empfänglich ist, eine, vom Christentum her gesehen, legitime B. zu schaffen. Es mehren sich eben in dieser Zeit die Stimmen, die die von der Profanpoesie geschaffenen Dichtungsformen vor den Richterstuhl christlicher Ansprüche zitieren.

Diese Ansprüche machen vor der profanen B. nicht halt, da sie gerade auch in ihr bestimmte Gefahren zu erblicken geneigt sind (vgl. auch in diesem Zusammenhang die Äußerung des Hier. ep. 21, 13, 9 gegen die amatoria bucolicorum versuum verba, womit die gefährliche Affinität des Bukolischen zur Erotik u. erotischen Poesie charakteristisch bezeichnet ist). Wenn nun etwa August. (ord. 1, 8, 24) seinem jungen Freunde Licentius Ratschläge darüber erteilt, wie der dichterischen Gestaltung der Geschichte von Pyramus u. Thisbe die durchaus notwendige religiöse Wendung zu geben sei, so erscheint eine ähnliche Haltung auch der literarischen Profanbukolik gegenüber aus christlicher Sicht in der Tat sehr wohl vertretbar. Es mochte einen gewissen Reiz haben, nicht mehr nur eine partielle Rezeption bukolischer Dichtung in den Dienst christlicher Zwecke zu stellen, sondern in wirklichen Gesamtkonzeptionen religiöser Hirtenpoesie die Profangattung gewissermaßen ‚umzudichten'. Das konnte auf der Ebene der damals üblichen reinen Centonenpoesie geschehen (Pomponius: Anth. Lat. 719a); aber es war auch ein freierer, sich über mechanische Rezeption durchaus erhebender Typus der imitatio denkbar. Das zeigt *Endelechius', des gallischen Literaten u. späteren Professors der Rhetorik in Rom, bukolisches Gedicht De mortibus boum (Anth. Lat. 893, wohl im letzten Jahrzehnt des 4. Jhs. verfaßt), dessen Thema, Bewahrung der mit der Sphragis des Kreuzzeichens versehenen Herde des Tityrus mitten im allgemeinen durch eine Seuche verursachten Viehsterben, sich als eine Art Synthese von Motiven der 1. Vergilekloge (Bekenntnis des vom Unglück der andern verschonten Tityrus zu seinem Gott) u. des 3. Georgicabuches (Pestdarstellung) zu entfalten vermag. Noch heute ist nützlich u. für das Sachliche erheblich wichtiger als etwa die Behandlung C. Weymans (Beiträge zur Gesch. der christl.-lat. Poesie [1926] 103ff) die kommentierte Ausgabe von F. Piper (1895); dazu Schmid, Tit. 120ff, wo auch Detailprobleme des Biographischen u. der Imitatio behandelt werden (zu den äußeren Daten vgl. auch J. Bernays, Ges. Abhandlungen 2 [1885] 83_3; J. P. Jacobsen, Les Mânes 3 [Paris 1924] 124_1). Pomponius u. Endelechius haben bei aller Verschiedenheit den wesentlichen Zug gemeinsam, daß die geistliche Wendung der bukolischen Konzeption durch das Mittel religiöser Darlegungen erfolgt, womit der Typus des Prädikanten in die Hirtenlandschaft eingeführt ist. Das Element der theologischen Predigt kann in relativ natürlicher Weise aus dem bukolischen Vorwurf erwachsen (Endelechius); es kann aber auch eine gewisse Beziehungslosigkeit zwischen ihm u. dem bukolischen Rahmen obwalten, was bei Pomponius der Fall ist, dessen Tityrus ganz allgemein gehaltenen theologischen Lehrgehalt vorbringt (Allmacht Gottes, Erschaffung der Welt, Sündhaftigkeit des Menschen u. Möglichkeit seiner Erlösung). Wenn bei Endelechius die heidnischen Hirten Aegon u. Bucolos am Schluß den Ausführungen des Christen Tityrus zustimmen u. für die selbst in Pestnöten erfolgreiche Sache gewonnen werden, so werden wir Ähnliches für das leider nur fragmentarisch erhaltene Stück des Pomponius annehmen können: auch hier dürfte am Schluß des Gedichts Meliboeus eine ausdrückliche Zustimmung zu allem, was Tityrus entwickelt hatte, gegeben haben. Bei Endelechius liefert das Phänomen der heilbringenden religiösen Tiersignierung den Ausgangspunkt für Tityrus' Bekenntnis zu seinem Gott (101f): dic age, Tityre, quis te subripuit cladibus his deus? Dem entspricht Verg. ecl. 1, 18: sed tamen iste deus qui sit, da Tityre, nobis. Die lues scheint als dämonische Macht empfunden zu sein, die sich von den vicini (104) her dem Anwesen des Tityrus zu nähern sucht und beim Anblick der eine apotropäische Qualität besitzenden signa crucis ‚auf der Stelle' (continuo) die Flucht ergreift. Der Dichter selbst ist, wie die Gerechtigkeit gegen manchen unhistorisch denkenden Philologentadel auszusprechen gebietet, der Äußerlichkeit des religiösen Brauchtums keineswegs mit Haut u. Haaren ausgeliefert, sondern läßt seinen Tityrus sogleich die spiritualisierende Deutung des Vorgangs geben (114/20): credere sufficit; votum sola fides iuvat u. simplex animi purificatio optatis fruitur bonis. Zur Versifikation der philosophischen u. theologischen Topik (pura mens o. ä.) vgl. etwa Lact. inst. epit. 53 (58). Besonders bemerkenswert ist Tityrus' Versicherung, daß der Christengott einzig magnis ... in urbibus Verehrung empfange; wir haben hier, als Folge der besonderen Verhältnisse des ausgehenden 4. Jhs., gleichsam eine christl. Variante zur alten Unterscheidung zwischen den weniger starken ländlichen Göttern u. dem mächtigeren Polisgott vor uns

(vgl. etwa Babr. fab. 2, 6/8: ‚denn von den Göttern, so glaubt man, wohnen nur die einfältigen auf dem Lande; die aber innerhalb der Stadtmauern sind die wahrhaften u. sie überwachen alles‘). Nur der in der größeren civitas verehrte Christengott kann in Not u. Gefahr helfen; damit sind die ländlichen Kulte, die sich in einsamen Latifundien etwa noch haben halten können, mit aller Deutlichkeit als Inbegriff des Zurückgebliebenen charakterisiert. Man fühlt sich geradezu an die wenige Jahre nach Endelech. anzusetzende Deklamation des Prudent. gegen die im lucus altus gefeierten religiösen Begehungen (in Symm. 1, 449ff) oder an Orosius' (praef. 1, 9) Worte über den an compita u. in den pagi noch immer sein Unwesen treibenden ländlichen Zauber erinnert. Natürlich ist der Eindruck, daß der Gang zur Kultstätte des Christengottes aus Arkadien hinausführen wird, der gewohnten bukolischen Konzeption etwas abträglich; es ist, als ob die Hirtenlandschaft ihr Leben verlöre, wenn sie des Spuks der Naturgötter verlustig geht u. das Treiben der aus ihr nicht wegzudenkenden paganalia (vgl. etwa Carm. Einsidl. 2, 15f) seine echte Lebensmitte einbüße. Man wird verallgemeinernd sagen dürfen, daß Endelech. die mythischen oder halbmythischen Ingredienzien der profanen B. ziemlich stark eliminiert hat (was eine neue Kunstrichtung hat entstehen lassen, die durch eine besondere Beobachtungsgabe unterstützt, eigene Anschauung in die traditionelle Herdendarstellung einfließen läßt). Eine homogene Schöpfung ist dabei nicht zustande gekommen. Die verschiedenen Motive der Eingangsstrophen (1/12) verraten unschwer ihre Herkunft aus der Sphäre der verliebten Hirten der Profanbukolik (vgl. Nemes. 4, 11ff, wo das vulnera nudare genau dem V. 7 bei Endelech. entspricht). Ferner ist die gleichsam nachrechenbare Tendenz, bestimmten Vergilmotiven immer gleich ein deutlich erkennbares christl. Pendant gegenüberzustellen, nicht dazu angetan, den Eindruck einer einheitlichen Konzeption aufkommen zu lassen. Vor allem aber: die Kombination von B. u. Predigt, wie sie Endelech. versucht hat, ist nicht das Mittel, das die beabsichtigte Umwandlung der B. auf die Dauer zu neuen künstlerischen Möglichkeiten hätte führen können (obschon die Nachwirkung dieses Typus ins MA hinein feststeht; vgl. unten). Unwillkürlich richtet sich der Blick in diesem Zusammenhang auf Endelechius' Freund *Paulin. v. Nola, dessen Felixhymnen auch das pastorale u. ländliche Idyll einbeziehen (vgl. carm. 18, 211/468; 20, 412ff, dazu seit M. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie [1891] 277f, besonders J. P. Jacobsen, Les Mânes 3 [Par. 1924] 105ff; knappe Behandlung auch bei P. Fabre, Paulin de Nole et l'amitié chrétienne [Paris 1939] 352. 370). Ist der Heilige der Welt der Bauern u. Hirten zugetan, wirkt sein Walten in ihre Welt hinein, so kann die literarische Gestaltung ländlicher Idyllik ihn nicht ‚ausklammern‘. Es war also für Paulin. ganz natürlich, wenn er die im weitesten Sinne gefaßte B. in die Heiligenpoesie hineinnahm, wobei er manche bukolische Motive ins Religiöse einmünden zu lassen wußte. Für den Tierdiebstahl carm. 18 vgl. Verg. ecl. 3, 17f u. vor allem den fur nocturnus bei Calpurn. ecl. 3, 73f (zur Bitte des Bauern an den Heiligen, die volle Sehkraft der aus Schmerz über den Tierverlust rotgeweinten Augen wiederherzustellen, vgl. Aristoph. Acharn. 1027 u. dazu Schmid, Tit. 142_{105}); für die carm. 20 erzählte Geschichte von der entlaufenen iuvenca mag man an Calpurn. ecl. 3 Anf. u. Verg. ecl. 7, 7 denken. Typisch ist das ‚fabula docet‘ des Christen carm. 20, 440f, wonach Gott per ignaras pecudes operantia nobis signa facit. Damit ließe sich auch der Gehalt des Endelechiusgedichts umschreiben, wie denn Endelech. u. Paulin. manches Gemeinsame haben. Gleichwohl sollte man ihre Unterschiede nicht in der Weise von Jacobsen (aO.) verwischen u. vielmehr zugeben, daß es sich dem Typus nach um zwei grundsätzlich verschiedene Versuche einer Christianisierung des Bukolischen handelt. Paulin. mag gespürt haben, daß Hirtendichtungen nach Art des uns von Endelech. erhaltenen Stückes, von denen es gewiß mehr gegeben hat als wir heute erkennen können (richtig Jacobsen aO.), nur zu einer halben Lösung führten, die die Gattung auf die Dauer doch zersetzen mußte. Deshalb ist er weitergegangen u. hat sich von allem freizumachen gesucht, was seine neue Zielsetzung gefährden konnte. Er hat es verstanden, die B. zu christianisieren, ohne durch ein zu starkes Ausgehen von den üblichen Traditionselementen den Eindruck des Widersprüchlichen u. Unorganischen entstehen zu lassen. Und wenn bei Endelechius' Destruktion des für die vergilischen Eklogen so bezeichnenden mythischen oder halbmythischen Milieus

die Hirtengestalten zu verarmen scheinen, so hat Paulin. aus der Not eine Tugend zu machen verstanden. Seine Verknüpfung des Bukolischen mit der Heiligenpoesie öffnet ihm völlig neue Wege (Jacobsen spricht geradezu von einer Wendung hin zur ‚poésie populaire'), auf denen er sich ungehindert bewegen u. Religiöses in natürlicherer Weise einbeziehen kann als es bei dem Lösungsversuch des Endelech. möglich war. Obschon auch Paulin. unverkennbar das vergilische Ausdrucksgut zu nutzen weiß, erweisen sich doch die bukolischen Einlagen seiner Heiligenpoesie als Neugestaltung; sie sind wirklich Stücke aus einem Guß. Daß Paulinus selbst die in die Heiligenpoesie hineingenommene Behandlung bukolischer u. ländlicher Themen als eine Art Ersatz für die ihm fragwürdig gewordene profane literarische B. empfunden hat, wird man annehmen dürfen. Natürlich hielt der für uns bei Endelech. u. Pompon. sichtbare Typus den Zusammenhang mit der genuinen Gattung viel wirksamer aufrecht; er ist es auch gewesen, der eine große Bedeutung für die Entwicklung hin zur mittelalterl. geistlichen Ekloge gewinnen sollte (vgl. Curtius 264. 456). In diese Sphäre führt uns schon das freilich andersartige kleine Stück Anth. Lat 765 R.[1] = 720b R.[2] (in der Überlieferung zu Unrecht dem Papst Damasus zugeschrieben, vgl. A. Ferrua, Epigrammata Damasiana [Rom 1942] 88): Tityre, tu fido recubans sub tegmine Christi (Verg. ecl. 1, 1); hingegen ist es bei dem uns leider nicht erhaltenen ‚Carmen bucolicum' des Boethius (H. Usener, Anecdoton Holderi [1877] 4, 16) nicht eben wahrscheinlich, daß es ein Stück religiöser B. war.

II. Literarische Bukolik u. Bukolik in der bildenden Kunst. Denkt man an die unter B beleuchtete Möglichkeit, profanes bukolisches Dichtungsgut auf die ‚bukolischen' Gedankenkreise des Christentums anzuwenden (vgl. zB. Prudent. cathem. 8, 33ff), so wird man wie von selbst zu der Frage geführt, warum wohl die geistliche Hirtendichtung der Spätantike keinerlei Bedürfnis verspürt zu haben scheint, die transzendenten Symbole in die natürliche Landschaft hineinzunehmen, wie das die geistliche Schäferpoesie der Neuzeit nicht selten getan hat. Das völlige Fehlen einer von den pastoralen Gehalten der religiösen Metaphorik lebenden Hirtendichtung ist in der Tat auffällig u. sicher nicht mit dem Gesichtspunkt der unvollständigen Tradition (vgl. CI) zu erklären; vielmehr wird man die recht unterschiedliche Situation der bildenden Kunst u. der Literatur zu bedenken haben. Die Parallelisierung der religiös-bukolischen Literaturwerke einerseits u. der christl. Plastik u. Malerei andererseits, wie sie Hubaux in einer freilich kurzen u. nicht recht durchdachten Bemerkung durchführen zu können glaubt (252), ist jedenfalls in der von ihm formulierten Weise wenig erhellend. Jeder Versuch eines Vergleichs der Vorgänge in der Literatur u. in der bildenden Kunst müßte zunächst einmal die grundsätzliche Verschiedenheit des Ausgangspunktes für beide Fälle klarstellen. In der Plastik etwa konnte der antike Bildstoff als solcher bewahrt werden (wenn auch nicht selten in Verkürzung; vgl. darüber zuletzt J. Fink: RivAC 27 [1952] 181). In der Literatur jedoch brachte die Tatsache, daß die neuen Versuche einer christl. B. zunächst an eine in ihren Wesenszügen feststehende Gattung anzuknüpfen hatten, eine von der Situation der christl. Plastik recht verschiedene Entwicklung mit sich: die rezipierten literarischen Traditionselemente mußten sich an einem bestimmten Punkt eine prinzipielle Umbiegung gefallen lassen. So war hier eine echte Identität des Bukolischen u. des Religiösen gar nicht zu erreichen. Es reduziert sich demnach die genannte Parallelisierung von Literatur u. bildender Kunst in unserem Falle auf die eigentlich selbstverständliche Anerkennung der Tatsache, daß man bei der Würdigung der Genesis einer literarischen B. die Bildkunst etwa der Sarkophage zu beachten hat, die auch eindringlich zu zeigen vermögen, in welch ungeminderter Stärke sich die Vorliebe für die Idyllik des Hirtengenre erhalten hatte (daß man gelegentlich falsche Interpretationen eines Textes durch Berücksichtigung von Sarkophagszenen berichtigen kann, sei nur nebenbei bemerkt; vgl. Schmid, Tit. 133_{81}). Und noch in einem weiteren Punkt ist Hubaux zu berichtigen. Er wundert sich im Hinblick auf den von Pompon. u. Endelech. geschaffenen Versuch einer Kombination von B. u. Predigt darüber, warum die religiöse Hirtendichtung der Spätantike es nicht zu einer wirklichen Erneuerung der traditionellen literarischen Möglichkeiten gebracht habe (253): ‚Ainsi, les éléments idylliques desÉvangiles, qui auraient pu renover complètement les thèmes de la poésie pastorale, n'ont in-

spiré que des centons virgiliens aux poètes chrétiens du moyen âge.' Hier scheint mir (ganz abgesehen davon, daß auch im Falle der bukolischen Vergilcentonen es durchaus nicht die idyllischen Elemente der Evangelien sind, die die religiöse Wendung herbeiführen) eine Berichtigung angebracht: unsere Darlegungen haben deutlich werden lassen, daß die religiöse B. u. Idyllik des NT sich in der eigentlichen bukolischen Gattung der Literatur gar nicht unterbringen ließ, also auch nicht zu ihrer Erneuerung beitragen konnte. Diese Feststellung erscheint als sehr wesentlich, erklärt sie doch unschwer, warum den Versuchen einer Christianisierung der literarischen Gattung, auch abgesehen vom Gesichtspunkt ihres späteren Einsetzens, im Verhältnis zu den pastoralen Kompositionen der christl. Plastik u. Malerei nur eine verschwindend geringe Bedeutung zukommen konnte. In den hier behandelten literarischen Erscheinungen ist schwerlich je der Versuch gemacht worden, die Idyllik des Paradieses mit derjenigen des von der Dichtung geschaffenen Hirtenlandes in eins zu setzen: es blieb nur die Möglichkeit, die Schilderung der Paradieseshoffnung einem Hirtenprädikanten als etwas in einer anderen Welt Eintretendes in den Mund zu legen (Anth. Lat. 719a, 66f: invitant croceis halantes floribus horti fortunatorum nemorum sedesque beatae semper erunt eqs.; von verwandten Schilderungen kommt Claud. rapt. Pros. 2,287ff ausdrucksmäßig besonders nahe). Insbesondere scheint auch die in der Neuzeit nicht selten ausgenützte Möglichkeit (Schmid, Tit. 157f), den traditionellen Figuren u. Requisiten Arkadiens durch einen verborgenen Bezug Symbolqualität u. Transzendenzgehalt zu verleihen, in der geistlichen Schäferpoesie der Spätantike gar keine Rolle gespielt zu haben (vgl. die aus Anlaß von Endelech. bei Schmid, Tit. 146 entwickelten Überlegungen). Die ,pastoralen' Motive der zentralen christlichen Gedankenkreise mußten, wenn überhaupt, außerhalb der bukolischen Gattung dichterisch gestaltet werden. Übrigens hat sogar die im Bereich der Hirtenidyllik des NT einen Sonderfall darstellende Weihnachtspastorale mit ihren irdischen Hirten (vgl. oben A), so wichtig auch sie für die Sarkophage geworden ist (Wilpert, Sark. 2 Testo 279ff), für die antike christliche Dichtung keine große Bedeutung gehabt (dazu Schelkle 20f; Schmid, Tit. 114_{37}; eine wichtige Zugabe zu den üblichen Zusammenstellungen sind die christlichen Verse Orac. Sib. 8, 477ff, deren ,fiktiv heidnisches Pathos mit sichtlicher Liebe bei den »gottgehorsamen« Hirten verweilt'; so Dibelius, Jungfrauensohn u. Krippenkind: SbH 1932, 75_1).

E. R. Curtius, Europ. Literatur u. lat. MA (Bern 1948), Reg. s. v. Hirtendichtung. – G. Erdmann, Die Vorgeschichte des Lukas- u. Matthäusevangeliums u. Vergils vierte Ekloge (1932) 134ff u. ö. – J. Hubaux, Les thèmes bucoliques de la poésie Latine (Brux. 1930). – Th. K. Kempf, Christus der Hirt (Rom 1942). – K. H. Schelkle, Virgil in der Deutung Augustins = Tüb. Beitr. 23 (1939). – W. Schmid, Tityrus Christianus: RhM 96 (1953) 101/165. – F. van der Meer, Maiestas Domini = Studi di Antich. Crist. 13 (1938) 34/38. *W. Schmid.*

Bulla. A. Nichtchristlich. B., eigentlich die Wasserblase, bezeichnet im übertragenen Sinne verschiedene blasenähnlich geformte Gegenstände (Tür- u. Möbelzierate, Buckelnägel an Waffen u. Riemenzeug, Frauengeschmeide usw.; vgl. ThesLL 2, 2241f; DS 1, 754); insbesondere aber eine linsen- oder diskusförmig (Plut. qu. r. 101), seltener herz- oder halbmondförmig gestaltete u. am Halse getragene Kapsel aus Metallblech (Gold, Silber, Bronze) oder Leder von 4/6 cm Durchmesser mit eingeschlossenen *Amuletten zur Abwehr von Zauber, besonders des *Bösen Blicks (Macrob. sat. 1, 6, 9). Die B. in diesem Sinn war demnach ein *Enkolpion, genauer ein Enkolpion mit Amulettcharakter, also ein *Phylakterion. Ein kapselförmiges Phylakterion dieser Art wurde bei den Etruskern mindestens schon seit dem 7. Jh. allgemein getragen (Fest. 32 L.; Plut. Rom. 25; vgl. Mau 1048; Saglio 754). In der Königszeit kam diese Sitte nach Rom (Plin. n. h. 33, 10; Plut. qu. r. 101; Macrob. sat. 1, 6, 8, 11). Sie wurde aber hier auf die dem etrusk. Königsornat nachgebildete Tracht der Triumphatoren (Macrob. aO. 1, 6, 9) u. besonders auf die Tracht der freigeborenen Kinder beschränkt, wobei, wie es scheint, die goldene B. bis nach dem 2. punischen Krieg zunächst den vornehmen Ständen vorbehalten blieb (vgl. Mau). Minderbemittelte trugen jedoch auch noch später solche aus weniger edlem Metall oder aus Leder (scortea: Schol. Juv. 5, 165; PsAscon.: Cic. Verr. p. 199 Or.) oder einen einfachen Riemen (lorum), in dem ein Knoten (nodus) mit Amulett die B. andeutete (Macrob. sat. 1, 6, 14; Juv. 5, 165). Die B. wurde dem Kinde sogleich nach der

Geburt an einer gedrehten Schnur umgehängt (Plaut. rud. 4, 4, 127) u. anscheinend ständig getragen (Leclercq 1333), so daß sie geradezu als Symbol der Kindheit galt (Juv. 13, 33. senior bulla dignissimus). Erst bei Erlangung der Großjährigkeit, bei Knaben gelegentlich der Annahme der Toga virilis (Prop. 4, 1, 131f), bei den Madchen wahrscheinlich bei der Verehelichung, wurde auch die B. abgelegt u. den Laren geweiht u. im Lararium aufgehängt (Pers. 5, 31; PsAcr.: Hor. sat. 1, 5, 65). Formen, Dekor (gelegentlich findet sich der Name des Trägers eingeritzt) u. Tragart der B. kennen wir aus Funden u. aus Darstellungen von pueri bullati (vgl. hierüber Mau u. die Abb. bei Dölger, Saglio, Leclercq u. Nogara).

B. Christlich. Die Sitte, die Kinder eine B. tragen zu lassen, ist auch in christlicher Zeit beibehalten worden. Eine kleine Bronzebüste des 4. Jh.s im Provinzialmuseum in Trier u. aus Trier stammend zeigt einen Knaben, dessen B., an gedrehter Schnur hängend, das Christus-Monogramm mit *A* u. *Ω* zeigt (Dölger 254 u. Taf. 13). Dieses Denkmal beweist, daß man die herkömmliche B. durch einen entsprechenden Dekor zu verchristlichen bemüht war. Ähnliches dürfen wir auch für den Inhalt der B. vermuten: statt der heidnischen Amulette werden Reliquien von Märtyrern oder vom Kreuz Christi, Blättchen mit Texten aus den Psalmen u. den Evangelien oder mit Gebets- oder Beschwörungsformeln hineingelegt worden sein. Wenn die theca Persica bei Greg. M. ep. 14, 12 von einer Knaben-Bulla verstanden werden darf, wäre diese Vermutung wenigstens für die Evangelientexte ausdrücklich bestätigt: Excellentissimo autem filio nostro Aduluvaldo regi (kurz zuvor geboren) transmittere filacteria curavimus, id est crucem cum ligno sanctae crucis Domini et lectionem sancti evangelii theca Persica inclusam (2, 431 E.-H.). – Über sonstige Brustanhänger, insbesondere die der Erwachsenen vgl. *Enkolpion, *Phylakterion.

H. Blümner, Priv. 305f. – L. Deubner, Die Tracht des röm. Triumphators: Hermes 69 (1934) 322f. – F. J. Dölger, Eine Knabenbulla mit Christus-Monogramm auf einer Bronze des Prov.-Mus. zu Trier: ACh 3 (1932) 253/56. – H. Leclercq, Art. Bulle: DACL 2, 1, 1331/4. – A. Mau, Art. B.: PW 3, 1, 1048/51. – B. Nogara, Art. B.: Enciclopedia Ital. 8, 103f. – E. Saglio, Art. B.: DS 1, 754f. *H. Gerstinger.*

Bund s. Diatheke.

Busen s. Brust I/II, Spucken.

Bußbriefe s. Buße B I d.

Buße.

A. Nichtchristlich. I. Begriffsgeschichtliches zu μετάνοια, paenitentia usw. Der ntl. Begriff μετάνοια ist dem Schrifttum der klassischen Antike wenig geläufig. In der Bedeutung von Sinnesänderung kommt er vor bei Thuc. 3, 36, 4 u. Polyb. 4, 66, 7. M. im Sinne von Reue, Schmerz über Verfehlungen findet sich Batrachom. 69; Polyb. 18, 16, 7; Arnim 3, 147, 21; Tab. Cebetis 10a Ende; Plut. mor. 56A. 68F. 961D; ders. v. Alexandri 11, 4; M. Aurel. 8, 10; PsLucian. calum. 5. Häufiger trifft man hingegen das Verb μετανοέω u. zw. im Sinne von Reue empfinden, sich bekehren, Buße tun; vgl. Xenoph. Hell. 1, 7, 19; Plut. Camill. 29, 3; ders. Agamemn. 19, 5; ders. Galba 6, 4; Epictet. diss. 2, 22, 35; ench. 34; M. Aurel. 8, 2. 53; Arius Did. b. Stob. 2, 113, 5ff; PsLucian. salt. 84. Desgleichen in den Papyri u. Inschriften, vgl. BGU 747 1, 11; 1024 4, 25; PapTebt. 424, 5; Ditt. Syll. 1268, 8; Ditt. Or. 751, 9 (letztere Stelle ist nach K. Latte: ARW 20 [1920/21] 281 das erste Zeugnis für die Bedeutung ‚dauernder Sinnesänderung' analog zum NT). Worüber jemand Reue empfindet oder weshalb jemand sich bekehrt, wird meist durch ἐπί mit dem Dativ angegeben, vgl. Ditt. Or. 751, 9; M. Aurel. 8, 2. 10. 53; Philo virt. 180. Dieser Gebrauch des Wortes bei den griech. Schriftstellern, die weder durch die biblische Sprache ganz allgemein noch durch die jüdisch-hellenistische oder altchristl. beeinflußt sein können, muß bei den jüdischen Hellenisten vorausgesetzt werden, die μ. neben u. anstelle von ἐπιστρέφειν verwenden u. darunter eine Änderung des ganzen Lebenswandels, die Hinkehr des Menschen zu Gott u. seinem Gesetz bezeichnen, so zB. Or. Manass. 7f (vgl. Windisch 233ff). Die volle Bedeutung einer ethisch-religiösen Umbesinnung u. *Bekehrung erhält μ. allerdings erst im jüdischen Hellenismus. Die Stoiker haben die μ. als Pathos abgelehnt u. bekämpft u. die Reuelosigkeit als Ideal des Weisen hingestellt; vgl. Epictet. diss. 2, 22, 35; M. Aurel. 8, 2. 10. 53. E. Norden (Agnost. 134ff) weist daher das Substantiv μετάνοια sowie das Verb

μετανοέω als unhellenisch zurück; in gleicher Weise auch die synonymen Ausdrücke μεταβάλλεσθαι, μεταμέλει, μεταμέλεια. Sie seien nicht ethisch-religiös, sondern rein intellektualistisch zu verstehen (zB. Isocr. de pace 23; Eurip. Ion 1684). Der religiös-ethische Inhalt, den das Wort im NT habe, rühre her von orientalisch-jüdischen Auffassungen. So bedeute auch ἀμετανόητος für den Griechen soviel wie frei von Sinnesänderung u. nicht wie Rom. 2, 5 ‚unbußfertig' (vgl. A. Bonhöffer, Epiktet u. das NT = RVV 10 [1914] 106f). Mit der Behauptung, daß μ. für den Griechen nur eine rein intellektualistische Sinnesänderung u. Umkehr, aber keineswegs eine ethische besage, geht Norden jedoch zu weit. Denn wäre bei μ. jeder ethische Gehalt für den Griechen ausgeschlossen gewesen, dann hätte die Stoa sie wohl kaum als des Weisen unwürdig verworfen (vgl. W. Jaeger: GGA 1913, 589ff). Außerdem ist für die Tabula Cebetis, in der 10, 4; 11, 1; 35, 3 μ. zweifellos in ethischer Bedeutung vorkommt, jeglicher orientalische Einfluß auszuschalten. Desgleichen findet sich in den Gnomen des Demokrit bereits μεταμέλεια als sittliche Tugend (frg. 43 Diels [2³, 373]); nach Norden wäre diese Stelle jedoch entweder unecht oder die Vorwegnahme einer Begriffsentwicklung um Jahrhunderte, was bei einem so reich begabten u. weit gereisten (offenbar denkt Norden hier auch wieder an orientalische Einflüsse) Mann wie Demokrit durchaus möglich sein soll. – Das lateinische Substantiv paenitentia gehört ebenfalls erst einer sehr späten Zeit an. Varro übersetzt sat. 239 noch μετάμελος mit inconstantiae filius. Auch Cicero hat das Wort noch nicht, eine Tatsache, die Ausonius in einem Epigramm (epigr. 33 S. 323 Peiper) eigens hervorhebt. Zum erstenmal taucht das Substantiv p. auf bei Liv. 31, 32, 2; dann begegnet es bei Tacitus, Seneca, Plinius, Quintilian, Phaedrus u. a.

II. Sachliches. Μετάνοια bzw. paenitentia als Buße, Bußgesinnung, Bußübung sind dem griech.-röm. Glauben fremd. Überhaupt kennt die griech.-röm. Religion weder den Bußgedanken noch hat sie eine ausgebildete Bußpraxis, wie wir sie später im Christentum antreffen, da ihr ein eigentliches Sündenbewußtsein (*Sünde) abging. Und nur für die aus dem Osten stammenden Kulte finden sich innerhalb der klassischen Literatur Beispiele von strengen Bußübungen. So spottet zB. Juvenal sat. 6, 523ff über die Kasteiungen u. sonstigen Bußleistungen der Isisanhängerin, die an den heiligen Tagen die geschlechtliche Enthaltsamkeit brach. Als B. hierfür muß sie 100 Eier opfern sowie die Prachtgewänder ablegen. Ferner muß sie dreimal in den eiskalten Tiber untertauchen (Taufe!) u. im Untergewand auf den Knien um das ganze Marsfeld rutschen. Schließlich muß sie noch Wasser von der Nilquelle holen, um damit das Haus der Isis zu besprengen (vgl. Reitzenstein, Myst. Rel. 142ff). Apul. met. 8, 28 wird berichtet, daß der Gallus der Göttin sich selbst geißelt u. öffentlich seine Schuld bekennt. Über Bußübungen im Kulte der Dea Syria sowie in den jüdisch-orientalischen Religionen s. *Bußkleid. Das öffentliche *Sündenbekenntnis als Höhepunkt u. Abschluß der ganzen Bußleistung ist auch sonst in den kleinasiatischen Kulten bezeugt, zB. in der maionischen Bußinschrift nr. 18; hier wurde auf Geheiß des Gottes eine Säule errichtet, die die Sünde sowie die hierfür auferlegte Strafe mit dem Namen des Sünders angab (vgl. Steinleitner 108). Die Bußübungen werden oft begleitet von Klagegesängen des Büßers an die Gottheit. Das Absingen der sog. Bußpsalmen ist neben dem Bußopfer das Hauptmittel, durch das man im alten Babylonien den Zorn Gottes wegen eines begangenen Unrechtes zu besänftigen suchte, um dadurch gleichzeitig auch die Strafe Gottes in Form von Krankheit u. anderer Drangsal von sich abzuwenden. Die gleiche Aufgabe hat der von seiten des Staates angesetzte allgemeine Bußtag, der für Israel zB. durch 1 Reg. 21, 8; Jer. 3, 21ff; 14, 1ff; 36, 9ff, für Ninive durch Jonas 3, 7ff bezeugt ist. Bekenntnis der Schuld, Gelöbnis der Umkehr, Verrichtung von Bußwerken sind die Kennzeichen eines solchen Staatsbußtages. Der Ruf zur B., der im AT häufig zu hören ist (zB. Job 21, 2; Ezech. 18, 30; vgl. Mt. 3, 2) sowie die Aufforderung, B. zu predigen (vgl. Jonas 1, 2ff) ist auch in der hermetischen Literatur vernehmbar, zB. Poimandr. 1, 26. 27. 28. Offensichtlich handelt es sich hierbei aber um jüdische Beeinflussung, die innerhalb des hermetischen Schrifttums an zahlreichen Stellen zu beobachten ist (vgl. E. Meyer, Ursprung 2 [1921] 371ff). In gleicher Weise befiehlt Or. Sib. 1, 129 Gott dem Noe, B. zu predigen, damit alle gerettet werden. Buße u. Erlangung der Gnosis bzw. des Heiles ganz allgemein stehen hier in ursächlichem Zusammenhang. Μετάνοια ist also nicht nur B., Genugtuung für begangene Sünden, sondern

zugleich auch Läuterung, Reinigung des inneren Menschen, um der von der Gottheit dem Menschen zuströmenden Schau bzw. Erlösung teilhaft zu werden. In diesem kathartischen Sinne des Wortes berührt sich μετάνοια eng mit dem Begriff u. Wesen der *Sühne, die ja innerhalb der altorientalischen Kulte sowie der hellenistischen Mysterienreligionen einen breiten Raum einnimmt u. auch dem griech.-röm. Glauben nicht fremd ist.

B. Christlich. I. B. als allgemeine Geisteshaltung. B. (μετάνοια) ist *Bekehrung, d. i. Abkehr von der Sünde u. Hinwendung zu einem neuen, gottgefälligen Leben. Sie bekundet sich in Reueschmerz (Lc. 15, 17ff; 2 Cor. 7, 9), Schuldgeständnis (Mt. 3, 6; Mc. 1, 5; Lc. 15, 18. 21), Akten der Verdemütigung (Mt. 11, 21; Lc. 10, 13), Gebet um Erbarmen (Mt. 6, 12; Hebr. 4, 16), vor allem aber in ‚würdigen Früchten‘ (Mt. 3, 8; Act. 26, 20), d. h. Werken, die der Bekehrung entsprechen (Lc. 3, 11/5). Als Vorbedingung für das messianische Heil (Mt. 11, 20ff; 12, 41; Lc. 11, 32; 13, 3. 5) wird sie gepredigt von Johannes (Mt. 3, 1f; Mc. 1, 4f), von Jesus (Mc. 4, 17; Mt. 1, 15) u. den Aposteln (Act. 17, 30; 26, 20). B. u. Taufe vermitteln die Sündenvergebung (Lc. 24, 47; vgl. Mc. 16, 16; Act. 5, 31; 26, 18). Wesensmäßig radikal, duldet die B. weder Vorbehalt noch Widerruf (Lc. 9, 62; 14, 26; Mt. 13, 19/22; 12, 43/5; Rom. 6, 2/11; Gal. 2, 19f; 1 Joh. 3, 9; Herm. m. 4, 3, 1f). Das Taufsiegel ist bis zum Tode zu bewahren (2 Clem. 6, 9; 7, 6). In diesem Sinne christl. Lebensführung ist die B. schlechterdings lebenslängliche Verpflichtung (Herm. m. 12, 3, 2).

II. B. im engeren Sinn: als Mittel zur Sündenvergebung nach der Taufe. Trotz der unverbrüchlichen Taufverpflichtung rechnete schon das Urchristentum mit Sünden, ja mit schweren Vergehen auch der Getauften u. hielt ihnen die B. als Heilmittel offen (2 Cor. 7, 9ff; 2 Tim. 2, 25; 2 Cor. 12, 21; Hebr. 4, 15f; Jac. 5, 15; 1 Joh. 1, 9; 5, 16; Apc. 2. 4. 5. 16. 21. 22; Ignat. Philad. 8, 1; Eph. 10, 1; Smyrn. 5, 3; 1 Clem. 7, 4; 8, 5; 2 Clem. 8, 2; 13, 1; Herm. passim). Die B. steht parallel der Taufe, bewirkt eine ‚Neuformung‘ des Menschen (2 Clem. 8, 2), erstattet das verlorene Taufsiegel wieder (Herm. 8, 2, 2. 4; 6, 3), ist als paenitentia secunda die zweite planca salutis (Tert. paen. 7, 12; 12, 9). Während aber in der Taufe die Sünde schlechthin erlassen oder geschenkt wird, muß in der B. die Verzeihung mühsam verdient werden (Herm. m. 4, 3, 3; Clem. Alex. strom. 2, 55, 6; Orig. in Jer. hom. 16, 5; 20, 9; Tert. paen. 7, 10. 14; Cypr. ep. 55, 22; op. et el. 2 u. die Väter überhaupt). Julian. conv. 336 B findet, daß die Wiedergewinnung der Unschuld im Christentum zu leicht gemacht wird, wenn er Christus sagen läßt: ‚dem, der sich die Brust schlägt u. sich den Kopf zerkratzt, gebe ich die Möglichkeit, rein zu werden.‘

a. Bußmittel. Bußmittel sind außer den Erfordernissen echter Bekehrung (B I) *Gebet, *Almosen, *Fasten, überhaupt Verzicht auf Genüsse leiblicher u. geistiger Art, Akte der Verdemütigung u. Beschämung. Ein anschauliches Bild der Bußbetätigung gibt Tert. paen. 9/12; vgl. Ambr. paen. 2, 10, 96. 97. Leichtere Sünden werden durch persönliche Bußleistungen dieser Art ohne weiteres getilgt, schwere verlangen ein besonderes kirchl. Verfahren, die paenitentia gravior atque luctuosior (Aug. s. 352, 3. 8).

b. Form der kirchl. Buße. Die kirchl. Buße war wesentlich bestimmt durch Exkommunikation u. Rekonziliation (Aug. ep. 265, 7 u. ö.), indem sie die Aufgabe hatte, die durch die Todsünde verursachte Trennung von der Gnadengemeinschaft der Kirche (Orig. in Lev. hom. 14, 2; Aug. civ. D. 20, 9, 2) zu beseitigen. Eingeleitet wurde sie durch ein freiwilliges *Sündenbekenntnis bzw. durch ein Eingeständnis der Schuld vor dem Bischof u. die Bitte um Zulassung zur B., die erst nach längerer Bewährungsfrist (vgl. *Bußstufen) erteilt wurde (vgl. Aug. in Ps. 61, 23). Die zur B. Angenommenen standen wieder in einem positiven Verhältnis zur Kirche, bildeten in ihr einen Stand minderen Rechts, den ordo paenitentium (Hieron. ep. 72, 2; Syn. v. Orange I vJ. 441 cn. 3; Syn. v. Epaon vJ. 517 cn. 29) mit besonderen allmählich rechtlich normierten Verpflichtungen: *Bußkleid, Scheren des *Haares (Syn. v. Agde vJ. 506 cn. 15; Syn. v. Toledo III vJ. 589 cn. 11; Syn. v. Toledo IV vJ. 633 cn. 55), Büßerplatz (Tert. paen. 7, 10; Sozom. h. e. 7, 16; Aug. serm. 232, 7. 8; Syn. v. Epaon cn. 29; *Abaton). Die eigentliche Bußleistung vollzog sich in Akten des Gebets u. der Abtötung, teils privat, teils vor versammelter Gemeinde (vgl. Sozom. h. e. 7, 16). Tert. paen. 9 faßt sie zusammen in dem Begriff exomologesis, die in dem öffentlichen Bußritus gipfelt, bei dem das christl. Volk sein Gebet mit dem Flehen des Sünders vereint. Seit dem 4. Jh. ist eine Büßersegnung

durch Gebet u. Handauflegung des Bischofs im regulären Gottesdienst bezeugt (Const. Ap. 8, 9; Sozom. h. e. 7, 16; Aug. serm. 232, 7 u. ö.).

c. Öffentlichkeit der kirchl. Buße. Die kirchl. Buße war ihrem Wesen nach öffentlich (vgl. B II b); eine private kirchl. Buße gab es nur in der Form der Krankenbuße, die aber rechtlich der öffentlichen gleichwertig wurde u. für den Fall der Genesung durch Übernahme der öffentlichen ergänzt werden mußte (Aug. ep. 151, 9; Syn. v. Orange I cn. 3; Stat. eccl. antiqu. cn. 76 u. 78 u. ö.). Nicht notwendig war dagegen ein öffentliches *Sündenbekenntnis, sondern es genügte das vorgängige Bekenntnis vor dem Priester (Aug. s. 82, 8, 11; 351, 4, 9; Leo I ep. 168, 2). Nur öffentliche Vergehen zogen auch eine öffentliche correptio nach sich (Aug. s. 82, 6, 9; vgl. in Ps. 61, 23).

d. Dauer der kirchl. Buße. Die Dauer war grundsätzlich zu bemessen nach der Größe der Sünde (Cypr. ep. 55, 18: paen. plena et iusta) u. nach dem bewiesenen Bußeifer (Cypr. ep. 17, 2; Basil. ep. 217 ad Amphil. cn. 74; Aug. enchir. 17, 65). Da ein objektiver Maßstab fehlte, strebten die Bischöfe von jeher auf dem Weg der Vereinbarung eine gewisse Einheitlichkeit an (vgl. die Konzilien von Karthago vJ. 251 u. 252, von Elvira, Arles, Ancyra, Nicaea). Dem gleichen Zweck dienten die als Vorgänger der mittelalterlichen Bußbücher anzusehenden ‚Bußbriefe‘ (epistolae canonicae) einzelner orientalischer Bischöfe (Gregor Thaumat., Gregor v. Nyssa u. bes. Basilius), die in kasuistischer Form für die verschiedensten Arten der Kapitalverbrechen (die 3 Briefe des Basilius an Amphilochius enthalten 84 canones) die B. festsetzten. Die Praxis war trotzdem sehr verschieden. Das Konz. von Elvira (nach 300) verhängte extrem rigoristisch für eine Reihe von Vergehen die unwiderrufliche, für andere die lebenslängliche Exkommunikation mit Rekonziliation vor dem Tode; ebenso ist für ganz schwere Frevel lebenslänglicher Ausschluß bezeugt auf den Synoden von Ancyra vJ. 314 cn. 16 u. 22, Arles vJ. 314 cn. 14, bei Siric. ep. 1 ad Him. 3 u. 6, Basil. ep. 217 ad Amphil. cn. 73 u. noch im 6. Jh. auf den Syn. von Epaon vJ. 517 cn. 31, Orleans vJ. 538 cn. 16. In der älteren Zeit scheint man weniger streng gewesen zu sein: vgl. Herm. m. 4, 1, 8; Clem. Alex. quis div. 42, 15; Orig. in Jer. hom. 20, 9; comm. in Rom. prooem.; Cypr. ep. 55, 6. 17; 56 u. 57. Die im allg. mit längeren Bußfristen rechnenden oriental. Bußordnungen geben dem Ermessen des Bischofs viel Spielraum. Im Abendland dürfte sich schon zur Zeit Innozenz' I, der die Rekonziliation am Gründonnerstag als römische Gewohnheit hinstellt (ep. 1, 7 ad Decent.), die B. für die gewöhnlichen Sünden auf die Zeit der Quadragesima beschränkt haben, während sie für ganz schwere Vergehen weiter auf lange Jahre verhängt wurde (Konz. von Rom vJ. 402 cn. 1; Felix III ep. 7 ad episc. Sicil.).

e. Kirchl. Rekonziliation. Gestützt auf Texte wie Hebr. 6, 4/6; 1 Joh. 5, 16; Herm. v. 2, 2; m. 4, 3; Tert. pud.; Hippol. philos. 9, 12, 20/6; Cypr. Test. 3, 28; laps. 17; ep. 55; Orig. or. 28, 8/10, geht eine Meinung dahin, daß die älteste Kirche, abgesehen von einem durch Hermas verkündeten außerordentlichen Gnadenerlaß eine Vergebung der ‚Kapitalsünden‘ (*Hauptsünden) überhaupt nicht gekannt habe. Erst Papst Kallist (um 220) habe zunächst den Fleischessündern die Kirche geöffnet u. nach der Decischen Verfolgung hätten dann Cypr. u. Papst Cornelius auch die Glaubensverleugner wiederaufgenommen. Im Gegensatz dazu findet eine andere Auffassung die kirchl. Vergebung von jeher bezeugt: 2 Cor. 2, 5/11; 12, 21; Ignat. ad Philad. 3, 2; Polyc. ad Eph. 11, 4; Herm. m. 4, 1, 8; Dionys. v. Korinth (bei Euseb. h. e. 4, 23); Tert. paen. 7; Clem. Alex. quis div. 42, 15; Orig. c. Cels. 3, 51; in Ez. hom. 3, 8 u. ö. Positive Nachrichten über grundsätzliche Verweigerung der Rekonziliation gibt es erst für die Zeit nach dem Aufkommen des Montanismus (Dionys. v. Kor. aO.; Cypr. ep. 55, 21). Auch Tert., der nach eigenem Geständnis (pud. 1, 10. 13) in der Bußfrage einen Wandel vollzogen hat, weiß erst als Montanist von delicta irremissibilia (pud. 2, 12. 15), in offenem Widerspruch zu paen. 7. 8. Das von ihm bekämpfte ‚Edikt‘ stammt nicht von Kallist, erklärt sich vielmehr als Stellungnahme eines führenden afrikanischen Bischofs gegenüber der damals von ‚gewissen Bischöfen‘ Afrikas eingeführten Praxis, den Ehebrechern B. u. Wiederaufnahme vollständig zu versagen (Cypr. ep. 55, 21; als typisch für die beiden verschiedenen Auffassungen vgl. Koch u. Poschmann, Paen. sec.). Die Form der Rekonziliation war dieselbe wie die bei der Büßersegnung während der Bußzeit (s. I b): Gebet u. Handauflegung des Bischofs (Cypr. ep. 16, 2; Orig. in Lev. hom. 2, 4; Didasc. 2, 18, 7; 41, 2; 43, 1; Hieron. Dial. c. Lucif. 5; vgl. Dölger). Inhalt-

lich fällt die kirchl. Vergebung nicht formal mit der göttlichen zusammen. Es gilt vielmehr der Grundsatz: Gott allein hat die Macht, Sünden zu vergeben (Herm. m. 4, 1, 1; Tert. pud. 21, 2; Cypr. laps. 17; Orig. or. 28,8). Indem aber an die Kirche ausschließlich das Heil geknüpft ist, wird die Wiederaufnahme in sie zum pignus vitae (Cypr. ep. 55, 13; 57, 1) u. gewinnt damit sakramentale Kraft (vgl. Aug. ep. 228, 8; civ. D. 20, 9, 2).

f. Träger der Bußgewalt. Träger der Bußgewalt waren die kirchl. Vorsteher, speziell der Bischof (Herm. v. 2, 4, 3; 3, 9, 7/10; s. 9, 31, 5. 6; Tert. pud. 4, 16; 18, 18; 21, 9; Cypr. ep. 33, 1; 64, 1; Orig. in Ps. 37 hom. 1, 1; c. Cels. 3, 51; Innoc. I ep. 1, 7 ad Dec.; Sozom. h. e. 7, 16). Presbyter übten die Bußfunktion aus im Auftrag u. in Vertretung des Bischofs (Cypr. ep. 18, 1; 19, 2; Syn. v. Elvira cn. 32; Syn. v. Hippo vJ. 393 cn. 30; Can. ap. 52), besonders bei Kranken (Lib. Pont. v. Marcelli u. v. Simpl. [1, 164. 249 D. = 1, 43. 112 M.]). Im Notfall wurden auch Diakone damit beauftragt (Cypr. ep. 18, 1; Syn. v. Elvira cn. 21), obwohl grundsätzlich galt: ius hoc solis permissum sacerdotibus est (Ambr. paen. 1, 2, 7). Im Morgenland war nach Sokrates (h. e. 5, 19) u. Sozomenos (h. e. 7, 16) die Verwaltung der B. seit alters einem eigenen ‚Bußpriester' übertragen. Die Einrichtung wurde in Kpel 391 wegen eines Skandals abgeschafft; im Abendland war sie unbekannt. Neben den Priestern wirkten auch die Gläubigen durch ihre Fürbitte zur Vergebung der Sünden mit. Als besonders wirksam galt das Gebet u. die compassio von ‚Gottesfreunden' (Tert. paen. 9, 4; Clem. Alex. qu. div. 31, 1) oder ‚heiligen Menschen' (Orig. or. 14, 6; comm. in Mt. 13, 31). Im Orient legte man seit Clemens u. Origenes Gewicht darauf, einen sich auf die Heilung der Seele verstehenden Frommen, der nicht Priester zu sein brauchte, zum ‚Seelenführer' zu haben (Clem. qu. div. 41, 1/6; Orig. in Ps. 37 hom. 2, 6; Basil. reg. fus. 26; vgl. *Sündenbekenntnis). Am höchsten gewertet wurde indes die durch die sog. libelli pacis ausgeübte Interzession der Märtyrer, auf die hin vielfach die Bußzeit wesentlich verkürzt wurde (Tert. mart. 1; pud. 22, 1. 2; Cypr. ep. 15, 3; 17, 1; 21, 3; 23; 27, 1; 36, 2; Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. 6, 42, 5. 6). Diese ‚Vergebungsgewalt' der ‚Geistesträger' konkurriert nicht mit der priesterlichen, da beide einen verschiedenen Inhalt haben: jene helfen kraft ihrer moralischen Qualität dem Sünder die Verzeihung bei Gott erflehen u. schaffen die Voraussetzung für die kirchl. Rekonziliation, die der Priester kraft seines Amtes vollzieht.

g. Ende der alten Bußpraxis. Die B. wurde nur ein einziges Mal gewährt (Herm. m. 4, 1, 8; 3, 16; Tert. paen. 7, 10; Clem. Alex. strom. 2, 12, 57, 1; Orig. in Lev. hom. 15, 2; Ambr. paen. 2, 10, 95; Siric. ep. 1, 5; Aug. ep. 153, 7; Syn. v. Toledo III vJ. 589 cn. 11). So war sie für den Christen von ähnlich einschneidender Bedeutung wie die Taufe. Dazu kam besonders im Abendland allmählich noch die rechtliche Verknüpfung mit schwersten lebenslänglichen Belastungen: Irregularität für ein kirchl. Amt (Orig. c. Cels. 3, 51; Siric. ep. 1, 14; Aug. in Ps. 61, 23; Stat. eccl. ant. cn. 68; Hormisd. ep. 25, 1 u. a.), sodann, bezeugt seit dem 4. Jh., das Verbot des ehelichen Verkehrs (Siric. ep. 1, 5; vgl. Ambr. paen. 2, 10, 97; Leo I ep. 167 inqu. 13; Avitus Vienn. ep. 4 p. 30 Peiper), des Militärdienstes, der Bekleidung öffentlicher Ämter u. des Führens von Handelsgeschäften (Siric. ep. 1, 5; Leo I ep. 167 inqu. 11 u. 12; Caesar. s. 65, 2 Morin; Syn. v. Orleans I vJ. 511 cn. 11; Syn. v. Epaon vJ. 517 cn. 23 u. a.). Die Übernahme der B. kam damit einem Verzicht auf das Weltleben gleich u. wurde auch geradezu als professio religionis gewertet (Syn. v. Orleans I vJ. 511 cn. 11; Syn. v. Toledo IV vJ. 633 cn. 55). Solch unmögliche Forderungen hatten zur Folge, daß die B. immer mehr bis ans Lebensende verschoben (vgl. Caesar. s. 60, 4 Morin) u. fast nur noch als Krankenbuße praktiziert wurde (vgl. Gregor I reg. 1, 15; 1, 53; Jonas Bobb. v. Columbani c. 11). Gallische Synoden verboten direkt, jüngeren Leuten die B. zu erteilen (Syn. v. Agde vJ. 506 cn. 15; Syn. v. Orleans III vJ. 538 cn. 24; vgl. auch schon Ambr. paen. 2, 11, 99/107; Caesar. ep. 60, 3; schließlich die milde Handhabung des grundsätzlich anerkannten Gesetzes durch Leo I ep. 167 inqu. 13). So verlor die Institution der öffentlichen B. infolge ihrer Härte u. Starrheit praktisch immer mehr an Bedeutung, um im beginnenden MA allmählich der von jenen Hemmnissen freien privaten Buße, die besonders von den nordischen Missionaren gefördert wurde, Platz zu machen. Der das neue Verfahren scharf verurteilende cn. 10 der Syn. von Toledo III vJ. 589 konnte die Entwicklung nicht aufhalten. Mitte des 7. Jh.s (Syn. v. Chalon cn. 8) erscheint die B. vor dem Priester allein schon als anerkannte Übung. Als

Zwangsbuße für öffentliche Vergehen erhielt sich indes die öffentliche B. bis ins 14.Jh.hinein. — Auch in der Ostkirche unterlag die öffentliche B. der gleichen Krisis. Symptomatisch war die Abschaffung des Bußpriesters (B IIf), die den Verzicht auf das kirchliche Einschreiten gegen den Sünder von Amts wegen bedeutete. Die Institution der B. blieb zwar weiter in Kraft, wurde aber immer weniger in Anspruch genommen. In den Klöstern wurde das charismatisch-therapeutische Bußverfahren u. die Beichte bei einem ‚Seelenführer' oder ‚geistigen Vater' eifrig gepflegt. Nur langsam u. ohne klare Abgrenzung zwischen priesterlicher u. charismatischer Gewalt fand die Privatbeichte auch bei den Weltleuten Eingang (vgl. Hörmann, Laienbeichte 121. 271ff).

K. ADAM, Das sog. Bußedikt des Papstes Kallistus (1917); Die kirchl. Sündenvergebung nach dem hl. Augustin (1917). – A. D'ALÈS, L'Édit de Calliste² (Paris 1914). – É. AMANN, Art. Pénitence: DThC 12, 754/845. – BAUER, Wb. 847f. – J. BEHM – E. WUERTHWEIN, Art. μετανοέω, μετάνοια: ThWb 4, 972/1004. – O. CASPARI, Die Religion der babylonischen Bußpsalmen (1903). – CHANTEPIE 1⁴, 580/82. 590. – CUMONT, Rel. or. 37f. – F. J. DÖLGER, Ante absidem. Der Platz des Büßers beim Akte der Rekonziliation: ACh 6 (1941) 196/201. – A. EHRHARD, Die Kirche der Märtyrer (1932) 349/85. – P. GALTIER, L'église et la rémission des péchés (Paris 1932). – E. GÖLLER, Papsttum u. Bußgewalt in spätrömischer u. frühmittelalterl. Zeit (1933). – G. HEINRICI, Die Hermes-Mystik u. das NT (1918) 48. – J. HÖRMANN, Untersuchungen zur griech. Laienbeichte (1913). – J. HOH, Die kirchl. Buße im 2. Jh. (1932). – K. HOLL, Enthusiasmus u. Bußgewalt (1898). – K. JÜSSEN, Die dogmat. Anschauungen des Hesychius v. Jerusalem 2: Die Lehre von der Sünde u. Sündenvergebung (1934). – H. KOCH, Die Bußfrist des Pastor Hermae: Festgabe Harnack (1921) 173ff; Tertullian u. Kallist (1920); Cyprianische Untersuchungen (1926) 211/85. – J. KROLL, Die Lehren des Hermes Trismegistos (1914) 376_3. – P. DE LABRIOLLE, La crise Montaniste (Paris 1913). – NORDEN, Agnost. 134ff. – R. PETTAZZONI, La confessione dei peccati 2, 2 (Bologna 1935) 114f. 147. 179. 184. 198. 253; 2, 3 (ebd. 1936) 12. 13. 15f. 188; Art. Bußwesen: RGG 1, 1388/93. – B. POSCHMANN, Kirchenbuße u. correptio secreta bei Augustinus: Progr. Braunsberg (1923); Die abendländ. Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums (1928); Paenitentia secunda. Die kirchl. Buße im ältesten Christentum bis Cyprian u. Origenes (1940); Buße u. Letzte Ölung = Hdb. der Dogmengesch. 4, 3 (1951). – W. SCHRANK, Babylonische Sühneriten = Leipziger Semitische Studien 3, 1 (1908). – FR. STEINLEITNER, Die Beicht im Zusammenhang der sakralen Rechtspflege der Antike (1913) 72. 108. 114. – C. VOGEL, La discipline pénitentielle en Gaule dès origines à la fin du VIIᵉ siècle (Paris 1952). – H. WINDISCH, Taufe u. Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes (1908); Der zweite Korintherbrief⁹ (1924) 233ff. – H. ZIMMERN, Babylonische Bußpsalmen = Assyrische Bibliothek 6 (1885).

A: H. Emonds; B: B. Poschmann.

Bußkleid. A. Nichtchristlich. Das B. als äußeres Zeichen der Reue u. Sühne für begangene Sünden haben von den vorchristlichen Religionen ursprünglich nur die orientalischen Kulte gekannt. In den babylonischen Ritualtafeln ist es für den Poenitenten, an dem der Exorzismus vollzogen werden soll, vorgeschrieben. Entweder legt der Büßer seine alte Kleidung ab u. ein neues Gewand an als Ausdruck dafür, daß er seiner Sünden entkleidet ist, oder er kommt zur hl. Handlung gehüllt in ein eigenes B., saḫḫu, šaqqū, bašāmu oder karru, das dann zerrissen wird in der Vorstellung, dadurch würden auch die Sünden vernichtet; hierbei werden bestimmte Gebete u. Formeln gesprochen (Einzelheiten u. Belege bei Jensen u. Schrank). Das B. findet sich auch in den Religionen der Moabiter, Ammoniter, Niniviter u. Tyrer. Meist ist mit dem Anlegen u. Tragen das Scheren des Haupthaares u. des Bartes (*Haar) verbunden, oft auch *Fasten u. Bestreuen des Hauptes mit *Asche bzw. Niedersitzen des Büßenden auf Asche (Einzelheiten bei Pettazzoni). – Ganz geläufig war das B. der jüdischen Religion, wie zahlreiche Stellen aus den Schriften des AT bezeugen (vgl. 1 Reg. 21, 27; 2 Reg. 6, 30; Jer. 4, 8; Ps. 30, 12; 35, 13; 69, 12). Hier kommen ebenfalls andere Bußgebräuche hinzu wie Fasten, Scheren oder Ausreißen des Haares u. des Bartes, Bestreuen des Hauptes mit Asche usw., Gebräuche, die vielleicht erst von den Juden auf die Moabiter, Ammoniter u. Niniviter übergegangen sind. – Auch in den von einem starken Sündenbewußtsein durchdrungenen phrygisch-syrischen Kulten, in denen es auch bereits ein regelrechtes *Sündenbekenntnis gab, ist das σάκιον (später auch σάκκιον), das sackartige Bußgewand, gebräuchlich. So bekleiden sich im Deisidaimon des Menander (b. Porphyr. abstin. 4, 5) die Gläubigen, die unerlaubterweise von den der Dea Syria geweihten Fischen gegessen haben u. denen als Strafe hierfür Füße u. Leib geschwollen sind (über den hier zutage treten-

den Aberglauben vgl. Plut. superst. 10 p. 170 D) mit einem Sack u. kauern sich am Wegrand in den Schmutz, um durch diese Verdemütigung die Göttin zu versöhnen. Die gleiche Bußübung berichtet Plut. superst. 7 p. 168 D auch von dem Abergläubigen, der in jedem Unglück, das ihm zustößt, eine Züchtigung des Gottes für eine von ihm begangene Schuld erblickt. In einem Sack oder in schmutzige Lumpen gehüllt, oft auch völlig entblößt, wälzt sich der Büßer im Morast u. bekennt hierbei seine Sünden. Wenn Plut. auch ganz allgemein vom Abergläubigen spricht, der sich dieser Bußübung unterwirft, so läßt der Zusammenhang jedoch deutlich erkennen, daß er bei seinen Ausführungen an die im Kulte der Dea Syria gebräuchliche Bußpraxis denkt. Mit größter Wahrscheinlichkeit ist daher anzunehmen, daß er direkt oder indirekt von Menander abhängig ist. Das B. kommt schließlich auch noch im Kult des Hermes Trismegistos vor, vgl. Cat. codd. astr. 2, 4 (Bruxelles 1921) 148, 2 u. 165, 16, wo die ἐν ἱεροῖς ῥακοδύτεις bzw. die ἐν ἱεροῖς ῥακενδύτεις erwähnt werden. – Wie der griech.-röm. Religion der Begriff der Buße sowie eigentliche Bußübungen fremd sind, so auch das B., das erst in der christl. Religion wieder Verwendung findet. Wo das B. in den griech. Mysterienkulten auftaucht, zB. im Kult des Sabazios, ist es auf orientalischen Einfluß zurückzuführen.

B. Christlich. Das Christentum hat die Sitte des B. aus dem AT übernommen. Bei Jesus begegnet uns die Wendung ‚in Sack u. Asche Buße tun' als geläufige Redensart (Mt. 11, 21; Lc. 10, 13). Das B. war zunächst einfach ein schmuckloses Gewand aus minderwertigem Stoff, das zusammen mit einer Vernachlässigung der Körperpflege bei der Buße ebenso wie bei andern Anlässen der Trauer zum Ausdruck des Schmerzes, aber auch zur Verdemütigung dienen sollte. Vgl. Tert. paen. 9: sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare. Cypr. laps. 30: facie inculta, veste mutata, neglecto capillo, vultu nubilo, ore deiecto indicia moeroris ostendere. Ambr. paen. 1, 8, 37: non ferunt oculi vestri vilia vestimentorum, illuviem sordidatorum. Vgl. Sozomen. h. e. 7, 16; Hieron. ep. 77, 2. Mit der Zeit wurde das B. für die öffentlichen Büßer pflichtmäßig, u. zwar in der Form des cilicium, d. i. eines rauhen Gewandes aus (cilicischen) Ziegenhaaren (Syn. v. Toledo I vJ. 400 cn. 2; Syn. v. Toledo III vJ. 589 cn. 11). Die Symbolik des cilicium gibt Augustin. civ. D. 15, 20, 4: In cilicio quippe recordatio est peccatorum propter hoedos ad sinistram futuros; vgl. Caesar. s. 67, 1 Morin (p. 273, 8); Isidor. eccl. off. 2, 17. Wie für die eigentlichen Büßer, so wurde die Vertauschung des weltlichen Kleides mit einem B. auch für die Mönche u. die privat lebenden Religiosen üblich, die sich ebenfalls zur vita paenitentium verpflichtet hatten. Vgl. Salv. gub. Dei 5, 10; Ruric. ep. lib. 2, 32 ad Agric.; Gennadius eccl. dogm. 53.

CUMONT, Rel. or. 47. – L. HINDRINGER, Art. cilicium: LThK 2, 967 f. – P. JENSEN, Texte zur assyrisch-babylonischen Religion (1915). – H. LECLERCQ, Art. cilice: DACL 3, 1623/5. – R. PETTAZZONI, La confessione dei peccati 2, 2 (Bologna 1935) 114 f. 147 f. 179. 184. 198. 253; 2, 3 (Bologna 1936) 11/3. 15 f. 188. – B. POSCHMANN, Die abendl. Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums (1928) 89 f. 130 f. – W. SCHRANK, Babylonische Suhneriten (1908). – FR. STEINLEITNER, Die Beicht im Zusammenhang der sakralen Rechtspflege der Antike (1913) 72 f. 114. *A: H. Emonds; B: B. Poschmann.*

Bußpriester s. Buße B I f/g.

Bußstufen (Bußstationen) sind die verschiedenen Etappen des altkirchl. Bußverfahrens. Die Zulassung zur kirchl. Buße galt als Gnadenakt, der dem Sünder erst auf Bitten u. nach einer Bewährungsfrist zuteil wurde. Die dadurch begründete Unterscheidung zwischen den ‚paenitentiam petentes' u. den ‚proprie paenitentes' (Augustinus) ist schon bei Tertullian unschwer zu erkennen (pud. 5, 14; 13, 7). Während das Abendland sich mit ihr begnügte, wurden in der Ostkirche vielfach die beiden Klassen noch weiter differenziert: in die προσκλαίοντες u. ἀκροώμενοι einerseits, die ὑποπίπτοντες u. συστάντες anderseits. Die Hörenden u. Knieenden (prostrati) finden sich zuerst erwähnt bei Dionysius v. Alex. (ep. ad Cononem [J. B. Pitra, Juris eccl. Graecor. historia 1, 1864, 545]) u. Gregor. Thaum. (ep. canon. [Pitra aO. 562 ff]), die Mitstehenden auf der Synode von Ancyra vJ. 314, die Weinenden erst bei Basilius, der alle 4 Stufen zusammen aufführt (ep. 188 ad Amphil. cn. 22). Die Weinenden hatten nur Zutritt zum Vorhof der Kirche, wo sie unter Tränen die Gläubigen um ihre Fürbitte anflehten, während die Hörenden ebenso wie die Katechumenen an dem Lehrgottesdienst teilnehmen durften. Die Knieenden als die erste Stufe der eigentlichen Büßer erhielten

nach der Entlassung der Katechumenen u. Hörenden eine besondere Segnung mit Handauflegung des Bischofs, um dann (in den Ostkirchen) ebenfalls entlassen zu werden. Die Mitstehenden endlich durften auch der eucharistischen Feier beiwohnen, sich aber nicht an der Opferung u. der Kommunion beteiligen. – Seit Ende des 5. Jh.s fanden die auf der Stationseinteilung fußenden Bußkanones der griech. Kirche auch in dem abendländischen Bußverfahren bei besonders schweren Vergehen eine modifizierte Anwendung. – Daß es innerhalb der orientalischen Kulte verwandte Einrichtungen gegeben hat, ist zu vermuten (vgl. *Buße A II), aber bisher nicht zu belegen.

A. D'Alès, L'Édit de Calliste[2] (Paris 1914) 409/21. – F. X. v. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Unters. 1 (1897) 182/209. – G. Koch, Die Büßerentlassung in der abendländ. Kirche: ThQS 82 (1900) 481/534. – B. Poschmann, Paenitentia secunda (1940) 315f. 474ff; Die abendländ. Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums (1928) 32f. 154ff. – Ed. Schwartz, Bußstufen u. Katechumenatsklassen (1911).

B. Poschmann.

Bythos s. Gnosis, Valentinus.

Byzanz s. Konstantinopel.

C

Caelestis s. Baal A III 78 (Bd. 1, 1180f).

Caelicolae. C. nannten sich die Anhänger einer christlichen, das jüdische Gesetz befolgenden Sekte, deren Bestehen zu Ende des 4. u. zu Beginn des 5. Jh. in Nordafrika bezeugt ist. In seiner Bedeutung ‚Himmelsanbeter' gehört das Wort c. zum späten Latein. In der Vetus latina (Act. 13, 50; 17, 4 cod. d) wird es gebraucht, um Christen näher zu kennzeichnen. Sonst bezeichnet es die Anhänger der Sekte, die uns beschäftigt (s. ThesLL 3, 73/4). – Zum erstenmal wird die Sekte in einem Brief Augustins vJ. 397 oder 398 erwähnt (ep. 44: CSEL 34, 2, 109/21; s. P. Monceaux, Histoire litt. de l'Afrique chrét. 7 [Par. 1923] 131). Hier erzählt Aug. von dem Besuch, den er der christl. Gemeinde von Thubursicum Numidarum machte (s. PW 6 A, 1, 621/2). Bei dieser Gelegenheit schickte er dem ‚maior Caelicolarum' des Ortes eine Botschaft. Der Titel ‚maior' war zu dieser Zeit in einigen jüd. Gemeinden gebräuchlich, wie die kaiserlichen Konstitutionen bezeugen (Cod. Theod. 16, 8, 1 vJ. 315; 16, 8, 23 vJ. 416; 16, 9, 3 vJ. 415; s. Juster 1, 441_3. 442_3). Veranlaßt wurde das Eingreifen Augustins dadurch, daß die Sekte einen neuen Taufritus einführte; da Augustin in diesem Ritus ein Sakrileg sah, wird er wahrscheinlich irgendwie mit dem christl. Taufritus verwandt gewesen sein (ep. 44, 13: ... miseramus ad maiorem Caelicolarum, quem audieramus novi apud eos baptismi institutorem instítisse et multos illo sacrilegio seduxisse, ut cum illo, quantum ipsius temporis patiebantur angustiae, aliquid loqueremur). – Zu Beginn des 5. Jh. war die Sekte bedeutend genug, um der Zivilbehörde Anlaß zu Zwangsmaßnahmen zu geben; sie liegen in zwei an den praefectus praetorio in Italien gerichteten Erlassen vor (Cod. Theod. 16, 5, 43 vJ. 407; 16, 8, 19 vJ. 409; s. Cod. Just. 1, 9, 12). Die Adressierung setzt nicht notwendig das Vorhandensein der Sekte in Italien voraus (s. Krüger; über die Verwaltung von Nordafrika s. A. Piganiol, L'empire chrétien [Par. 1947] 9. 318/25). Nach den Erlassen gehören die Anhänger der Sekte nicht der jüd. Religion an, wie man behauptet hat, sondern sie sind Christen, die das jüd. Gesetz befolgen (s. Juster 1, 175_3. $177_{1/2}$). Cod. Theod. 16, 18 werden sie sogar schon durch die Formulierung des Titels von den Juden unterschieden (De Iudaeis, Caelicolis et Samaritanis). Die Tätigkeit der Sekte bedeutet außerdem eine Neuerung auf religiösem Gebiet (Cod. Theod. 16, 5, 43: ut aedificia quoque vel horum [d. h. der Donatisten u. Priscillianisten] vel Caelicolarum etiam, qui nescio cujus dogmatis novi conventus habent, ecclesiis vindicentur; 16, 8, 19: Caelicolarum nomen inauditum quodammodo novum crimen superstitionis vindicabit). Wenn schließlich nach dem ersten dieser Erlasse die Behörde den Inhalt der neuen Lehre noch nicht kennt, bestätigt sie doch, daß die Anhänger der im Erlaß genannten Sekten beanspruchen, als Christen zu gelten (16, 5, 43: quamvis Christianos esse simulent); daher legt die Behörde ihnen auch die Strafen auf, die für die zur Häresie abgefallenen Christen vorgesehen sind. Nach dem Wortlaut des zweiten Erlasses wird die Verbreitung der Sekte verboten mit der Begründung, daß die Aufnahme in sie so viel bedeute wie: die Bezeichnung eines Juden annehmen u. zur jüd. Religion übertreten (16, 8, 19: ut de Christianis quosdam foedum cogant taetrumque Iudaeorum nomen induere ... ne mysteriis christianis imbuti perversitatem Iudaicam et alienam

Romano imperio post Christianitatem cogantur arripere). Immerhin sollen die Mitglieder der Sekte den Strafen verfallen, die für Häretiker bestimmt sind (16, 8, 19: Ii nisi intra anni terminum ad Dei cultum venerationemque christianam conversi fuerint, his legibus, quibus praecepimus haereticos adstringi, se quoque noverint adtinendos). Dennoch ist es möglich, daß gleichzeitig Juden gemeint sind, die beim Eintritt in die Sekte gewisse christl. Ideen angenommen haben; denn die Zivilbehörde hat gelegentlich Juden dieser Art wie christliche Häretiker behandelt (s. Juster 1, 287/8). – Was den Namen der Sekte betrifft, so muß man zunächst daran erinnern, daß die Juden sich unter dem Einfluß der *Astralreligion schon allgemein des Wortes ‚Himmel' bedienten, um Gott zu bezeichnen (s. Bousset, Rel. 314). Außerdem versichern mehrere heidnische Autoren, daß die Juden den Himmel selbst anbeten. Dies erklärt sich wahrscheinlich aus dem erwähnten religiösen Sprachgebrauch der Juden. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß Juden tatsächlich die Verehrung des Himmels übernommen haben (s. Bousset, Rel. 314_1; Reitzenstein, Myst. Rel. 145; Cumont, Rel. 267_{97}; s. unten *Celsus B I). Dieser semitische Kult hatte sich vom Beginn des 2. Jh. nC. an im röm. Reich ausgebreitet u. sein Gott Baalschamim war für die Griechen Zeus Uranios, für die Römer Caelus oder Juppiter summus exsuperantissimus geworden (s. Cumont, Rel. or. 118/20; Nilsson, Gesch. 2, 260/1; oben Bd. 1, 1078/80). Der Name der Sekte ist also wohl jüd. Ursprungs. Aber seine theologische Bedeutung zu bestimmen, ist unmöglich. – Die Parallele, die man zwischen den C. u. den *Hypsistarii ziehen kann (Krüger), beruht nur auf dem Vorhandensein jüd. Elemente auf beiden Seiten, ohne daß es möglich wäre, diese Elemente genauer zu bestimmen. Daß die C. den Nachdruck auf den bildlosen Gottesdienst gelegt hätten (Krüger), ist nur eine Hypothese. Möglich ist, daß Beziehungen zwischen den C. u. der von Filastr. haer. 15 genannten jüd. Sekte bestanden haben, die die Göttin Fortuna Caeli, in Afrika auch Caelestis genannt, verehrte (Monceaux, Col. 9. 24; vgl. Bd. 1, 1100). Die Annahme aber, daß die C. vielleicht denselben Kult ausgeübt hätten, ist wenig wahrscheinlich. Alles, was man mit Sicherheit sagen kann ist, daß es sich bei der Sekte der C., die wohl nur vorübergehend existierte, um eine christliche, das jüdische Gesetz befolgende Sekte handelt, entstanden in Nordafrika, wo der jüd. Einfluß noch zur Zeit Augustins besonders stark war (s. B. Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins [Basel 1946] 60/2).

G. Bareille, Art. Célicoles: DThC 2 (1905) 2088/9. – J. Juster, Les Juifs dans l'empire romain (Par. 1914) 1, 175_3. $177_{1/2}$. – G. Krüger, Art. Himmelanbeter: Herzog - H., RE³ 8 (1900) 84. – P. Monceaux, Les colonies juives dans l'Afrique romaine: RevÉtJuiv 44 (1902) 9. 24.

*A. Torhoudt.**

Caelus s. Himmel.

Caerimonia. A. Nichtchristlich. Obwohl das Wort caerimonia offenbar sehr alt ist, kommt es in Literatur u. Inschriften vor dem ciceronischen Zeitalter nicht vor (für die Etymologie s. Wagenvoort 127 ff; Leumann: Glotta 28 [1940] 15; Roloff 126 ff; zum möglichen Zusammenhang mit caerul[e]us auch N. Vels Heyn, Kleurnamen en Kleurbegrippen by de Romeinen, Diss. Utrecht [1951] 62 ff). Cicero hat es 41mal, u. da ‚die Religion der Vorfahren Cicero sehr viel mehr am Herzen gelegen hat als man zumeist wahrhaben möchte' (Altheim, Rel. 3, 25; anders Roloff 104), ist dies Material wichtig. Das Alter des Begriffes spiegelt sich in der großen Bedeutungsdifferenz. Im Singular treten besonders hervor die Bedeutungen ‚Unverletzlichkeit', ‚Heiligkeit' (nur Rosc. 113; vgl. Caesar: Suet. Caes. 6) u. ‚sorgfältige Verehrung' (zB. inv. 2, 66 u. 161). An der übergroßen Mehrzahl der Stellen findet sich der Plural, der gewiß uralt ist (der Gebrauch des Plurals von Abstracta ist nicht erst in ciceron. Zeit beliebt, so Roloff 110_1, sondern schon bei Plautus häufig, Brix zu Trin. 490, u. hat vielfach konkretisierende Tendenz, vgl. auxilia, copiae, facultates, fortunae, gratiae, impedimenta, operae usw.). Er bedeutet fast immer ‚rituelle Handlungen' oder ‚rituelle Vorschriften'. In diesem letzten, wohl ursprünglichen Sinne sind caerimoniae (denen das Epitheton statae et sollemnes zusteht, das nur gebraucht wird von dem, was zum ältesten religiösen Statut gehört) die geheimen rituellen Vorschriften, die sich ausschließlich auf den ältesten Gottesdienst bezogen, wie er von Numa angeordnet worden sein soll; sie beziehen sich deshalb auf das Amtsgebiet der pontifices, denen die Aufsicht über die c. nach Cic. leg. 2, 20 ausdrücklich vorbehalten ist (vgl. G. Rohde, Die Kultsatzungen d. römischen pontifices = RVV 25 [1936] 31 f). Allmählich aber hat sich der Be-

griff erweitert. Nicht nur heißt es, daß die c. auch von den fetiales (Liv. 1, 32, 5; 9, 5, 1; 9, 11, 8), den augures (Tac. ann. 1, 62) u. den X viri sacris faciundis (Liv. 10, 8, 2; Tac. ann. 11, 11) besorgt werden, sondern der Begriff wird auch auf andere römische u. besonders ausländische Kultusgebräuche ausgedehnt; Sueton unterscheidet sie noch als c. peregrinae (Aug. 93), barbarae (Aug. 94), externae (Tib. 36). Bemerkt sei, daß Roloff bezüglich der Bedeutungsentwicklung von c. zu teilweise andern Ergebnissen gelangt. Bestimmend ist für ihn die Bedeutungsgeschichte von religio; er vertritt mit Otto u. a. die Herleitung von relegere, u. Kobberts Auffassung (etymologisch von religare) soll ‚kaum Nachfolge gefunden' haben; vgl. aber zB. H. Güntert, Kalypso (1919) 203_1; F. Müller, Altit. Wb. (1926) 566; W. Kroll, Kultur d. ciceron. Zeit 2 (1933) 8; H. J. Rose, Ancient Rom. Rel. (New Y. 1948) 87; besonders R. B. Onians, Origins of European Thought (Cambr. 1951) 39f.

B. Christlich. Bei den christl. Schriftstellern ist gelegentlich die Rede von den c. Iudaeorum (Min. Fel. 10, 4); sogar in heidnischem Munde von c. der Christen selbst: homo summo supplicio pro facinore punitus et crucis ligna feralia (Min. Fel. 9, 4); durchweg aber von c. Romanae, den idolothyta sollemnia von Tert. idol. 13 (so zB. Tert. apol. 42, 4; test. an. 1,3). Es handelt sich besonders um Opferspende, Teilnahme an der Supplikation u. Proskynese, deren Unterlassung als staatsgefährliche Gottlosigkeit mit schweren Strafen bedroht wurde. Nach den Acta proc. Cypr. 1ff (CSEL 3, 110*; R. Reitzenstein = SbH 1913, nr. 14, 21 ff; ders.: NGGött 1919, 194; vgl. Dion. Alex.: Eus. h. e. 7, 11, 2ff; zu beiden Stellen Alföldi, Christenverf. 333. 341) ging Kaiser Valerian in seiner Nachgiebigkeit so weit, den Christen ihre Stellungnahme im Kampf zwischen Staat u. Kirche dadurch zu erleichtern, daß die c. von der heidnischen Religion getrennt wurden, mit der Absicht, die Christen zu ‚sec⟨uri⟩tate felicissimorum temporum suorum ⟨ab⟩ obdurati furoris ⟨amentia⟩ ad caerimonias p. R. colendas bonamque mentem habendam ... revocare. Deshalb heißt es ebenda: Sacratissimi imperatores praeceperunt eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caerimonias recognoscere ... iusserunt te sacratissimi imperatores caeremoniari ... nec te pii et sacratissimi principes ... ad sectam caeremoniarum suarum revocare potuerunt. ‚Damit war der Weg zur Lösung des großen Problems gewiesen: die dankbare Kirche hat von Konstantin die Proskynese als nichtreligiöse Zeremonie für seine Bekehrung mit in Kauf genommen, während der Staat das odiose Opfer den Christen zuliebe fallen ließ' (Alföldi, Ausgestaltung 77 gegen Th. Mommsen, Ges. Schriften 3, 395_3).

A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am röm. Kaiserhofe: RM 49 (1934) 1/118; Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jh.: Klio 31 (1938) 323/48. – K. H. Roloff, C.: Glotta 32 (1952) 101/38. – G. Rowoldt, Librorum pontificiorum Romanorum de caerimoniis sacrificiorum reliquiae, Diss. Halle (1906). – H. Wagenvoort, C.: Glotta 26 (1937) 115/31. – Wissowa, Rel. 381. 501.

H. Wagenvoort.

Caesar. A. C. als Individualität. I. Im christl. Denken. Gaius Iulius Caesar, der überragende röm. Staatsmann u. Feldherr, hat für das christl. Bewußtsein der Antike nur geringe Bedeutung gehabt. Sowohl das Ausmaß seiner geschichtlichen Erscheinung wie die Individualität seines persönlichen Wesens waren für das christl. Denken der Antike ebenso unerheblich wie gegenstandslos für die geschichtliche Erinnerung des alten Christentums. C. erscheint innerhalb des Bereiches der christl. Geistigkeit überhaupt nur dort, wo Aufnahme antiken Literaturgutes (im Falle C.s handelt es sich ausschließlich um Cicero u. Sallust) in die christl. Bildung vorliegt. C. wird also nur als Gegenstand literarischer Aussagen, kaum aber als geschichtliche Persönlichkeit einbezogen. Wo letzteres einmal vorkommt, trifft man auf stereotype Formeln, die ihre geistige Heimat in den Kreisen der republikanischen Opposition gegen C. haben, wie patriae parricida (Lact. div. inst. 1, 15, 28) oder homo non a caelesti tantum sed a publica quoque civilique iustitia remotissimus (aO. 6, 18, 34). Thematisch wird aber von C. bei Laktanz an derselben Stelle im Zusammenhang mit der clementia Caesaris gesprochen, wie sie von Cicero in der Ligariusrede gerühmt wird (vgl. hierzu H. Dahlmann: NJb 10 [1934] 17ff), womit bei der offenbaren Unverträglichkeit beider Einstellungen klar wird, daß es sich hier nur um ein durch Ciceros schriftstellerische Autorität verbürgtes exemplum handelt. So sind alle weiteren, in dieser Richtung sich bewegenden Erwähnungen C.s zu verstehen; jeder Gedanke an eine leib-

haftige Vorstellung von C.s Persönlichkeit ist fernzuhalten. Das gilt für Lact. inst. 3, 18, 11f: Gaius enim Caesar ut erat clemens nihil aliud efficere volebat etiam in ipso belli civilis ardore quam ut bene mereri de re publica. Nicht anders Augustin, ebenfalls unter Berufung auf die Ligariusrede Ciceros, zum Erweis der misericordia als Tugend: ep. 104, 16; 138, 9 (neben Cicero wird Sall. Cat. 9, 5: ‚accepta iniuria ignoscere quam persequi malebant' angeführt); civ. D. 8, 5. Damit steht in Zusammenhang C.s beiläufige Charakterisierung als großmütig ebd. 1, 23f; 3, 30; sie ist aber ebenso wenig als verbindliche Aussage über C. selbst gemeint wie bei Laktanz, was sich aus dem ausführlichen Passus bei Augustin über C. civ. D. 5, 12 ergibt. Augustin bietet hier eine selbständige Fortbildung der berühmten Synkrisis des Cato u. Caesar bei Sallust Cat. 53. Während aber da die beiden sich in ihrer Verschiedenartigkeit doch wertmäßig die Waagschale halten (wenn man nicht gar mit neueren Interpretatoren versteckte Angriffe gegen Cato finden möchte), verschiebt sich bei Augustin das Gewicht zugunsten Catos u. zum Nachteil C.s. C. wird ihm zum Prototyp des ehrgeizigen Politikers schlechthin, der arme Völkerschaften mit Krieg heimsuchen u. selbst nach unbeschränkter Herrschaft streben muß. Deshalb steht am Ende die Folgerung: longe virtus Catonis veritati videtur propinquior fuisse quam Caesaris.

II. In der christl. Geschichtsschreibung. Zu diesen mehr oder weniger zufälligen Äußerungen christl. Denkens (noch peripherer Aug. civ. D. 3, 3: Venus als Stammutter C.s; 3, 13: Kampf C.s gegen Pompeius als Krieg zwischen Verwandten; 5, 21: Gott gab sowohl Marius wie C. das regnum; 7, 35: die C. gewidmeten Bücher Varros verbrannt) treten die spärlichen Bemerkungen der christl. Geschichtsschreibung. Wenn Clem. Al. strom. 1, 71, 144 von den zwei Möglichkeiten spricht, die Reihe der römischen Kaiser entweder mit Caesar oder mit Augustus zu eröffnen, so hat sich die christl. Chronographie mit Eusebius-Hieronymus für den Anfang mit Caesar entschieden (Hieron. chron. 156 Helm; vgl. Chronica min. ed. Mommsen 1, 145. 274. 404; 2, 134. 453; 3, 280); die tabellarischen Aufzeichnungen entbehren verständlicherweise irgendwelcher Stellungnahmen zur Persönlichkeit C.s. Aus Äußerungen späterer byzantinischer Chronikschreiber (vgl. zB. Georg. Mon. 8, 213M f; Malal. 9, 277C) läßt sich immerhin ersehen, daß in diesem Kreise die typische Charakterisierung C.s als Tyrann heimisch gewesen sein muß. Eine Sonderstellung nimmt auf Grund seiner besonderen, vom chronographischen Schema unabhängigen Konzeption Orosius ein. Für ihn ist Augustus der erste Kaiser, C. hingegen metator imperii potius quam imperator (7, 2, 14). C. steht in der Reihe der großen propagatores imperii (6, 14, 3). Die Eroberung Galliens findet deshalb eine zusammenhängende Darstellung, unverhältnismäßig ausführlich im Vergleich zu den sonst von Orosius beachteten Ausmaßen der Schilderung. Bei der allgemeinen Würdigung C.s verwendet Orosius das von Laktanz u. Augustin her bekannte Element der clementia (6, 17, 1), sieht aber die Bedeutung C.s in einem entwicklungsgeschichtlichen Moment: die auf seinen Tod hin entbrennenden Bürgerkriege sind ein weltgeschichtliches Durchgangsstadium zur endgültigen humilitas des menschlichen Lebens, verkörpert in der Herrschaft des Augustus, u. geben somit die Voraussetzung zum Auftreten eines ad tam salubrem humilitatis doctrinam magister, nämlich J. Christi (6, 17).

B. C. als kaiserl. Namensbestandteil. Das Weiterleben von C.s Namen in der Nomenklatur der römischen Kaiser spiegelt sich zwangsläufig auch in den christl. Quellen wider. Caesar, das traditionelle cognomen der gens Iulia, ist bekanntlich ein Namensbestandteil der römischen Kaiser geworden. Die Voraussetzung hierzu schuf die (testamentarische) Adoption der C. Octavius Thurinus, des späteren Kaisers Augustus, durch C. (zu dieser unechten Form der *Adoption vgl. H. Siber, Zur Entwicklung der röm. Prinzipatsverfassung: SbL 42, 3 [1933] 28f u. jetzt vor allem die eingehende Studie von W. Schmitthenner über ‚Octavian u. das Testament Caesars' [1952]). Als Erbe C.s nannte er sich C. Iulius Caesar. Nach dem Antritt des Prinzipates wurde daraus als Abschluß einer längeren Entwicklung am 16. I. 27 vC. Imperator Caesar Augustus. ‚Caesar' war damit durch seine Stellung innerhalb der drei Namen u. infolge der Abstoßung der echten Gentilbezeichnung Iulius sozusagen zum nomen gentile geworden. Die beiden nächsten Thronfolger Tiberius u. Caligula waren agnatische Nachkommen des Augustus u. hießen somit schon auf Grund rein privatrechtlicher Normen Caesar (allerdings erst nach der

Thronbesteigung an der gleichen Stelle wie Augustus). Claudius dagegen, der nicht mehr zur Familie der Julier gehörte, übernahm erst bei der Thronbesteigung die jetzt spezifisch kaiserlichen Namen Caesar u. Augustus u. hat damit für alle Zukunft Caesar zu einem unentbehrlichen Bestandteil der kaiserlichen Namensgebung erhoben. Einzig der ephemere Kaiser Vitellius hat ihn nicht angenommen. Verschiedentlich wurde er bereits vor der Thronbesteigung auch den nicht im Purpur geborenen kaiserlichen Söhnen belassen, so schon Titus u. Domitian seitens Vespasians (während die Übertragung an Nero durch Claudius sich wohl von selbst aus der Adoption ergab). Ausdrückliches Zeichen für die Thronnachfolge wurde er seit Hadrian, soweit eine geregelte Sukzession in der Folgezeit in Betracht kam. Eine besondere Bedeutung erhielt er durch die Reichsreform Diokletians, indem er hier zur Bezeichnung der den beiden Augusti beigeordneten Unterkaiser wurde. Die Stellung des Namens richtete sich danach, ob der Geschlechtsname vom Kaiser geführt wurde; in der Regel kam er aber an die Spitze der cognomina zu stehen, ohne daß sich jedoch hierfür verbindliche Richtlinien aufstellen ließen (Mommsen, StR 2³, 771). – Es ist schwer zu sagen, inwieweit auf Grund der typischen Verwendung des C.-Namens beim regierenden Kaiser sich mit ihm die Vorstellung einer generellen Bezeichnung des Kaisers überhaupt verbunden hat. Exakt war das nicht; denn der amtliche Titel des Kaisers, soweit von einem solchen überhaupt gesprochen werden kann, war, zumindesten während der ersten Epoche der Kaiserzeit, princeps. Daneben hat sich aber ein selbständiger Gebrauch des C.-Namens, losgelöst aus seinem Zusammenhang, herausgebildet, bei dem nicht so sehr an die Bezeichnung des derzeitig regierenden Kaisers als Person gedacht als vielmehr generell der Kaiser überhaupt darunter verstanden wurde. So ist schon die Verwendung bei lateinischen Schriftstellern des ersten Jh. nC., zB. bei Sen. benef. 7, 6, 3; Martial. 4, 11, 10; 12, 65, 6; 14, 73, 2; Quintil. 6, 3, 78; 6, 3, 81, erst recht bei späteren (wie etwa Gaius 2, 7, 21) zu verstehen. Dokumentarisch scheint die C.-Bezeichnung in dieser Bedeutung vor allem dort gebraucht worden zu sein, wo an die mehr privatrechtliche bzw. vermögensrechtliche Seite der kaiserlichen Person gedacht wurde, so vor allem, wenn vom kaiserlichen Haushalt, bzw. den persönlichen Besitzungen des Kaiserhauses gesprochen wird, vgl. zB. Dessau 7368: Caesaris vilicus; 5682: familia Caesaris, vor allem aber die zahlreichen Belege für servus Caesaris nostri (zB. Dessau 1600. 1616. 1537. 1565) oder paedagogus Caesaris nostri (zB. Dessau 1825. 1830). Wenn auch keineswegs diese Sphäre durch die Caesarbezeichnung gedeckt wird (vgl. zB. Dessau 1512: Augusti libertus, oder 1513: Augusti nostri verna), so darf doch wohl Beachtung finden, daß für die Benennung der politischen Beamten des Kaisers im Lateinischen vorwiegend der Augustusname verwandt wird, siehe gleich den legatus Aug. pr. pr. oder den procurator Aug. – Dem lateinischen C. entspricht das griechische Καῖσαρ. Schriftsteller wie Plutarch kennen natürlich seinen generellen Gebrauch (zB. mor. 385 E. 484 A. 949 F), ebenso die Urkunden, Papyri (Mitteis-Wilcken 2, 2, 112, 4. 9) sowohl wie Inschriften (zB. Ditt. Or. 473, 10; 669, 30; 665, 35). Zur Übernahme lateinischer Termini ins Griechische vgl. im allgem. L. Hahn, Rom u. Romanismus im griech.-röm. Osten (1906), zu C. im speziellen S. 123 u. ö.; D. Magie, De Romanorum iuri publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis (1905). – Die christl. Literatur bestätigt diesen Sprachgebrauch, ohne irgendwelchen besonderen Zug in das Bild zu bringen. Sie kennt sowohl im Lateinischen Caesar wie im Griechischen Καῖσαρ als generelle Bezeichnung (oder wie man etwas ungenau zu sagen pflegt: als ‚Titel'). Vgl. zum lat. Sprachgebrauch Tert. apol. 35 (bezeichnenderweise neben princeps u. imperator); adv. nat. 1, 17; Prud. perist. 2, 95. 97; Gaudent. 9, 17. Die Verwendung von Καῖσαρ im angegebenen Sinne begegnet bekanntlich schon in den Evv. u. der Apg. (Mt. 22, 17. 21; Mc. 11, 14. 16f; Lc. 20, 22. 24f; 23, 2; Joh. 19, 12. 15; Act. 17, 7; 25, 8. 10ff; 26, 32; 27, 24; 28, 19). Weitere Beispiele: Mart. Polyc. 8, 2; 9, 2; 10, 1; Ign. ad Philad. 4, 7 (2, 130 F.); Clem. Al. exc. ex Theod. 86, 1; paed. 2, 1, 14, 1 (alles Zitate aus den Evv.); Eus. h. e. 4, 15, 15. 21; 5, 1, 44. 47. Daß indes auch hier noch nicht völlig das Gefühl für die ursprüngliche Bedeutung von Καῖσαρ als Eigenname verloren gegangen ist, beweist die häufige Weglassung des Artikels (s. F. Blaß-A. Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch² [1931] 145). *A. Heuß.*

Calda s. Trinken.

Caliga s. Kleidung.

Caligula.

C. [Iulius] Caesar Germanicus, röm. Kaiser 37/41, hat sich den Kosenamen C. (von caliga, dem Militärstiefel), mit dem er als Kind im german. Heerlager von den Soldaten seines Vaters bedacht worden war, als Kaiser verbeten (Sen. dial. 2, 18, 4; Suet. C. 48, 1). Er scheint aber nach Ausweis der Münzen u. Inschriften auch den Gentilnamen nicht geführt zu haben. Als Kaiser nannte er sich: C. Caesar Aug. Germanicus, C. Caesar Aug., C. Caesar Germanicus Imp. (Dessau 3, 1, 264; Mattingly-Sydenham, Rom. Imp. Coin. 1, 256). Sein Name in der histor. Literatur ist am häufigsten: Gaius (C. Caesar); bei Zos. 1, 6, 2: Gaios Kalligula (vgl. Oros. 7, 5, 1); bei Aur. Vict., Eutrop u. in der Epit. des Lib. de Caes.: Caligula.

A. Quellen. Die zeitgenössische Literatur ist, mit Ausnahme der beiden Schriften des Philo (adv. Flacc.; leg. ad Gaium) u. einiger, allerdings aufschlußreicher Stellen in den Schriften des jüngeren Seneca, verloren. Sie ist aber, mittelbar u. unmittelbar, benutzt von Tacitus, Sueton, Flav. Joseph. (ant. 18/19; bell. 2) u. Cass. Dio (59). Die gesamte Überlieferung ist von der stadtrömisch-senatorischen u. von der jüd. Opposition bestimmt; doch wird die kritische Würdigung (vgl. vorbildlich Gelzer) kaum zu einer ‚Ehrenrettung' gelangen, wie sie Willrich versucht hat (gemäßigter positiv Balsdon; vgl. H. J. Appelquist, De praecipuis rerum Gai, Claudii, Neronis scriptoribus [Helsingf. 1889]; M. P. Charlesworth, The tradition about C.: Cambridge Hist. Journ. 4, 2 [1933] 105ff; R. Lugand, Suétone et Caligula: RevÉtAnc 32 [1930] 9ff; A. Momigliano, Osservazioni sulle fonti per la storia di Caligola, Claudio, Nerone: RendAcLinc 8 [1932] 293ff). Zu erwähnen ist noch die Verwendung von Münzen des C. als Kontorniaten, die ein verkanntes Propagandamittel der stadtröm. heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christl. Kaisertum waren (A. Alföldi, Die Kontorniaten [1943] 137. 165. 185). Für die Chronologie sind wichtig: die Acta fratrum Arvalium (ed. E. Pasoli [Bologna 1950]). Zu den Inschriften vgl.: R. R. Rosborough, An epigraphic commentary on Suetonius' life of Gaius C. (Philad. 1920).

B. Lebensabriß. C. ist am 31. Aug. 12 nC. in Antium als Sohn des Germanicus u. der älteren Agrippina geboren, stammt also (darauf legte er als Kaiser größten Wert) als Blutserbe über seine Großmütter Iulia u. Antonia von Augustus wie von Antonius ab. Seine Jugend ist belastet durch die Verfolgung der Angehörigen des Herrscherhauses, denen sein Vater (?), seine Mutter u. seine beiden Brüder zum Opfer fielen. Entscheidenden Einfluß auf seine Entwicklung hatte wohl die hellenistische Atmosphäre im Haus der Antonia, die ihn nach dem Tod der Livia zu sich nahm, der freundschaftliche Verkehr mit den thrakischen Prinzen (s. u.) u. vor allem mit dem Herodesenkel Agrippa (Willrich 99f). Von seinem 18. Lebensjahr an begann Tiberius sich für ihn zu interessieren: C. wurde pontifex, augur (31/32), quaestor (33). Der Prätorianerpräfekt Macro, mit dessen Gattin Ennia C. unerlaubte Beziehungen angeknüpft haben soll, erwirkte für ihn nach dem Tod des Tiberius (C. soll dem sterbenden Kaiser den Siegelring, das Unterpfand seiner Designation zum Nachfolger, zu entreißen versucht haben: Suet. 12, 2) die Imperator-Akklamation der Truppen (16. März 37) u. zwei Tage später die Anerkennung als Princeps durch den Senat (Mommsen, StR 2, 824). Das Testament des Tiberius, in dem dessen Enkel Tib. Gemellus als gleichberechtigter Erbe eingesetzt war, wurde annulliert; C. adoptierte jedoch den Vetter u. ernannte ihn zum princeps iuventutis. – Der Regierungsantritt des jugendlichen Kaisers wurde im ganzen Reich mit Jubel begrüßt; der Anbruch eines saturnischen Zeitalters (Philo leg. 13) wurde mit großartigen Opfern, in Treuekundgebungen u. Festgesandtschaften gefeiert (inschriftlich erhalten ist der ‚Gefolgseid' der Gemeinden von Aritium in Lusitanien [Dessau 190] u. Assos in der Troas [Ditt. Syll. 797]; vgl. A. v. Premerstein, Vom Werden u. Wesen des Prinzipats: AbhM NF 15 [1937] 59; ferner ein Bericht aus Akraiphia in Böotien über die Eidesleistung u. die Abordnung einer Festgesandtschaft durch die Vertreter des panhellen. Landtags in Argos [IG 7, 2711. 2712]). – In den ersten sieben Monaten führte C. ein senatsfreundliches Regiment (Philo leg. 13; Suet. 22). Als er um die Jahreswende von einer schweren Krankheit genesen war (über den comitialis morbus der Kindheit Suet. 50, 2), begann er, sich Schritt für Schritt von den Bindungen an die Princepsideologie zu lösen u. im Stil der hellenistischen Monarchie eine absolutistische Herrschaft aufzurichten

(L. Homo: Hist. Générale, Hist. Rom. 3 [Paris 1933] 242; Charlesworth: CAH 10^2, 663ff). Als pius (der Titel kommt hier zum erstenmal vor) et castrorum filius et pater exercituum et optimus maximus Caesar (Suet. 22) stützte er sich auf die Macht des Heeres (u. auf die Popularität bei der Masse des Volks) u. wollte als der an Juppiters Statt waltende Herr über Land u. Meer gelten (Philo leg. 44. 28). Er zwang Tib. Gemellus zum Selbstmord, beseitigte in Macro u. Ennia, sowie in M. Iunius Silanus, dem Vater seiner zweiten Frau, die Mitwisser u. Helfer bei seiner Thronbesteigung u. verfolgte mit den im Prinzipat schon hinlänglich bekannten Methoden die Senatsopposition. Seine luxuriöse Hofhaltung, die Veranstaltung von aufwendigen Zirkusspielen u. Theateraufführungen, großzügige Legate u. Donative zehrten in kurzer Zeit den von Tiberius hinterlassenen Staatsschatz auf u. veranlaßten ihn zur Einführung neuer Steuern (zB. für Gewerbetreibende, Sänftenträger, Prostituierte), wie sie freilich in jeder griech. Stadt sowie in Ägypten schon längst üblich waren (Gelzer 409; Willrich 426), ferner zur verschärften Handhabung der Majestätsprozesse u. zur vorübergehenden Verlegung der Hofhaltung nach Gallien während der german. Expedition. Die Innenpolitik deren Leitung wohl weithin unter dem Einfluß der Freigelassenen stand (anders Willrich 467), bewegte sich jedoch in den unter Tiberius bewährten Bahnen. Ob bei der Einsetzung von Königen in den Ostgebieten neben der persönlichen Freundschaft noch die Absicht, als ‚König der Könige‘ erscheinen zu wollen, mitgespielt hat, darf wenigstens gefragt werden (vgl. Momigliano, Person.): Iul. Agrippa erhielt die Tetrarchien des Lysanias u. Philippus, später noch das Gebiet des nach Gallien verbannten Herodes Antipas; die Söhne des Kotys erhielten Thrakien, Pontus u. Bosporus, Kleinarmenien; Sohaemus wurde als Tetrarch der Ituräer bestätigt; Antiochus IV von Kommagene durfte in das um kilikische Gebiete erweiterte Reich seines Vaters zurückkehren. Den mauretanischen König Ptolemaeus allerdings, den Enkel des Antonius u. der Kleopatra, ließ C. hinrichten; sein Land, das Claudius endgültig als Provinz einrichtete, wurde annektiert (40). – Umstritten bleibt der Zweck der Expedition an den Rhein, wo dann tatsächlich Galba erfolgreiche Germanenfeldzüge führte u. dem Kaiser siebenmal die Imperator-Akklamation einbrachte, sowie derjenigen an die Kanalküste, wo sich C. damit begnügte, die Dedition des von seinem Vater Cunobellinus verjagten Amminius entgegenzunehmen u. seine Soldaten, anstatt sie mit der Flotte nach Britannien überzusetzen, am Strand Muscheln sammeln zu lassen (Suet. 44ff; Balsdon 58ff). An den übrigen Grenzen, auch am Euphrat, herrschte der Kaiserfriede. C. traf Vorbereitungen für eine Orientreise, auf der er wohl dem Vorbild des Antonius nachgestrebt hätte (der Isthmus bei Korinth sollte durchstochen, der Palast des Polykrates in Samos sollte wiederaufgebaut werden; Suet. 21). Am 24. Jan. 41 fiel er jedoch dem Anschlag der Prätorianertribunen Cassius Chaerea u. Sabinus, mit denen der Günstling Kallistus im Bunde stand, zum Opfer (über den Aufstieg des Kallistus Friedländer 1, 41); frühere Verschwörungen der Senatoren u. Ritter unter Führung des Betilienus Bassus u. Sex. Papinius (Sen. dial. 4, 33, 3f; 5, 18, 3f; Cass. Dio 59, 25), des L. Annius Vinicianus (Jos. ant. Iud. 19, 18), vor allem aber diejenige des Lentulus Gaetulicus, an der seine Schwestern beteiligt waren (Willrich 308f), hatte er niederzuschlagen vermocht. – C. war viermal Konsul (37. 39. 40. 41). Er war viermal verheiratet, u. zw. mit: 1) Iunia Claudilla (33/7); 2) Livia Orestilla, die er exemplo Romuli et Augusti von der Hochzeit mit C. Piso entführte, um sich nach kurzer Zeit von ihr zu scheiden (38; Suet. 25, 1); 3) Lollia Paulina, der Frau des P. Memmius Regulus, die er gleichfalls noch 38 wieder verstieß; 4) Milonia Caesonia, die ihm endlich, 30 Tage nach der Hochzeit, eine Tochter Drusilla gebar u. mit ihm u. der Tochter ermordet wurde. Zum Ganzen ausführlich Willrich, Gelzer, Balsdon.

C. Bautätigkeit. 1. Vollendung u. Einweihung des Divus Augustus-Tempels (Suet. 21; Cass. Dio 57, 10, 2; Platner-Ashby 62). – 2. Isistempel auf dem Marsfeld, verbunden mit der staatl. Anerkennung des Isis-Kultes (Platner-A. 62; Wissowa, Rel. 354). – 3. Erweiterung der Domus Tiberiana (Suet. 22, 2; Cass. Dio 59, 28, 5; Jos. ant. 19, 71; Plin. n. h. 36, 111; Platner-A. 192). – 4. Brücke vom Palatin zum Kapitol (Suet. 22, 4; Platner-A. 399). – 5. Einweihung des Theaters des Pompeius (Suet. 21). – 6. Gaianum, Wagenrennbahn bei der Naumachia Vaticana (Cass. Dio 59, 14, 6; Platner-A. 246). – 7. Circus Gai, später Gai et Neronis, in den vatikanischen Gärten der Agrippina mit dem Obelisk aus

Heliopolis, der heute auf dem Petersplatz steht (Plin. n. h. 16, 201f; 36, 70, 74; Tac. ann. 14, 14, 4; Platner-A. 113; Le esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano 1 [C. del Vat. 1951] 16f). – Beabsichtigt war angeblich der Durchstich des Isthmus von Korinth, die Gründung einer Stadt in den Alpen u. die Wiederherstellung des Polykrates-Palastes auf Samos. Begonnen, aber nicht zu Ende geführt wurden die Arbeiten an einem Amphitheater bei den Saepta (Suet. 21), am Hafen von Rhegion (Jos. ant. 19, 205/6), an dem Palast auf dem Kapitol (Suet. 22, 4). Der barocken Laune des Absolutisten entsprang das Spiel des neuen Alexander (Xerxes, Darius) auf der Schiffsbrücke von Puteoli nach Baiae bzw. Bauli (Cass. Dio 59, 17, 1/11; Suet. 19).

D. Der Gottkaiser. C. soll selbst in der ἀδιατρεψία sein bestimmendes Charaktermerkmal erblickt haben (Suet. 29, der das Wort mit ‚inverecundia' übersetzt). ‚Konsequent' war C. in der Auslegung der ihm übertragenen Rechte (vgl. Suet. 29: memento, ait, omnia mihi et in omnis licere), in der zeremoniellen u. rituellen Repräsentation seiner herrscherlichen Würde. In den östlichen Provinzen entsprach es wohl einem längst üblichen Brauch der Loyalitätsbezeugung, wenn man ihn als ‚Neuen Gott' (IG 7, 2711 VI), als ‚Neuen Helios' (Ditt. Syll. 798; vgl. J. Vogt, Die alexandrin. Münzen [1924] 22f; IG Rom 4, 145), als μέγιστος καὶ ἐπιφανέστατος θεός (Ditt. Syll. 799) feierte u. seine Statuen als Götterbilder verehrte (IG 7, 2712; Eitrem verweist auf Marcus Antonius, Demetrios Poliorketes, Alexander, Salmoneus; vgl. O. Weinreich, Menekrates Zeus u. Salmoneus [1933]; Scott: AmJPhil 49 [1928] 137/66. 217/39; P. Riewald, De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione = Diss. Phil. Hal. 20, 3 [1912]; A. D. Nock: CAH 10, 481 ff. 496 ff; 951; * Kaiserkult). C. zog aber aus der auch von Augustus in Rom u. in den westlichen Provinzen geduldeten u. vorsichtig gesteuerten Ausübung des Kaiserkults (in Verbindung mit dem Kult der Dea Roma) die letzte, eindeutig-offene Konsequenz. Es ist zwar richtig, daß auf den Senats- u. Kaisermünzen sowie auf den latein. Inschriften die offizielle Bestätigung der ihm zugeschriebenen Absichten nicht zu finden ist; aber die auf zeitgenössische Berichte gestützten Zeugnisse der Historiker dürfen deshalb nicht zu leicht genommen werden. Am schwersten war die Senatsopposition zu überwinden, die anscheinend erst im letzten Regierungsjahr zu entsprechenden Beschlüssen bewogen werden konnte, dafür aber auch mit der erfolgreichen Konspiration reagierte. C. ließ sich die Proskynese des Vitellius gefallen (Suet. Vit. 2, 5; Cass. Dio 59, 27, 5; Philo leg. 116; Tac. ann. 6, 32), auch diejenige der alexandrinischen Judengesandtschaft (Philo leg. 352). Er ‚streckte den Senatoren meist Hand oder Fuß zum Kuß hin' (Gelzer 410), aber zum Hofzeremoniell konnte er diese Sitte nicht erklären (deshalb ist gegen Epit. de Caes. 3, 8 an Aur. Vict. Caes. 3, 13 festzuhalten: dominum dici atque insigne regni nectere capiti tentaverat; vgl. Suet. C. 22, 2). C. wollte im Hinblick auf das in den Fürstenspiegeln häufig begegnende Bild von Hirt u. Herde als ein über die menschliche Natur hinausgehobenes Wesen gelten (Philo leg. 44; Cass. Dio 59, 26, 5; Jos. ant. 19, 1, 4), u. zw. gerade auch in der Stadt Rom selbst. Als Optimus Maximus Caesar war er die irdische Erscheinung des höchsten Staatsgottes, mit dem er auf dem Kapitol vertrauten Umgang pflegte (Suet. 22, 4); C. ließ sich als Iuppiter Latiaris begrüßen (ebd. 22, 2; Willrich 445); eine Brücke vom Palatin über den Augustus-Tempel hinweg sollte ihm den unmittelbaren Zugang zum Kapitol erleichtern, wo er sich sogar eine nova domus bauen wollte (Suet. 22, 4; über das contubernium vgl. A. D. Nock, Synnaos Theos = Harv. Stud. 41 [1930]; Cass. Dio 59, 28, 2). Der Senat soll die Errichtung eines Tempels für ihn beschlossen haben (Cass. Dio 59, 28, 2). Einen andern Tempel baute er sich selbst auf dem Palatin (Suet. 22, 3; Cass. Dio 59, 28, 3; ein Teil des Palatiums wurde bis zum Forum erweitert, so daß der Castor-Tempel zum Vestibulum wurde, wo C. consistens saepe inter fratres deos sich adorieren ließ). Dieser Tempel hatte eigene Priesterschaft, der Caesonia u. Claudius angehörten (vgl. L. Robert, Hellenica 7 [Paris 1949] 11f u. E. Bikerman, Instit. des Séleucides [Paris 1938] 236ff über Parallelen im Herrscherkult der Seleukiden), auch eigenes Opferritual (dem Kultbild des Kaisers, für das ursprünglich die nach den Zügen C. umgestaltete Zeus-Statue des Phidias in Olympia bestimmt war, wurden im täglichen Wechsel die vom Kaiser vorgeschriebenen Gewänder angelegt; über die Aufstellung der Bilder des praesens deus, des Caesar deus noster [Sen. dial. 9, 14, 9; benef. 2, 12]; vgl. Eitrem: SymbOsl 15/16, 111 ff). Die

geplante Aufstellung einer Kolossalstatue des Zeus Epiphanes Neos Gaios in Jerusalem wurde nur durch den Tod des C. verhindert (vgl. E). In Milet wurde ihm ein Tempel mit eigenem, neuem Kult errichtet (Th. Wiegand: AbhB 1911, 1, 65f; C. Robert aO. 206ff; B. V. Head, Catal. of Greek Coins in the Br. Mus., Ionia 189 nr. 143 bestätigt gegenüber Cass. Dio 59, 28, 1, daß es sich nicht um den Apollo-Tempel handelt, für dessen Wiederaufbau C. ebenfalls Sorge trug). – Als göttliches Wesen konnte C. sich in allen möglichen Erscheinungsformen manifestieren (nicht nur als donnernder u. blitzeschleudernder Iuppiter: Cass. Dio 59, 28, 6; Suet. 22); er trat, jeweils mit den entsprechenden Attributen, in der Gestalt verschiedener Heroen u. Götter auf, zB. als Herakles, Dionysos, Hermes, Mars, Apollo, Neptun, sogar im Frauengewand der Göttinnen Hera, Artemis, Aphrodite, Isis (?; vgl. Philo leg. 78ff; Cass. Dio 59, 26, 5ff, wo auch von seiner Theogamie mit Luna-Selene die Rede ist [Eitrem: SymbOsl 11, 11ff. 33]; Suet. 22. 52 [hier auch Alexander d. Gr.]; Jos. ant. 19, 1. 5 u. 19, 30; vgl. Suid. s. v. Gaios; Teilnahme in Weiberkleidung an den Mysterien der Isis, der er auf dem Marsfeld einen Tempel errichtete; Cumont, Rel. or. 101). Das ‚Geburtsritual der Pharaonen‘ erkannte L'Orange in der Prozession wieder, bei der das ‚Wunderkind‘ Drusilla allen Göttinnen in ihren Tempeln vorgestellt, dann Iuppiter in den Schoß gelegt, u. schließlich Minerva zur Pflege anempfohlen wurde (Suet. 25, 4; Cass. Dio 59, 28, 7; vgl. Eitrem: SymbOsl 10, 51; an etrusk. Vorbild denkt R. Enking: JbInst 59/60 [1944/5] 111/24). – Das ‚Herrscherblut‘ (sanguis divinus: Tac. ann. 4, 52), dessen sich schon Agrippina d. Ä. rühmte, ‚ist C. durch Inzest des Augustus mit Iulia zugeflossen‘ (Suet. 23, 1; über die domus divina Eitrem: SymbOsl 15/6, 135ff; 11, 22ff). Es zeichnete auch die Schwestern des C. aus, die auf einer Münze als Securitas, Concordia, Fortuna vorgestellt werden (Mattingly-Syd., Rom. Imp. Coin. 1, 117; über ihre Aufnahme in den Treueid vgl. CIL 6, 32344). Drusilla d. Ä., mit der C. eine Art Geschwisterehe zu führen beabsichtigt haben soll, wurde nach ihrem frühen Tod iJ. 38 konsekriert u. als Panthea verehrt; ihr Bild wurde im Tempel der Venus Genetrix u. in der Curia aufgestellt (Gelzer 392f). Die Frauen, die C. heiratete u. nach kurzer Zeit wieder von sich schied, durften nach ihm keinem andern Mann mehr angehören (Suet. 25, 1ff). Die letzte Konsequenz als Optimus Maximus zog C. auch in anderer Hinsicht: er wollte als der beste Redner, der beste Sänger, Schauspieler, Rennfahrer gelten. – Die Grenzen zwischen Allegorie, launischem Spiel u. echtem ‚Enthusiasmus‘ waren gewiß auch für C. nie klar geschieden (über ‚kultische Ungereimtheiten der Apotheose‘ Eitrem: SymbOsl 15/16, 136f). Aber Gelzer, der die Urteile der antiken u. modernen Zeit über C.s ‚Caesarenwahnsinn‘ (vgl. Wiedemeister) anführt, betont mit Recht, ‚daß viele der angeblichen Beweise für C.s Verrücktheit einer Betrachtung, welche die Dinge in ihren Zusammenhängen zu erkennen strebt, nicht standhalten‘ (422; vgl. Eitrem u. Enßlin u. die dort angegebene Lit.).

E. C. u. die Juden. Mitte 38 brach während eines Besuchs des Königs Agrippa in Alexandria eine von hochgestellten Bürgern angestiftete Judenverfolgung aus: unter Gewaltanwendung wurden Kaiserstatuen in den Synagogen aufgestellt; die Geschäfts- u. Wohnhäuser der Juden, die sich bei ihrer Verweigerung des Kaiserkults auf ihre Privilegien beriefen, wurden gebrandschatzt; 38 Älteste der Gemeinde wurden öffentlich zu Tode gepeitscht; allen Juden der Stadt wurde der Wohnsitz nur im Ghetto des Bezirks Delta zugestanden. Der Präfekt A. Avillius Flaccus, der die Situation nicht zu meistern verstand u. außerdem bei C. wegen seiner Beteiligung am Agrippina-Prozeß schlecht angeschrieben war, wurde abberufen u. in Rom mit Vermögenskonfiskation u. Verbannung bestraft. Sein Nachfolger C. Vitrasius Pollio verwies die streitenden Parteien an den Kaiser, der die Frage nach der Rechtsstellung der Juden u. ihrer Befreiung von der Teilnahme am Kaiserkult entscheiden sollte (Gelzer 394. 397ff; Balsdon 111ff; Schürer 1^4, 500f; 3^3, 74; Engers; H. I. Bell, Juden u. Griechen im röm. Alexandreia = AO 9 [1926]; A. Momigliano, Aspetti dell'antisemitismo alessandrino in due opere di Filone: Rassegna mensile Israel 5 [1930] 275ff; U. Wilcken, Zum alexandrinischen Antisemitismus = AbhL 27 [1909] 783/839). Die beiden Delegationen, an deren Spitze Philo und Apion standen, fuhren um die Jahreswende 39/40 nach Rom (zur Chronologie: Balsdon: JRS 24 [1934] 19ff gegen Willrich 410 u. Gelzer 397, die die Reise vor die german. Expedition setzen). C. ließ mit der Audienz lange auf sich warten; trotz einer von Agrippa früher übersandten

Bittschrift empfing er die Juden sehr unfreundlich (vielleicht unter dem Einfluß des Höflings Helikon aus Alexandria u. des Schauspielers Apelles v. Askalon); er warf ihnen vor, daß sie ihn nicht für einen Gott hielten; daß sie für ihn Opfer dargebracht hätten, ließ er nicht gelten, da die Opfer ja nicht an ihn gerichtet worden seien (Philo leg. 357). Er entließ die Gesandten ohne Bescheid (*Claudius mußte sich erneut mit den fortdauernden Streitigkeiten befassen). – Gefährlicher noch waren die Unruhen, die in Palästina durch die Zerstörung eines Kaiseraltars in Iamnia u. durch den an den syr. Legaten P. Petronius erteilten Befehl, eine Kaiserstatue im Allerheiligsten des Tempels von Jerusalem aufzustellen, ausgelöst wurden (Philo leg. 184ff; Jos. ant. 18, 261ff; bell. 2, 186ff). Petronius verlegte zwar 2 Legionen der Euphrat-Armee in sein Hauptquartier Ptolemais (39/40), zog aber durch Verhandlungen mit den Sprechern jüd. Demonstrationszüge sowie durch eine an die Künstler gerichtete Anweisung, bei der Anfertigung der Statue mit aller Sorgfalt ans Werk zu gehen, den Beginn der Aktion hinaus. Sein Bericht u. die persönliche Vermittlung Agrippas erwirkten zunächst einen in die gleiche Richtung weisenden Befehl des Kaisers; als dieser jedoch über das eigenmächtige Verhalten seines Statthalters ins rechte Bild gesetzt war, gab er ihm den Befehl, er solle aus seinem hochverräterischen Treiben die Konsequenzen ziehen (Jos. ant. 18, 304ff). Petronius erhielt den Brief erst nach der Mitteilung vom Tod des C., der im übrigen beabsichtigt hatte, auf seiner Orientreise ‚persönlich seinen Kult in Jerusalem einzuführen' (Gelzer 412; Philo leg. 337; ausführlich Balsdon 135ff). J. W. Swain, Gamaliels speech and Caligula's statue: HarvThRev 37, 4 (1944) 341ff bringt die jüd. Massendemonstrationen in Ptolemais u. Tiberias in Zusammenhang mit einer von dem ‚Propheten' Theudas angeführten messianischen Bewegung, der sich die Söhne des Judas v. Galiläa angeschlossen hätten; in die Verfolgung der Aufrührer seien dann auch die Christen mit einbezogen worden (Hinrichtung des Jakobus, Gefangennahme des Petrus; über die Hinrichtung des Theudas u. der Iudas-Söhne Joseph. ant. 20, 97ff). – Über Kämpfe zwischen Griechen u. Juden u. die Brandschatzung von Synagogen in Antiochia berichtet nach A. von Stauffenberg (Die römische Kaisergesch. bei Malalas [1931] 188ff) glaubwürdig Malalas 10, 244, 15ff. – In der jüd. Tradition (vgl. I. Levi: RevÉtJuiv 91 [1931] 134) gilt die Ermordung des C. als eine Strafe Gottes für den Verfolger seines Volks (Jos. ant. 19, 15f; CAH 10, 666).

F. C. u. die Christen. Die christl. Schriftsteller weichen in ihrer meist kurzen Charakterisierung C. nirgends von dem Urteil der heidn. u. jüd. Literatur ab. Wenn Charlesworth: CAH 10, 666_2 aus Malal. 10, 243, 10 (μεγαλόψυχος) eine positive Beurteilung durch die Tradition des griech. Ostens herauslesen möchte, die derjenigen der jüd. Tradition ‚genau entgegengesetzt' sei, so ist zwar einzuräumen, daß das Wort in dem allgemeinen Signalement auffällt (vgl. Suet. 50, 1); es gibt aber im Hinblick auf die Beschreibung der Erscheinung eines Nero, Domitian, Commodus um so weniger Anlaß zu so weitreichenden Schlüssen, als dieses Wort schon bei Joseph. (ant. 18, 256: μεγαλοφρόνως) u. Cass. Dio (59, 2, 1: μεγαλοψυχίας δόξα) für die Zeit vor der Krankheit zu finden ist. Tert. adv. Iud. 8 (CSEL 70, 284, 121) ist C. im Rahmen einer chronologischen Berechnung ohne Werturteil angeführt. Da Nero der erste Christenverfolger ist, wird C. in De mort. pers. von Laktanz nicht einmal erwähnt. Augustin nennt C. unter den schlechten Kaisern (civ. D. 5, 21). Orosius jedoch sieht in ihm ein Werkzeug Gottes zur Strafe für die Römer u. Juden: homo omnium ante se flagitiosissimus et qui vere dignus Romanis blasphemantibus et Iudaeis persecutoribus punitor adhibitus videretur (7, 5, 1). Bei Hieron. chron. ad a. 37 u. Oros. 7, 5, 7 findet sich die Nachricht, unter C. seien alle Synagogen gezwungen worden, den Kaiserkult zu übernehmen (toto orbe Romano, sicut Filo scribit et Iosephus, in synagogis Iudaeorum statuae et imagines et arae Gai Caesaris consecratae: Hieron. aO.). Diese Notiz ist wohl aus Philo leg. 346 abgeleitet (vgl. Eus. h. e. 2, 6, 2).

P. V. D. Balsdon, The Emperor Gaius (Oxford 1934). – E. Bickermann, Die römische Kaiserapotheose: ARW 27 (1929) 1/34 – H. I. Bell, Jews and Christians in Egypt (Lond. 1924). – M. P. Charlesworth, Gaius and Claudius: CAH 10^2, 653/666. 970/72. – E. B. van Deman, The house of Caligula: AmJArch 28 (1924) 368/98. – H. Dessau, Geschichte d. röm. Kaiserzeit 2, 1 (1924/30) 104/36. – S. Eitrem, Zur Apotheose: SymbOsl 10 (1932) 31/56; 11 (1932) 11/34; 15/6 (1936) 111/37. – M. Engers, Die staatsrechtliche Stellung der alexandrinischen Juden: Klio 18 (1923) 79/90. – W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes

Gnaden = SbM 1953, 6, 28f. – FRIEDLÄNDER, Sittengesch., Reg. – M. GELZER, Art. Iulius: PW 10, 1, 381/423. – E. KORNEMANN, Ägypt. Einflüsse im röm. Kaiserreich: NJb 2 (1899) 118/132. – TH. MOMMSEN, Iusiurandum in Gaium Caes. Aug.: Ges. Schriften 8 (1913) 461/6. – A. MOMIGLIANO, La personalità di C. = Annali Scuola norm. Pisa ser. 2, 1 (1932) 205/28. – H. P. L' ORANGE, Das Geburtsritual der Pharaonen am röm. Kaiserhof: SymbOsl 21 (1941) 105/116. – A. RIESE, Der Feldzug des C. an den Rhein: NJb 6 (1896) 152/62. – SCHÜRER, Gesch. 1[4], 495/507; 3[3], 74f. – G. TEUBER, Beiträge z. Geschichte der Eroberung Britanniens (1909) 1/15. 82/86. – A. WIEDEMEISTER, Der Cäsarenwahnsinn der julisch-klaudischen Imperatorenfamilie[2] (1886). – H. WILLRICH, Caligula: Klio 3 (1903) 85/118. 288/317. 397/470; Judaica (1900) 40/51. *J. Straub.*

Calotropis procera s. Sodomsapfel.

Camara s. Apsis A I (Bd. 1,571).

Cameo s. Kameo.

Campagi s. Kleidung.

Cancelli (Diminutiv von cancri) sind Schranken aus Holz (δρύφακτα: Soz. h. e. 7, 25), Metall (Lib. Pont. 1, 181. 243) oder Marmor (ILCV 1856. 1856A). Sie können durchbrochen (δίκτυα: Eus. h. e. 10, 4, 44) oder undurchbrochen sein (tabulae: Ambros. virg. laps. 6). Im profanen Leben waren durch C. (κιγκλίδες: Aristoph. eq. 641; Demosth. 25, 23) die Ratsherren vom Volk geschieden, die Beamten von den Bittstellern (cancellorum decus: Cass. var. 11, 6), die Bühne von den Zuschauern (Ovid. am. 2, 3, 64), der Kaiser von der profanen Menge (vgl. die C. im Apsidensaal des Flavierpalastes: Ch. Hülsen, Forum u. Palatin [1926] 80; die Darstellung auf dem Obelisken v. Kpel.: G. Bruns, Der Obelisk u. seine Basis auf d. Hippodrom zu Kpel. [1935] Abb. 37. 44. 62. 77). Ebenso gab es auch sakrale Bezirke, die als *Abaton durch C. abgesperrt waren (Plato Crit. 116 C; Lach. 183 B; Inschr. aus Lambaesis: Dölger, ACh 5 [1936] 105; vgl. auch die durch C. abgesperrten hl. Bezirke auf dem Forum Romanum, wie das sog. Romulusgrab oder den Lacus Curti, Hülsen aO. 10. 35). Verwandtes begegnet bereits in den altoriental. Hochkulturen; so gab in Ägypten das durch Markierungen ‚Abgesperrte‘ (ḏsr) das Wort für ‚heilig‘ her. — Im christl. Sakralraum ist zunächst einmal der Priesterraum mit dem Altar für die Laien durch C. abgesperrt (Conc. Trull. cn. 69; Theodrt. h. e. 5, 18; Procop. aed. 1, 1, 65; weiteres *Altar III [Sp. 351]), ebenso das Märtyrergrab (Ambros. ep. 22, 2; Paulin. v. Ambr. 14: cancelli quibus seorsum Naboris et Felicis martyrum ab iniuria sepulcra defendebantur; Aug. civ. D. 22, 8 [CSEL 40, 2, 610. 612]). Im Schiff der Basiliken sind manchmal die Männer von den Frauen durch C. abgesondert (ILCV 1856; vgl. die C. zwischen den Säulen des Langschiffes in Samos: A. M. Schneider: AM 54 [1929] 114; Stobi: JhÖInst 24 [1929] 42; Manastirine: Forschungen in Salona 2 [1926] 57; Nea Anchialos: ArchEph 1929, 40 Taf. 3; Lesbos: ArchEph aO. 215, Abb. 43). Beispiele von hölzernen C. sind nur in Ägypten erhalten geblieben (J. Strzygowski, Koptische Kunst [1904] Abb. 191f). Marmorne C. kommen überall bei Grabungen zu Tage, von der einfachen kreuzverzierten Platte (Fleury, Messe 3, 219f; BCH 23 [1899] 246f; ArchEph 1929, 76f; oben Bd. 1, 351) bis zu kunstvoll durchbrochenen Mustern (ebd. 80f; Forschungen in Salona 3 [1939] 31 u. Taf. 6; vgl. die Abb. bei Leclercq). An die den Altarraum umgrenzenden C. war nicht selten der *Ambon unmittelbar angeschlossen (oben Bd. 1, 364). Der von den C. umschlossene Raum am Altar hieß *βῆμα, ἱερατεῖον, θυσιαστήριον, *ἄβατον, ἄδυτον, *ἄψις bzw. tribunal, apsis, *concha (Belege bei Holtzinger 73/7). — Über ein Wunder, hervorgerufen durch Berührung der C. an der Memoria des Märtyrers Stephanus berichtet Aug. civ. D. 22, 8 (CSEL 40, 2, 610. 612). Vgl. Greg. Tur. virt. s. Mart. 4, 2.

H. HOLTZINGER, Altchristl. Architektur (1889) 148f. – J. BRAUN, Der christl. Altar 2 (1924) 649f. – H. LECLERCQ, Art. Cancel: DACL 2, 2, 1821f. – O. PUCHSTEIN, Art. C.: PW 3, 2, 1459. – E. SAGLIO. Art. C.: DS 1,2, 868f.
A. M. Schneider† (Th. Klauser).

Candela s. Licht.

Candelabrum s. Licht.

Candidatus.

A. Nichtchristlich. I. Amtsbewerber 838. II. Leibwächter 839. III. Kultbeamter 840. — B. Christlich. I. Amtsbewerber 840. II. Taufbewerber 840. III. Märtyrer u. Engel 841. IV. Candidatus = castus 841. V. Dem Teufel verfallen 842.

A. Nichtchristlich. I. Amtsbewerber. Er hieß so nach der weißen Toga (toga candida), die er bei seiner persönlichen Werbung unter den Wählern, ursprünglich wohl zu sinnbildlicher Verdeutlichung der Integrität, anlegte (vgl. Radke); ihrer Weiße wurde durch Kreide nachgeholfen (Pers. 5, 177: ambitio cretata; vgl. Isid. et. 19, 24). Über eine Maßnahme gegen Übertreibungen schon Liv. 4, 25, 13.

Als Kandidat gegen Mitbewerber hielt Cicero seine nur bruchstückhaft erhaltene Rede ‚In toga candida' (76, 15 K.; vgl. Cassiod. var. 2, 1, 4). Nur ausnahmsweise erscheint einmal ein Bewerber ‚sine toga candida' (Liv. 33, 39). Der Ausdruck wurde unverändert ins Griechische übernommen (CIG 3, 5359a; Erklärung bei Lyd. mag. 1, 28 W.; weitere Belege Sophocles, GL 626; dort erscheint auch κανδιδάτισσα als Bezeichnung für die Frau eines K.; als Äquivalent erscheint λευχείμων: CorpGlossL 2, 97, 14). — Von c. abgeleitet sind die Bezeichnungen für ‚Kandidatur' (candidatus, -ūs; zB. Cod. Theod. 6, 4, 21) u. für ‚kandidierende Gruppe' (ordo candidatus; zB. Cod. Theod. 6, 4, 22, 2; 14, 10, 1). Auch übertragen wird c. gebraucht; vgl. zB. candidatus immortalitatis et gloriae (Plin. panegyr. 63, 1); cruci candidatus (Apul. met. 1, 14); candidatus socer (Apul. apol. 99). — Candidatus principis oder Caesaris ist der vom Kaiser empfohlene Anwärter, der sine repulsa et ambitu vom Senat zu wählen war (Tac. ann. 1, 15; vgl. Vell. 2, 124, 4); dieser auszeichnende Titel wurde später auch nach Amtsantritt beibehalten (PW 3, 1471/2); daher heißt später sprichwörtlich ‚Caesaris candidatus' einer, der des Erfolgs sicher sein kann (Quint. 6, 3, 62). Zu den Candidati principis gehört auch der Quaestor (Suet. Claud. 40), der im Senat des Kaisers Reden u. Reskripte zu verlesen hatte (Dig. 1, 13, 4; Symm. ep. 2, 80 [81]). — Candidatus hieß auch der Anwärter auf den militärischen Centurionat (Belege: PW 3, 1467/8). Über die vorbildliche Behandlung der candidati durch Traianus vgl. Plin. paneg. 69.

II. Leibwächter. Zu dieser Benennung war wohl weiße Uniformierung der Anlaß. Sie wird zuerst erwähnt für das J. 355 bei Ammian. 15, 5, 16 (vgl. Lact. mort. 49, 5 [CSEL 27, 234, 16]). Diese Candidati, auch candidatores genannt, die manchmal in größeren Trupps militärisch eingesetzt wurden (Leclercq 1842) oder einzeln neben den ‚Schwertträgern' (spatharii) erwähnt sind (vgl. die Belege bei F. Arnaldi, Latinitatis Italicae Medii Aevi Lexicon imperfectum 1 [Brüss. 1939] 87), waren oft barbarischer Herkunft, wie zB. bei Hieron. v. Hilar. 22, wo der Titel auch auf die weiße Hautfarbe des Germanen bezogen wird (PL 23, 40 A: ‚candidatus ..candore corporis indicens provinciam). Weiteres PW 3, 1468/9.

III. Kultbeamter. C. im Sinne von ‚Kultbeamter' ist belegt zB. im Kult des Juppiter Dolichenus in Rom (CIL 6, 406. 409. 413) u. der Venus Victrix in Savaria (CIL 3, 4152). Rolle u. Verwendung dieses C. sind unbekannt (PW 3, 1467/8). Vgl. auch die weibliche ‚candidata sacerdotii' (PsQuint. decl. 252 [34, 18 Richter]).

B. Christlich. I. Amtsbewerber. Analog der altrömischen Beamtenanwartschaft (vgl. Tert. idol. 18 [CSEL 20, 51]) kannte auch die Kirche candidati, zB. Coll. Avell. (CSEL 35, 448, 14): ‚episcopalis officii candidatus'. — Das mittelalterl. Neapel kennt den Sprachgebrauch candidatus zur Bezeichnung des Klerikers; dieser trägt ja eine tunica alba im Gegensatz zum Mönch, der an seiner dunklen Tunika kenntlich ist (vgl. V. Athan. ep. Neapol: L. A. Muratori, Rer. ital. script. 2, 2, 1062).

II. Taufbewerber. Mit C. wurden auch die Anwärter auf die Kirchenmitgliedschaft bezeichnet; zB. Hieron. ep. 69, 3 (CSEL 54, 684): catechumeni, qui sunt fidei candidati. Bei Verwendung des Terminus wird manchmal mehr an die während der Anwartschaft zu erbringende Garantie, manchmal mehr an die Taufe gedacht. Zum ersteren vgl. zB. Sulp. Sev. v. Mart. 2, 8 (CSEL 1, 112, 22); dazu F. J. Dölger: ACh 3 (1932) 266f; zum letzteren zB. Tert. uxor. 2, 7: Dei candidatus; bapt. 10: quasi candidatus remissionis et sanctificationis in Christo; Aug. s. 146, 2 (PL 38, 796 C): candidati Christi recens baptizati. C. wird auch gebraucht von den durch christliche Familienmitglieder der Kirche schon Nahegekommenen; vgl. Hieron. ep. 107 (PL 22, 868): ‚iam candidatus est fidei, quem filiorum et nepotum credens turba circumdat'. Vgl. ferner Hieron. c. Jovin. 1, 10 (PL 23, 234 A). — Die Täuflinge trugen von der Taufe am Ostersamstag bis zum Samstag darauf (vgl. Sacr. Gelas. 1, 47: totius albae orationes; Sacr. Gregor. nr. 95 Lietzm.: die domenico post albas) die ‚tunica alba', das weiße Taufkleid (vgl. Hieron. ep. 64, 19, 3: praeceptis Dei lavandi sumus et cum parati ad indumentum Christi tunicas pellicias deposuerimus tunc, induemur veste linea, nihil in se mortis habente, sed tota candida, ut de baptismo consurgentes cingamus lumbos in veritate et tota pristinorum peccatorum turpido celetur; ferner Ambr. myst. 34 [129 Quasten]; pleonastisch ausgedrückt bei Aug. ep. 32, 2: ‚albis vestibus

candidatur'). Diese Taufsitte ahmt außer der röm. Kandidatenbekleidung wohl auch den Gebrauch weißer Initiationsgewänder in den Mysterienkulten nach, der in christl. Kreisen natürlich bekannt war (vgl. zB. Tert. pall. 4 [1, 943 Oe.]: ob cultum omnia candidatum). Die Symbolik der *Farbe wird besonders in den Ansprachen an die Neugetauften hervorgehoben (Zeno 2, 31, 5 [PL 11, 477 A]: istum hominem vestrum veterem .. cum pannis abicite, novelli omnes, omnes candidati; 2, 35 [PL 11, 481 A]: aetherea veste vestiti .. candidati inde surgetis; 2, 43 [PL 11, 494/5]; Optat. Milev. 5, 7 [CSEL 26, 13]; PsAug. s. 157 Mai: ita tamen, ut candor, qui de habitu deponitur, semper in corde habeatur; Pontif. eccl. Senon.: PG 20, 1217/8, 62). Auf Grund der Taufe sind die Christen ,immortalitatis candidati' (Lact. div. inst. 6, 18, 35 [CSEL 19, 553, 7]). Ein Verstorbener heißt auf einem röm. Grabstein candidatus in Christo (ILCV 1509 A).

III. Märtyrer u. Engel. Die Bezeichnung von Märtyrern als candidati geht auf die Apc. zurück, wo das weiße Kleid offenbar die Verklärung bedeutet (vgl. Michaelis) u. Lohn u. Zeichen des vom Märtyrer errungenen Sieges ist (Apc. 7, 9. 13f; vgl. 3, 5; 6, 11; weitere Belege bei E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Joh.[2] [1953] 34). Nach dieser Vorstellung Tert. scorp. 12: sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur; dazu Radke 63; Aug. s. 317 (PL 39, 2352 B): quid aliud Massa Candida, nisi multitudo..martyrio candidata (zur Echtheit G. Morin: Miscellanea Agostiniana 1 [Rom 1930] 644); Prud. perist. 1, 67f (CSEL 61, 293): Christus illic (= in caelo) candidatis praesidet cohortibus; 10, 355 (383): poscit litari victimas Christo candidatas simplices. Der Verfolger Maximinus sieht sterbend, wie Gott, von candidati ministri unterstützt, über ihn Gericht hält (Lact. mort. 49, 5 [CSEL 27, 234, 16]); ob mit diesen ministri Märtyrer oder Engel gemeint sind, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen (vgl. Bd. 1, 806 s. v. Assessor). Vgl. auch Pass. Pauli 17: Paulus, de coelo veniens, innumerabilium candidatorum caterva comitatus.

IV. C. = castus. Beispiele hierfür 4 Esra 2, 40 Vulg.: recipe, Sion, numerum tuum et conclude candidatos tuos, qui legem Dni compleverunt; die gewandelten Sünder werden bildlich als veste beati velleris candidati bezeichnet (Hil. in Ps. 2, 20 [CSEL 22, 52]); vgl. ferner Aug. s. 35, 1 (s. oben Sp. ...). Auch auf Frauen wird dieser Gebrauch angewendet, Cypr. hab. virg. 6: ,cum integritatis candidatae sis et pudoris'.

V. Dem Teufel verfallen. In Umkehrung der Bezeichnung ,Gotteskandidaten' (uxor. 2, 7) nennt Tert. Förderer heidnischer Bräuche, ,Teufelskandidaten' (cor. 7, 59 [CSEL 70, 671]: agentibus candidatis diaboli) oder spricht von einer ,Leibesfrucht mit Dämonenanwartschaft' (anim. 39 [CSEL 20, 366]: uteri genimina .. daemoniorum candidata profitentur).

O. Kubitchek – O. Seeck, Art. Candidatus, Candidatus principis: PW 3, 1465/72. – H. Leclercq, Art. Candidator: DACL 2, 2, 1842f. – W. Michaelis, Art. λευκός: ThWb 4, 248/56. – Th. Mommsen, StR 2, 2, 917/929. – G. Radke, Die Bedeutung der weißen u. der schwarzen Farbe in Kult u. Brauch der Griechen u. Römer, Diss. Berlin (1936). – E. Saglio – J. Morel, Art. Candidatus: DS 1, 2, 875/7.

A. Kurfeß – A. Hermann.

Canon s. Kanon.

Canon missae. 1. Terminologie. Der Ausdruck C. m. als Bezeichnung für das große, im wesentlichen unveränderliche priesterliche Konsekrationsgebet (,Hochgebet') der Messe ist der röm. Liturgie eigentümlich; er begegnet nicht vor Gregor d. Gr. (ep. 9, 12; 14, 2). Papst Vigilius gebraucht den Ausdruck: canonicae precis textus (ep. ad Prof.: Mansi 9, 32; PL 69, 15). Im Sacr. Gelas. u. im Missale Franc. steht vor der Meßpräfation: incipit canon actionis. Das Missale v. Stowe setzt vor das Te igitur: canon dominicus papae Gilasi. Der Lib. Pont. (1, 312 D.) gebraucht in der Notiz über Gregor I den Ausdruck: praedicatio canonis. Die Praefation bildete ursprünglich einen Teil des C. m. (der älteste Beleg steht im Lib. Pont. 1, 128 D.). Die schon durch das Missale v. Stowe nahegelegte Vorstellung, daß das große Konsekrationsgebet erst mit dem Te igitur beginnt, verbreitet sich im Laufe des 9. Jh. (Raban. Maur. sacr. ord. 19: PL 112, 1182; Florus v. Lyon exp. miss. 42); Ordo Rom. 1, 16 formuliert klar: nach dem Gesang des Sanctus ,surgit pontifex solus et intrat in canonem'; das wird die allgemeine Ansicht. Der C. m. endet mit der Doxologie Per quem haec omnia; schon für Gregor I steht das Pater noster, das unmittelbar nach dieser Doxologie gesprochen wird, mox post canonem (ep. 9, 12). Zur Bedeutungsgeschichte vgl. auch *Kanon.

2. Text. Der Text des C. m. liegt in einer dreifachen Überlieferung vor; die des Sacr. Greg. u. des Sacr. Gelas. sind die zuverlässigsten. Die gallische Überlieferung, vertreten durch Missale v. Bobbio, Missale v. Stowe, Missale Franc., hat vorgregorianische Lesarten bewahrt, hat aber auch Überarbeitungen erfahren. Der C. m. der ambrosianischen Liturgie ist nur eine sehr freie Variante des röm. C. m., die der gallischen Tradition nahesteht. Es gibt keine Zeugen für die Textgestalt, die der C. m. vor Gregor I hatte; alle haben im Hanc igitur die Worte ‚diesque nostros‘, die durch Gregor hinzugefügt worden sind (Lib. Pont. 1, 312 D.; Beda h. e. 2, 1). Die seit dem 9. Jh. vorherrschende Form ist die des Sacr. Greg. mit den Korrekturen Alcuins. Von dieser Rezension hängt der C. m. der heutigen röm. Messe ab.

3. Ursprung. Der Ursprung des röm. C. m. ist dunkel. Nach Papst Vigilius geht er auf eine apostolische Überlieferung zurück: canonicae precis textum .. quem deo propitio ex apostolica traditione suscepimus (ep. ad Prof.: Mansi 9, 32; PL 69, 15). Gregor I dagegen schreibt die Abfassung einem Scholasticus zu: precem quam scholasticus composuerat (ep. 9, 12). G. Morin (HistJb 35 [1916] 565) hat Ähnlichkeiten zwischen dem C. m. u. den Schriften des Firmicus Mat. aufgezeigt; diese genügen jedoch nicht für den Beweis der Hypothese, daß Firm. Mat. der Autor des C. m. sei; sie sind nicht charakteristisch genug; sie zeigen aber zumindest, daß die Sprache des C. m. die des 4. Jh. ist. Außerdem gibt es zwei zeitgenössische Zeugnisse, die die Existenz des C. m. am Ende dieses Jahrhunderts stützen: Ambros. sacr. 4, 5, 21; 4, 6, 27; Quaest. vet. et n. Test. 109, 21. Ist diese alte Form des C. m., von der man Spuren in den mozarabischen Büchern findet (Liber ord. 265. 322 Férotin; Liber moz. sacr. 627. 1140 Férotin), eine Übersetzung aus dem Griechischen? Die vollständige Latinisierung der Liturgie Roms ist ziemlich spät erfolgt (vgl. Th. Klauser, Der Übergang der röm. Kirche von der griechischen zur latein. Liturgiesprache: Miscellanea G. Mercati 1 [Rom 1946] 467/81); dabei hat man sich wahrscheinlich von den vorhandenen griech. Texten anregen lassen; nichts aber beweist eine wörtliche Übersetzung. A. Baumstarks Schlußfolgerung (Ein Übersetzungsfehler im Meßkanon: Studia cathol. 5 [1929] 378/82), die sich auf das Melchisedech beigelegte Prädikat ‚Hoherpriester‘ stützt, ist wertlos. Die Rückübersetzung des entsprechenden Abschnitts aus De sacramentis ins Griechische laßt die angenommene Verwechslung nicht zu. Anderseits wird Melchisedech auch in den Const. Apost. 8, 12 ‚Hoherpriester‘ genannt. Den Ursprung dieses Titels hat man eher in der Spekulation als in einem Übersetzungsfehler zu suchen. Da das Priestertum Melchisedechs dem des Aaron gegenübergestellt wurde, war es ganz natürlich, Melchisedech auch die Eigenschaft eines Hohenpriesters zuzuschreiben. Derselbe Gedanke konnte auch dadurch angeregt sein, daß Christus als Hoherpriester secundum ordinem Melchisedech (nach Art des M.) hingestellt wird. Schließlich verrät auch der Stil der alten Fragmente keinen griech. Einfluß; er ist durchaus lateinisch. Nichts beweist, daß er in Mailand u. nicht in Rom übersetzt u. redigiert worden ist. Ambros. erklärt, daß er sich nach der röm. Form des C. m. richte, u. der Autor der Quaestiones, der gleichfalls die latein. Form des C. m. bezeugt, ist wahrscheinlich kein Mailänder. Der Gebrauch von rationabilis = λογικός kann nicht als ausschließlich ambrosianisch angesehen werden. — Dieser ursprüngliche C. m. hat vor allem nach der sprachlichen Seite Abwandlungen erfahren. Die endgültige Fassung enthält Züge, die den Text der alten röm. Kultsprache annähern u. im ursprünglichen Text fehlten. Die allgemeine Struktur hingegen ist schon von Innozenz I bezeugt (ep. ad Dec.: PL 20, 553): die Empfehlung der Gaben erfolgt nicht vor oder nach dem C. m., sondern im Verlauf der hl. Mysterien. Die in den mozarabischen Büchern erhaltenen Fragmente, die uns wahrscheinlich in die Zeit vor Leo I zurückführen, bezeugen für die ihnen zugrundeliegende Rezension des römischen C. m. die Reihenfolge: Empfehlung der Gaben, Rezitation der Namen (Te igitur, Memento). Die Notizen des Lib. Pont. weisen auf andere frühere Veränderungen durch Leo, vorausgesetzt, daß man dem Zeugnis vertrauen darf (1, 239 D.: sanctum sacrificium, immaculatam hostiam), u. Gregor (1, 312: diesque nostros). Nicht bewiesen ist die Zuschreibung des Communicantes an Leo, ebensowenig die des Nobis quoque (vgl. H. Frank, Beobachtungen zur Geschichte des Meßkanons: ArchLw 1 [1950] 107/19). Das Memento für die Toten, das den ältesten röm. Zeugnissen fehlt,

scheint jedoch ursprünglich zu sein, wenigstens als Einschaltung für den C. m. der Totenmesse. Seine Sprache ist sehr altertümlich. Anderseits folgt ihm das Nobis quoque peccatoribus; dessen Adverb quoque ist aber nur dann sinnvoll, wenn man es mit dem vorangehenden Memento verbindet. Das Nobis quoque ist bei allen Zeugen belegt.

4. Rezitationsweise. Daß die Rezitation des C. m. seit dem 9. Jh. mit leiser Stimme erfolgte, bezeugen Amalarius (eccl. off. 3, 39) u. Florus Diaconus (exp. missae, ed. P. Duc [Lyon 1937] 120). Das St. Gallener Capitulare ecclesiastici ordinis (ed. C. Silva-Tarouca = AttiPontAcMem 1, 1 [Rom 1923] 199 = Ordo Rom. 15, 39 [3, 103 Andrieu]) hingegen schreibt vor, es so zu sprechen, daß es nur von denen verstanden wird, die um den Altar stehen: et incipit canire dissimile voce (et melodia) ita ut circumstantibus tantum audiatur.

5. Religionsgeschichtliche Parallelen siehe unter *Gebet, *Opfer, *Laut-leise.

A. Baumstark, Antik-römischer Gebetstil im Meßkanon = Miscellanea liturgica ... K. Mohlberg (Rom 1948) 300/31. – E. Bishop, Liturgica historica (Oxf. 1918) 77/115. – B. Botte, Le canon de la messe romaine = Textes et études liturg. 2 (Louvain 1935). – F. Cabrol, Art. canon: DACL 2, 1847/1905. – C. Callewaert, Histoire positive du canon romain: Sacris erudiri 2 (1949) 122/64. – B. Capelle, Innocent I et le canon de la messe: RechThéolAM 19 (1952) 5. 16. – J. A. Jungmann, Praefatio u. stiller Kanon: ZKTh 53 (1929) 247/71; Missarum sollemnia (Wien 1948). – V. L. Kennedy, The Saints of the Canon of the Mass (Rom 1938). – C. Mohrmann, Quelques observations sur l'évolution stylistique du canon de la messe romaine: Vigil. christ. 4 (1950) 1/19. *B. Botte.**

Cantharus. C. ist eigentlich ein zweihenkliges, weitbauchiges Trink- oder Mischgefäß. Das Wort bezeichnet aber namentlich im röm. Bereich auch einen Wasserbehälter von ähnlicher Form (Plin. n. h. 36, 184). C. ist als Wasserkunstanlage bezeugt durch Dig. 30, 41, 11: canthari, per quos aquae saliunt. Als Brunnenbecken erscheint C. auch in der Pass. IV Coron. 2 (ASS Nov. 3, 765): anstatt Götterbildern verfertigten die christl. Bildhauer conchas et lacus cum sigillis et cantharos.

A. Christlich. Bei den Kirchenschriftstellern bedeutet C. den im *Atrium befindlichen u. mit fließendem Wasser versorgten, also an eine Wasserleitung angeschlossenen Brunnen. Vgl. Lib. Pont. 1,262 D.; Paul. Nol. ep. 13, 13: cantharum .. fluento ructantem, quem fastigatus solido aere tholus ornabat et inumbrabat; ebd. 32, 4. 15; ILCV 1514 = CLE 2, 2, 423: pleno cantharus ore vomit; Paul. Nol. nat. Fel. 10: fluant .. plenis cava marmore labris; Joh. Chrys. in 2 Cor. 4, 13: PG 61, 300. Dieser Brunnen konnte, wie das Mosaik mit der Kaiserin Theodora u. ihrem Gefolge in S. Vitale zu Ravenna beweist (Wilpert, Mos. Taf. 110), die Form eines zweihenkligen C. haben. Er diente zur kultischen Reinigung. Vgl. ILCV 1514: ablue fonte manus; ebd. 1557; Paul. Nol. ep. 32, 15: intrantumque manus lavat amne ministro; Joh. Chrys. aO.: ‚zuerst wasche man die Hände, nur so erhebe man sie zum Gebet'; Eus. h. e. 10, 4, 40: ‚hier [im Atrium] stellte er [Paulinus v. Tyrus] Symbole hll. Reinigungen auf, indem er dem Tempel gegenüber Brunnen errichten ließ, die in reichlich strömender Flut.. Reinigung bieten' (vgl. Bd. 1, 1142). Manchmal nahmen Inschriften, die am Becken angebracht waren, auf den Zweck der Anlage Bezug. Beispiele: ILCV 1514. 1557. Besonders geistvoll ist der ‚Krebs': Νίψον ἀνομήματα μὴ μόναν ὄψιν (‚Wasche dir die Sünden ab, nicht nur das Gesicht'; Anth. Pal. 16, 387* [2, 608 Duebner]). Manchmal wurde auch ein Pinienzapfen aus Erz oder Stein verwandt, aus dessen Spitze das Wasser rieselte (s. Petersen, Strzygowski). Bei den Griechen heißt dieser Brunnen φρέαρ (Socr. h. e. 2, 38); κρήνη (Eus. h. e. 10, 4, 40; Joh. Chrys. aO.); ὑδρεῖον (Inschr. v. Laodicea Combusta: MAMA 1, 170 = Kaufmann, Epigr. 250); φιάλη (Paul. Silent. descr. 595); λουτήρ (V. Pelag. 5: H. Usener, Legende der Pelagia [1879] 6). Von größeren C.-Anlagen ist heute nichts mehr erhalten, außer der wohl etwas veränderten in Saloniki (G. Soteriu: ArchDelt Parartema 4 [1918] 10 Abb. 12). Ein einfacher C. steht noch heute im Vorhof von S. Cecilia in Rom. Bei kleineren Kirchen oder an Orten, wo man keine Wasserleitung zur Verfügung hatte, behalf man sich mit Behältern, die in die Atriumwand eingelassen waren (so in Gerasa, Theodorkirche: C. H. Kraeling, Gerasa [1938] Taf. 33). Auch Steinschalen, die auf kleinen Postamenten angebracht waren, kamen vor (so in Gerasa, Johanneskirche: Kraeling aO. Taf. 46d; Marusinac: Forschungen in Salona 3 [1939] 42. 48). Das nötige Wasser lieferte normalerweise eine

Wasserleitung (ὑδραγώγιον: Inschr. von Zenonopolis vJ. 488; AnalBoll 30 [1911] 316/20; 71 [1953] 88f). Gelegentlich behalf man sich mit Regenwasser (Paul. Nol. carm. 27, 463f). Eine Zisterne ist in Nea Anchialos gefunden worden (ArchEph 1929, 115).

B. Nichtchristlich. Den Canthari der christl. Atrien entsprachen die Lustrationsbrunnen oder -becken bei den heidn. Tempeln (vgl. oben Sp. 187. 191). Nach Lucian. sacrif. 13 stand auf einer Tafel im Tempelvorhof: ‚Niemand soll sich in den Raum innerhalb der Reinigungsgefäße (περιρραντήρια) wagen, der nicht reine Hände hat!‘ (vgl. ebd. 12; dazu Hippocr. morb. sacr. 2). Von Catilina erzählt Plut. Sulla 32, 4, daß er sich nach einem Mord zum Reinigungsbekken (περιρρ.) eines nahen Apollotempels begab u. sich dort die Hände wusch. Die lat. Bezeichnung dieser Becken war labrum (vgl. die Beischrift der Miniatur Garrucci, Stor. Taf. 126,2 = Saglio 882). Ein Relief im Vatikan zeigt vor den Stufen eines Tempels links u. rechts amphoraartige Reinigungsgefäße (Saglio 881 fig. 4313). Ein Wasserbecken für kultische Reinigungen fand sich beim Latobius-Heiligtum im Lavanttal in Kärnten (R. Egger: Anzeiger Akad. Wien 1927, 3/4, S. 7. 17). Im Neapler Museum Naz. befindet sich das Lustrationsbecken des Isistempels in Pompeji (Phot. Alinari 11268), das die lange Tradition der altägypt. Reinigungsbecken fortsetzt. Vgl. noch Ovid. fast. 5, 433; Wächter 7; G. Appel, De Romanorum precationibus = RVV 7 (1909) 185f; ferner *Besprengung, *Waschung.

H. Holtzinger, Die altchristl. Architektur (1889) 14. – H. Leclercq, Art. Canthare: DACL 2, 2, 1955/69. – E. Petersen, Pigna-Brunnen: RM 18 (1903) 312f. – E. Saglio, Art. Labrum: DS 3, 2, 881f. – J. Strzygowski, Der Pinienzapfen als Wasserspeier: RM 18 (1903) 185f. – Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RVV 9, 1 (1910). – Wissowa, Rel. 467.

A. M. Schneider † (Th. Klauser).

Cantor s. Gesang.

Capitolium.

A. Nichtchristlich. I. Geschichte. ‚Capitolinus mons‘ heißt der kleinste der sieben Hügel Roms, der jedoch durch seine das Forum abschirmende Lage zum wichtigsten aller Romhügel geworden ist. Vom Tiberknie ostwärts sich erstreckend, hat er zwei Kuppen (38 bzw. 39 m über dem Tiber); dazwischen liegt eine Einsenkung (30 m über dem T.). Auf der Nordkuppe befand sich in ältester Zeit eine anscheinend vom Quirinal herübergreifende Sabinersiedlung, während die Südkuppe vom Palatin aus in den Besitz der Römer gekommen sein mag (Platner-A. 97). Bei der Vereinigung der Hügelsiedlungen wurde die Sabinerkuppe zur ‚arx‘ ausgebaut; bei ihr erstand der Tempel der Juno Moneta (Cic. div. 1, 101 als ‚Warnende‘ erklärt; nach der Kultstätte der Name der benachbarten Staatsmünze u. schließlich des gemünzten Geldes). Der in den Sabinerkämpfen von Tarquinius Priscus errichtete Tempel des Jupiter Optimus Maximus Capitolinus auf der Südkuppe (Cic. rep. 2, 20, 36; Liv. 1, 38, 7; Plin. n. h. 3, 70; Tac. hist. 3, 72; Polyb. 3, 22), worin als Mitglieder der Trias auch Juno u. Minerva Altäre bekamen, ward zum Hauptheiligtum der Stadt u. überflügelte eine ähnliche Stätte auf dem Quirinal (C. vetus oder sacellum; vgl. F. Altheim, Röm. Religionsgesch. 2 [1932] 20f). Den südwestlichen Abfall der Südkuppe bildete der tarpejische Fels (saxum tarpeium, rupes tarpeia: Varro l. l. 5, 41; Tac. hist. 3, 71), an den später eine Mythe anknüpfte (vgl. Z. Gansiniec, Tarpeia, The making of a myth [Wratislav. 1949]). — Daß die Bedeutung des capitolinischen Hügels von Anfang an erkannt war, geht daraus hervor, daß er in der ‚Stadt der vier Regionen‘ (vgl. Varro l. l. 5, 45) keinem einzelnen Viertel unterstellt, sondern der Stadt insgesamt zugeteilt war (Platner-A. 96). Als C. in engerem Sinn galt nur die Südkuppe mit dem Jupitertempel, wobei der legendäre Fund eines außergewöhnlichen Schädels bei Bodenarbeiten (caput humanum integra facie: Liv. 1, 55, 5) zu Deutungen auf den künftigen Rang Roms Anlaß bot (Varro l. l. 5, 41; Plin. n. h. 28, 15; Serv. ad Aen. 8, 345; Cass. Dio frg. 25, 2; Zon. 7, 11; Arnob. 6, 7; Isid. et. 15, 2, 31; zur Etymologie des Namens vgl. Pariente). — Die doppelte Aufgabe des Hügels, die Stadt vor äußeren Feinden zu schützen (Neubefestigung des C. 388 vC.: Liv. 6, 14, 12; vgl. dazu A. v. Gerkan) u. mit dem höchsten Gott zu versöhnen, zeigt die Beibehaltung der Bezeichnungen ‚arx et C.‘ oder ‚C. et arx‘ bis zum Ende der Republik. Als in der Kaiserzeit der Hügel nicht mehr Stadtfestung ist, wird C. (ohne arx) Name für den gesamten Höhenzug; da-

neben bleibt es für den Jupiter-Tempel allein gebräuchlich (Belege Platner-A. 96). In der Senke befand sich ‚inter duos lucos' das ‚asylum', wo sich an der ehemaligen Stätte des Veiovis Lucaris Schuldbeladene vor Betreten der Stadt reinigen konnten u. Romulus als erster fremde Flüchtlinge begrüßt haben soll (Liv. 1, 8, 6; zur Freilegung vgl. A. M. Colini: Bull Com 70 [1942] 5/55). Vom Forum führte hier herauf der clivus Capitolinus (Liv. 41,27,7; zur jüngsten Aufdeckung vgl. H. Schefold, Orient, Hellas u. Rom [1949] 166), den als Wege zu den beiden Kuppen zwei Felsstiegen (‚centum gradus' zum tarpejischen Felsen u. ‚gradus moneta' zum Junotempel) ergänzten. In der als area Capitolina bezeichneten Senke wurde durch Sulla 78 vC. das tabularium, das große Staatsarchiv, errichtet (Polyb. 3, 26; Appian. Syr. 39; Cass. Dio 39, 21). Vom tarpejischen Fels wurden nach drastischer röm. Hinrichtungsart die Staatsverbrecher hinabgestoßen (abgesehen von Gell. 11, 18, 8 u. 20, 1, 53 von den Autoren mit Schweigen übergangen; Platner-A. 509f). — Die Geschichte des C. berichtet von mehreren Brandkatastrophen. Nachdem der erste Jupitertempel unter Vernichtung der etrusk. Kultstatue (Plut. Is. 71; Ovid. fast. 1, 201) u. der sibyllinischen Bücher (Dionys. Halic. 4, 62) am 6. Juli 83 vollkommen niedergebrannt war (Cic. Cat. 3, 19; Sall. Cat. 47, 2; Plut. Syll. 27; Cassiod. ad a. 671), erfolgte 69 vC. der Wiederaufbau unter Sulla (Val. Max. 9, 3, 8; Tac. hist. 3, 72, 20). Bei dem Sturm der Vitellier auf das C., wo sich Vespasians Anhänger verschanzt hatten, wurde am 19. Dez. 69 nC. ‚nullo externo hoste', sondern allein ‚furore principum', wie Tacitus (hist. 3, 72) das Bürgerkriegsereignis beklagt, der zweite Jupitertempel eingeäschert (vgl. Suet. Vitell. 15; Cass. Dio 65, 17f; Plut. Popl. 15), nachdem das Volk das C. als Schlupfwinkel der Verschwörer bei Caesars Ermordung schon einmal hatte ausräuchern wollen (Oros. 6, 17, 2). Vespasians Neubau (Aur. Vict. Caesar. 9, 7; Epit. de Caes. 9, 8; Zon. 11, 17) wurde schon 80 nC. wieder durch Feuer zerstört. Domitians darauffolgender Marmorprunkbau (Plut. Popl. 15) wird dann lange als Sehenswürdigkeit gerühmt (Amm. Marc. 16, 10, 14; 22, 16, 12; Auson. ord. urb. nobil. 19, 17), so daß noch im 6. Jh. Cassiod. bei seiner Beschreibung Roms sagen kann (var. 7, 6): Capitolia celsa conscendere, hoc est humana ingenia superata vidisse. — Schon seit den ersten Jhh. der Republik gab es auf dem C. Privathäuser. Mitte des 1. Jh. nC. erscheint dann der ganze Hügel um die Sakralgebäude herum profan bebaut (Tac. hist. 3, 71). Im 5. Jh. schreitet mit Stilicho u. Geiserich der Niedergang der heidn. Gebäude rasch voran (Zos. 5, 38; Procop. b. Vand. 1, 5). Durch die Goten Totilas wurde 546 nC. ein Brand ausgelöst, der wohl den capitolinischen Gebäuden die endgültige Vernichtung brachte. Im 7. Jh. ersteht an der Stelle des Tempels der Juno Moneta eine Kirche mit Klosteranlagen unter dem Namen S. Maria in Capitolio bzw. S. Maria in ara coeli (vgl. unten B I).

II. Bedeutung. Bis zum Untergang des heidn. Rom hatte das C. der Urbs sowohl als Burgberg wie als Kultstätte hervorragende Bedeutung, für den einzelnen wie für den Staat. Ehrwürdig war es schon durch die legendäre Verbindung mit dem Stadtgründer Romulus, dessen angebliche Hütte (casa Romuli: Conon narr. 48; Vitruv. 2, 1, 10; Verg. Aen. 8, 653) in der Nähe des asylum auf der area Capitolina stand (Platner-A. 48; Richter 127). An seine Geburtslegende erinnerte hier auch die heute im Konservatorenpalast aufbewahrte Bronzefigur der das Brüderpaar säugenden Wölfin, die um 470 vC. entstanden ist u. 65 vC. vom Blitzschlag getroffen wurde (Cic. Cat. 3, 19; vgl. div. 1, 19; F. Matz, Zur kapitolin. Wölfin: Studies presented to D. M. Robinson [1951] 754/60; *Wolf). Heilig war das C. auch durch die große altetruskische Terrakotta-Kultstatue des Jupiter, dem die Beinamen ‚Optimus Maximus' beigelegt waren (Plin. n. h. 34, 34, 43), u. durch zahlreiche andere altansässige oder aus der Fremde zugezogene Götter (Platner-A. 48; Richter 127). Zur jährlichen Feier der Göttin Fides auf dem C. vgl. Liv. 1, 21, 4; Serv. ad Aen. 1, 292; 8, 636; W. F. Otto: Wiener Stud 34 (1912) 320f. Die Weigerung des Terminus, nach späterer Version der Legende auch der Juventas, den Platz bei einer Verlagerung von Götterbildern zu wechseln, galt als Zeichen für den göttlichen Wunsch zu ewiger Dauer des C. (Liv. 1, 55, 4; Dionys. 3, 69, 5; Plut. Popl. 13/4; Lact. div. inst. 1, 20, 38). Am großen Jupiteraltar des C. vollbrachten in Anwesenheit des Senats neugewählte Consuln die erste öffentliche Opferhandlung (Liv. 22, 1, 2; 41, 14, 7), ein Brauch, den die Caesaren übernahmen (Plin. paneg. Trai. 5,

23; Hist. Aug. v. Heliog. 15, 7), nachdem der Senat schon während der Republik feierliche Eröffnungssitzungen im capitolinischen Jupitertempel vorzunehmen pflegte (Liv. 23,31,1; 26, 1,1; 28, 38,14; 30,27,1; 32,8,1; 37, 1, 1). Über weitere Kultübungen Roscher, Lex. 2,723f. Von der sakralen ist die politische Bedeutung des C. nicht zu trennen. Hier wurden auf den jährlichen Tribusversammlungen die militärischen Stammrollen festgestellt (Polyb. 6, 11; Liv. 26, 31, 11; 34, 56, 5; Varr. Menipp. reliqu. 195 Buech.). Hier beschloß der Senat über Krieg u. Frieden (zB. Liv. 33, 25, 7). Ausrückende Generäle gelobten hier Kampfeseifer (Liv. 21, 63, 9; 42, 49, 1; 45, 39, 11), ebenso wie der Triumphator nach dem Feldzug hier, Jupiter danksagend, die Beute weihte (Zonar. 8, 1 [2, 170, 17D]). Unter Vorantritt der Behörden, Beutewagen, Opferstiere u. der vornehmen Gefangenen u. Geiseln fuhr der geschmückte Sieger im Viergespann den clivus Capitolinus hinauf, wo er den Lorbeer sinnbildlich vor der Jupiterstatue niederlegte (Belege: PW 7A, 1, 510; vgl. Roscher, Lex. 2, 726/7). Als Trophäen wurden Waffen dargebracht, wegen deren Fülle schon 179 vC. weitere Schilde an die Tempelsäulen gehängt werden mußten (Liv. 40, 51, 3). — Votivbilder, von der Kolossalstatue bis zu kleinen geschnittenen Steinen reichend, stammten außer von Römern auch von fremden Verehrern des Hochgottes (Einzelaufzählung Roscher aO.), durch die in der Kaiserzeit alle erdenklichen Götter auf dem C. Eingang fanden (Serv. ad Aen. 2, 319 sagt nach der Analogie römischer Verhältnisse von Troja: in C. omnium deorum simulacra colebantur; vgl. Tert. spect. 12). Zugleich wird es Sitte, Statuen berühmter Leute aufzustellen (Roscher aO.; bekannt zB. von Brutus u. L. Scipio, u. von Kaisern wie Domitian u. Claudius). Um ‚propter angustias‘ für neue Weihebilder Platz zu schaffen, ließ schon Augustus viele auf den Campus Martius bringen (Suet. Cal. 34). — Schließlich brachten auch die Ludi Capitolini, deren Stiftung entweder Romulus zugeschrieben (Varro b. Tert. spect. 5; Plut. Rom. 25) oder mit dem Gallierkrieg in Verbindung gebracht wurde (Liv. 5, 52, 11), die Bedeutung des capitolinischen Hügels jedem Bürger u. Fremden immer neu zum Bewußtsein. So war es für röm. Empfinden Schmeichelei, wenn Ovid in der Verbannung schrieb, der Palast des Augustus müsse wie das C. verehrt werden (Ovid. ep. ex P. 3, 1, 135), wie umgekehrt das an den Vitelliersturm erinnernde Wort des Hieron. in seiner Interpretation von Eusebs Chronikon (PL 27, 455), ‚Capitolium Romae incensum‘ für die röm. Welt den Schrecken schlechthin bezeichnete (vgl. auch PsQuint. decl. 271 [110, 15 Ritter]: si C. me incendere iubeas ..: licet dicere, haec sunt, quae fieri non oporteat). Nur einzelne Geister lösten sich schon in heidn. Zeit vom C. wie zB. Bion, der dessen Plünderung nicht als Sakrileg ansah, da der Gottheit überall auf Erden alles gehöre (Senec. benef. 7, 2), oder Seneca selbst, der sich Jupiter nicht vorstellte, ‚wie wir ihn auf dem C. verehren (als den), der mit eigner Hand Blitze schickt‘, sondern als ‚Lenker u. Hüter des Universums‘ (ebd. 2, 45, 1).

III. Capitolia außerhalb Roms. Da die röm. Kolonien ‚Abbilder der Hauptstadt‘ sein sollten (Gell. 16, 13, 9) u. die Götter der capitolinischen Trias als die ‚Leiter des Imperiums‘ galten (Tac. hist. 4, 53), mußten auch die Provinzstädte des Reichs ein C. erhalten. Gern scheint eine stadtbeherrschende Feste oder eine hochgelegene einheimische Kultstätte verwendet worden zu sein (zB. in Byzanz u. Jerusalem). Wo es keine solche Höhe gab, legte man in der Nähe des Forums künstlich eine Terrasse an oder begnügte sich, wie in Florenz u. Autun, mit einer Ebene (vgl. Leclercq 2043). Nichtchristliche Zeugnisse nennen u. a. Capitolia für folgende Orte Italiens: Capua (Tac. ann. 4, 57; Suet. Cal. 57; Sil. It. Pun. 11, 265); Pompeji (Vitr. 3, 3, 5); Verona (CIL 5, 3332); Ostia (CIL 6, 479); Benevent (Suet. de gramm. 9); Puteoli (CIL 10, 1576/8). Für Spanien wird Hispalis, Sevilla, erwähnt (CIL 2, 1194); für Gallien Augustodunum, Autun (Eumen. pro. schol. rest. 9; vgl. A. Grenier, Manuel d'archéologie Gallo-romaine 1 [1931] 338) u. Narbo (Sid. Apoll. carm. 22, 141); für Germanien Trier (Aus. Mos. 420f); für Griechenland Korinth (Paus. 2, 4, 5); für Nordafrika Karthago (CIL 8, 1013. 1141), Bibae (CIL 8, 906) u. Theveste (CIL 8, 1858; archäologische Hinweise auf C. in Nordafrika bei M. Douël, L'Algérie romaine: Forums et Basiliques [Paris 1930] 20. 64. 187); für den Orient Byzantium (Corp. Justin. 2, 334. 336), Smyrna (CIG 3153), Antiochia (Liv. 41, 20, 9; Polyb. 26, 10, 11 Dind.) u. Jerusalem (Cass. Dio 69, 12, 1; Hieron. comm. in Is.

2, 9; vgl. aber G. Dalman, Neue Petraforschungen u. der hl. Fels v. Jerus. [1912] 134, der ein hadrianisches C. zumindest auf dem Tempelberg in Zweifel zieht; feststeht, daß Jerusalem als Aelia Capitolina seit Hadrian seine Steuern an den Jupitertempel in Rom abführen mußte). Für Ägypten, wo sich nur schwache Spuren der Verehrung des Jupiter Capit. finden (vgl. Breccia: Antike 13 [1937] 73; unten *Caracalla C), ist ein C. nicht nachgewiesen, was mit der bewußten Toleranzpolitik gegenüber der ägypt. Religion in Verbindung stehen dürfte. Weiteres bei Kuhfeldt, Castan u. Roscher, Lex. 2, 739/40 (Liste von etwa 50 Capitolia).

B. Christlich. I. Berichte über C. Bei der Auseinandersetzung mit dem Heidentum mußten die Christen in den C. den Inbegriff verabscheuten Götzendienstes erblicken, zumal die Staatsmacht sie in den Jahren der Verfolgung immer wieder zwang, vor Jupiter oder der Trias zu opfern (vgl. unten II). Nachdem die C. in vielen Fällen Stätten des Märtyrerzeugnisses geworden waren, bedienen sich legendäre Märtyrerberichte des Motivs, den Bekennertod auf einem C. stattfinden zu lassen oder die C. mit dem Märtyrer sonstwie in Verbindung zu bringen. — Die ältere Forschung hat die christl. Nachrichten über C. eingehender Kritik unterzogen (außer Kuhfeldt u. Castan vor allem Allard; Übersicht bei Leclercq); die Ergebnisse halten der Nachprüfung im Lichte der neueren hagiographischen Erkenntnisse nicht immer stand. Zweifelsfrei dürfte die Existenz eines C. in folgenden Fällen sein: Capua (Act. ss. Ruf. et Carp.: ASS Aug. 6, 18; schon nichtchristlich belegt oben A III); Aquileja (Act. ss. Fel. et Fortun.: ASS Jun. 2, 460f); Brescia (Brixiana civitas: Act. ss. Faust. et Jov.: ASS Febr. 2, 812. 816; daß von einander abweichende Versionen mit der Vernehmung auf verschiedenen C. nicht gegen ein C. sprechen, erweist hier dessen Aufdeckung, die sogar eine Wiederherstellung ermöglichte; vgl. N. Degrassi: Fasti archeologici 1 [1946] 235). Das C. in Tolosa (Toulouse), das in den Act. s. Saturn. 3 (178 R. [1859]) genannt ist u. nach dem noch im 16. Jh. die Festung bei der Stadt ‚a summa Capitolii' hieß, bestätigen Mauerreste unter der Justizpalast (Castan 384; A. Grenier aO. 289). Das C. von Karthago, das einst auf der Byrsa gelegen, heute eine Kapelle des hl. Ludwig zeigt, ist außer durch Tert. apol. 13, 49; spect. 8 u. Cypr. laps. 8, 24 auch urkundlich bestätigt (Cod. Theod. 11, 1, 34 vJ. 429 nC.). — Andere C. sind auf Grund christl. Nachrichten wenigstens für möglich zu halten: Ab(v)ellinum in Samnium (Pass. s. Hippol.: ASS Mai 2, 43; Allard 366); Caesarea in Kappadokien (die Ähnlichkeit der Beschreibung in der Pass. Sergii mit dem röm. C. stimmt zwar kritisch, doch meint Allard, der Bau könnte dem in Rom nachgebildet gewesen sein); Piso Traianorum (Pisonos?; Act. disp. s. Acac. 2, 7 [58 Knopf]; dazu Allard 369); Antiochia in Syrien (auffällig ist die Angabe der Act. ss. Julian. et Basil.: ASS Jan. 1, 585, daß der Jupitertempel im Jahr nur einmal geöffnet sei, wozu sich im Osten aber Parallelen finden, Allard 370); Augusta Vindelicorum (Augsburg: die Angaben der Pass. s. Afrae 1 [483 Ruin.] bieten nach Allard 367 keine Handhabe zur Kritik, aber ebensowenig Sicherheit); Trier (die Nachricht der Act. s. Euchar.: ASS Jan. 2, 917 wird von Castan bezweifelt, von Allard anerkannt; vgl. immerhin die Bodenfunde: F. Hettner, Illustr. Führer durch das Provinzialmus. in Trier [1903] 71; Sauer). — Als apokryph müssen die christl. Angaben in folgenden Fällen gelten: Ravenna (Unglaubwürdigkeiten in der Pass. s. Apollinaris: ASS Jul. 5, 344/50); Nola (Pass. s. Felic.: ASS Jan. 1, 938; dazu Allard 364); Roda an der Garonne (erst im 9. Jh. entstandene Pass. ss. Vincent., Oront. et Victor.: ASS Jan. 2, 389); Fismes (Pass. s. Macrae: ASS Jan. 1, 325; Allard 365). — Allein aus der mittelalterlichen Namensüberlieferung von Kirchen ist das Vorhandensein eines C. zu erwägen in folgenden Fällen: Florenz (wo die seit dem 11. Jh. bekannte Kapelle S. Maria in Campidoglio am alten Markt liegt, der als röm. Forum gilt; Kuhfeldt 32); Nîmes (St. Etienne de Capdeuil = St. Stephanus de Capitoliis). Unklar bleibt, wie der Fall von Köln zu beurteilen ist, wo S. Maria nachweislich erst 1175 den Beinamen ‚in Capitolio' erhielt, offenbar der Zeitströmung zufolge, Römisches in Metropolen nachzuformen (vgl. H. Rahtgens, Die kirchl. Denkm. der Stadt Köln [1911] 189/90). Wenn die unter dem Längshaus gefundenen Römermauern (um 50 nC.) einen Kultbau der röm. Trias wirklich gebildet haben, wie Rahtgens ohne entsprechende Funde später annahm (Die Kirche S. Maria im Kapitol zu Köln [1913] 31; vgl. W. Effmann, Zur Bau-

geschichte der Kirche S. Maria im Kapitol zu Köln [1931] 8), ist die Zubenennung mit dem über 1000 Jahre älteren C.-Namen immer noch nicht erklärt. Die genannten Marienkirchen stehen in Parallele zu der römischen: S. Maria in Capitolio (7. Jh. nC.); infolge eines Mißverständnisses wurde diese Kirche in Verbindung mit der Ara-Coeli-Legende des Kaisers Augustus im 13. Jh. in S. Maria in ara coeli umbenannt (oben Bd. 1, 1002; M. Guarducci: RendicPontAc 23/4 [1947/9] 277/90). Über S. Maria de curte in Campitoglio vgl. Chr. Huelsen, Le chiese di Roma nel medio evo (1927) 329.

II. Bedeutung der C. Solange die heidn. Kulte noch nicht erloschen waren, mußten das römische wie jedes auswärtige C. im wahrsten Sinn des Worts ein Stein des Anstoßes für die Christen sein (vgl. Aug. civ. D. 2, 29 [CSEL 40, 107, 20]: non lapis Capitolinus, sed Deus; 4, 15 [183, 4] : non lapis in Capitolio, sed verus rex regum; Entrüstung über die Verehrung des capitolin. lapis auch bei Lact. inst. 1, 20, 41/2 [CSEL 19, 1, 78]). Zwar streiten sie die äußere Größe u. erhabene Lage nicht ab (zB. Tert. apol. 25, 13 [CSEL 69, 73]: capitolia certantia ad caelum). Als Haupttempel Roms u. Heiligtum der röm. Hauptgötter ist das C. ihnen aber Inbegriff der Abgötterei. Vgl. zB. anläßlich des genannten Schädelfunds Lact. inst. 3, 17, 12 (CSEL 19, 1, 230): Capitolium, quod est Romae urbis et religionis caput summum (dieser als charakteristisch empfundenen Definition bedient sich noch Isid. et. 15, 2, 31: C. Romae vocatum eo, quod fuerit Romanae urbis et religionis caput summum). Ferner Papst Gelasius (adv. Androm. 12 [606 Thiel; CSEL 35, 462, 16]): sacrificetur in templis daemonum, et in C. profana vanitas celebretur. Über die Götter des C. ohne Bewertung auch Paul. Nol. c. 32, 53 (CSEL 30, 331). Hieron. bezeichnet mit einem ‚homo edoctus in Capitolio' dann schlechthin den Heiden (dial. c. Lucif. 12 [PL 23, 175B]). In der apolog. Auseinandersetzung macht Aug. gegen das C. u. seine Götter nicht nur die dort von den Römern selbst verübten Greuel geltend (civ. D. 3, 28 [CSEL 40, 156, 26]), sondern auch deren Rationalismus: nach der Lehre des Euhemeros müßten auch die Götter des C. einst Menschen gewesen sein (civ. D. 6, 7 [284, 17]); in der Tat hatte sich über die vermenschlichende Vorstellung von ihnen schon Seneca lustig gemacht (civ. D. 6, 10 [295/6]; vgl. auch 2, 12 [75]). Hatten etwa beim Galliersturm, wo nur die Gänse Rettung brachten (civ. D. 3, 8 [117, 24/6]), die Götter des C. geschlafen (civ. D. 2, 22 [94, 25]; ähnlich Ambros. exam. 5, 13, 44 [CSEL 32, 174])? Widersprach nicht Saturns Erhöhung zum Himmelsgott (ohne einen capitolinischen Fels) dem Charakter Jupiters als Götterkönig (civ. D. 7, 15 [323, 21/5]; über Saturn u. C. vgl. Fest. 430, 31/6 L.)? Umgekehrt knüpft, als das Christentum die Oberhand gewinnt, der letzte große röm. Heide Symmachus rel. 3 die Verteidigung der alten Götterwelt an ihre Schutzkraft für Stadt u. Capitol (MG A. A. 6, 1,282). An den sichtbaren Bauten des C. kann von den Christen die zeitlich begrenzte Existenz menschlicher Werke demonstriert werden (Tert. apol. 26, 2: prior est quibusdam deis suis silvestris Roma: ante regnavit quam tantum ambitum Capitolium extrueret). Den C. sind hierin auch die Synagogen gleichzustellen (Zeno 1, 14 [PL 11, 354/5]: praecipuum non est, quod cum gentibus vel Iudaeis potest esse commune; nam et illis si liceat, vel si velint fortassis cultius synagogas aedificent, cultius erigant capitolia, sed in omnibus operibus vero iudicio structores magis possunt placare, quam sacerdotes..). Künstler waren es, die auf dem C. den jungfräulichen Minerven Gestalt gaben (Arnob. 4, 16 [CSEL 4, 153, 18]: nonne vides in Capitoliis omnibus virginibus esse species Minervarum et innuptarum his formas ab artificibus cunctis dari; vgl. 4, 3 u. 6, 7). Im Gegensatz zu den erschaffenen Gottheiten des C. steht der christl. Schöpfergott, so Lact. an die Adresse Ciceros (inst. 3, 14, 9/10: non hunc, cuius effigiem venerαris in Capitolio sedentem, sed illum, qui mundum fecit, hominem generavit). — Die Verspottung der allermenschlichsten Schwächen gerade des Jupiter Capitolinus O. M. (Arnob. 5, 9 [CSEL 4, 181/2]) scheint wegen der Gefahr, daß der Christengott mit ihm vermengt werde, zeitweise zur Unterscheidung notwendig geworden (Arnob. 1, 34 [CSEL 22, 7]: cum a nobis et Iupiter nominetur et optimus habeatur et maximus cumque illi augustissimas sedes et Capitolia constituerimus immania). In christl. Bewertung muß das C. daher ‚Tempel aller Dämonen' heißen (Tert. spect. 12 [CSEL 20, 15, 10]) u. als Heimstätte von Gespenstern angesehen werden (Prudent. c. Symm. 1, 631 [CSEL 61,

242]: quascumque solent Capitolia claudere larvas). Die heidnische Theodizee eines Cicero, Jupiter habe sein capitolinisches Haus nur darum öfters durch Blitzschlag selbst zerstört, um es prächtiger wiederaufgebaut zu bekommen (Verr. 4, 31, 69; andere heidn. Erklärungen dafür vgl. Arnob. 7, 37), ist für den christl. Apologeten Torheit u. beklagenswerter Irrtum (Lact. inst. 3, 17, 12 [CSEL 19, 2, 230/1]). Für heiliger als der ‚tarpejische Fels', der zum Zeichen von Gottes Mißfallen wiederholt vom Blitz getroffen wurde, gilt die Geburtshöhle von Bethlehem (Hieron. ep. 46 [PL 22, 490]). Anderseits kann man das biblische Sinnbild der Abgötterei, den Turm zu Babel, römisch redend, ein ‚Capitolium' nennen (Hieron. comm. in Is. 5, 14 [PL 24, 164]). In der Auseinandersetzung mit den den Heiden gleichgestellten Häretikern werden arianische Bischöfe als ‚capitolinische Priester' angesehen (Hieron. dial. c. Lucif. 2 [PL 23, 165 A]). — Auch in den Legenden erscheint das C. wiederholt als Hort der Feinde Christi. In der Pass. Petri et Pauli 10f errichtet Simon Magus, mit den Aposteln um die Wahrheit seiner Verkündigung streitend, ‚in monte Capitolio' den Turm, von dem er durch das Gebet der Apostel zu Boden stürzt, anstatt zum Himmel aufzufliegen (AAA 1, 230f). In der um 760 nC. gefälschten ‚Donatio Constantini' (6/7) wollen die ‚sacerdotes Capitolii' Kaiser Konstantin in einem mit dem Blut von Kindern gefüllten ‚fons' auf dem C. von der Lepra heilen; der Kaiser weigert sich u. findet bei seiner Taufe Genesung im ‚fons' der Lateranbasilika, die damit dem heidnischen gleichsam als christliches C. gegenübertritt (C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums u. des Katholizismus[5] [1934] 108f). — Vor dem Sieg des Christentums war das C. den Christen nicht nur Sinnbild des Unglaubens im Rahmen rein geistiger Auseinandersetzungen; für sie bedeutete es zugleich ganz persönliche Lebensbedrohung. Als die Kaiser während der Verfolgungen Befehl gaben, die des Christentums Verdächtigen durch Zwang zur Opferteilnahme zu überprüfen, mußten immer wieder Gemeindemitglieder zum C. gehen. ‚Capitolium ascendere', in heidnischem Gebrauch prägnant für ‚Opferverrichtung im Jupitertempel' verwendet (zB. Plin. paneg. Trai. 23, 4), wurde nun für die Christen zum Ausdruck für das Verhalten der Apostaten, die sich dem Opferbefehl unterwarfen. Was sich auf dem C. zu Karthago in der Verfolgung des Decius zugetragen hatte, beklagt Cyprian: ‚sie warteten nicht einmal mit dem Aufstieg, bis sie ergriffen waren, mit dem Verleugnen, bis sie gefragt wurden ... Wenn einer freiwillig zum C. kam u. unaufgefordert zur Begehung der Schandtat vortrat, hätte da nicht sein Schritt wankend u. sein Blick umflort werden müssen' (laps. 8 [CSEL 3, 1, 242]). Ein anderer Fall war der der Frauen Numeria u. Candida; die erstere ging wirklich zum C. in Rom opfern; die andere, die sich zunächst loszukaufen gedachte, war dann aber wohl nur bis Tria Fata hinauf- u. von dort wieder heruntergegangen (Cypr. ep. 21, 3 [CSEL 3, 2, 531]). Die alte Kultstätte, die in Forumnähe bei den Rostren gesucht wird u. nach welcher im Mittelalter noch ein Platz Tria Fata hieß (Richter 83; Roscher, Lex. 1, 2, 1449/50), war also höher gelegen, wohl am Anfang der Stiege zum Junotempel, welche Frauen gern benutzten. Auf Bitten der Gläubigen wird beiden Frauen Wiederaufnahme gewährt, nachdem Cyprian selbst sich für die Lapsi des C. eingesetzt hat (Cypr. ep. 59, 13 [CSEL 3, 2, 681]). Wie die Kirche im Aufstieg zum C. in jedem Falle aber Gefahren erblickte, zeigt cn. 59 der Synode v. Elvira, wonach schon das bloße Zuschauen beim heidnischen Opfer mit zehn Jahren Pönitenz geahndet wurde (ne ad Capitolium causa sacrificandi ascendat aut videat [2, 9 Bruns]). Die Möglichkeit als solche, nach einem Capitolsopfer in die Kirche wiederaufgenommen zu werden, trug dann den Katholiken von den häretischen Novatianern den Schimpfnamen ‚Capitolini' ein (Pacian. ep. 2 [PL 13, 1059 A]: apostaticum nomen .. Capitolinum). — Selbst wenn das Capitolmotiv in den Quellen in einzelnen Fällen bloß literarischer Topos oder Redensart ist, zeigt die häufige u. reichvariierte Verwendung die nachhaltige Wirkung des römischen Götterhügels u. seiner Dependancen auf das christl. Bewußtsein. Als der Augsburger Richter zu S. Afra sagt: ‚Komm zum C. u. opfere!', erwidert die später auf der Lechinsel verbrannte Heilige nach den freilich rein legendarischen Akten (1): ‚Mein Capitol ist Christus, den ich vor Augen habe' (483 Ruinart). In der Normalstruktur einer solchen Märtyrerlegende folgt dem kaiserlichen Befehl zur Fahndung die Anzeige des Heiligen u. im Verlauf der richterlichen Vernehmung auf dem C. seine Weigerung zu opfern, das Christusbekenntnis u. daraufhin die Verurteilung zum Martyrium. Streng durchgeführt ist dieser Ablauf zB. in

den Act. ss. Felicis et Fortunati, zweier deutscher Brüder, die in Aquileja in die diokletianische Verfolgungswelle gerieten (ASS Juni 2, 460f), ebenso noch in der späten Pass. ss. Vincentii, Orontii et Victoris, die auf einem neuerrichteten C. an der Garonne opfern sollen (ASS Jan. 2, 38). Die Lebendigkeit der Auseinandersetzung mit dem C. zeigen Varianten, mit denen sich dieser Legendentyp den Notwendigkeiten des Einzelfalles anpaßt. Eine Steigerung kann in einer Wiederholung des Opferzwanges liegen. In der hadrianischen Verfolgung sollten Faustinus u. Jovita in Brescia zunächst Sol invictus, dann Saturn u. schließlich Jupiter Capitolinus dienen, wobei sie die ersten beiden Male durch Wunder freikommen u. die Weigerung zu räuchern erst vor Jupiter auszusprechen brauchen (ASS Febr. 2, 811). In der von F. Savio zusammengestellten weitschweifigen ,Urfassung' (La légende des SS. Faustin et Jovita: AnalBoll 15 [1896] 1/141) werden die Heiligen zur Ermöglichung vieler Wundertaten u. Bekehrungen sowie zu mehrfachen Begegnungen mit anderen Märtyrern nacheinander auf die C. in Brescia, Mailand u. Rom gebracht, auf welche die Götter Saturn, Merkur, Jupiter u. Apollo etwas wahllos verteilt sind, während eine Kurzfassung (ASS Febr. 2, 815/6) sich bezeichnenderweise mit dem Opferbefehl auf dem C. in Rom begnügt. – Seinen Ausgang von einem Wunder nimmt die Marter des ersten Bischofs von Toulouse, Saturninus. Die Lage seiner Kapelle ,iuxta Capitolium' führt ihn täglich an den Götterbildern vorbei, die durch seine Gegenwart an Orakelkraft einbüßen (2/3). Zum C. gebracht u. zum Opfern aufgefordert, legt Saturninus sein Bekenntnis ab; die erregte Menge jagt den Opferstier, an den der Märtyrer mit den Füßen angebunden ist, den Abhang hinab (4/5 [179 Ruinart]), ein Blutzeugnis, das dann Apoll. Sid. überschwenglich in Versen verherrlicht (ep. 9, 16, 65/76). – Nicht immer führt die Opferverweigerung zum Martyrium. Der erste Trierer Bischof Eucharius, der viel Volks den ,idola vana' entfremdete, entgeht durch Flucht der Steinigung durch eine von den ,Priestern des C.' aufgebrachte Menge (ASS Jan. 2, 917). Über den Disput, den Acacius vor dem Opferaltar des Jupiter u. der Juno hatte, wird Kaiser Decius berichtet, der ihn bewundert (5, 6 [60 Knopf]). Felix v. Nola möchte zum C. geführt werden, um dort Jupiter zu ,stürzen' (ASS Jan. 1, 951). Die hier nur geistig gemeinte Drohung gegen das C. scheint häufig in die Tat umgesetzt worden zu sein. So soll dem Märtyrer Julianus (nach anderer Version dem hl. Aemilianus) wegen einer Tempelbrandstiftung der Beiname ,Capitolius' gegeben worden sein (vgl. Ruinart 598_2 unter Verweis auf Ambr. ep. 40, 17). Die Akten beschränken sich darauf, Zerstörungen auf dem C. als Wunder zu berichten. Um zu dem prunkvollen C. in Antiochia zu gelangen, stimmt Julianus zum Schein dem Gebot zum Opfer vor der römischen Trias zu. Auf sein Gebet hin zergehen beim ,Amen' der anwesenden Christen die Götterbilder, Feuer vernichtet den Tempel u. Tausende von Heiden sterben; Anlaß, dem Heiligen tags darauf das Martyrium zu bereiten (ASS Jan. 1, 585). In Ravenna verhöhnt Apollinaris bei seiner Befragung Jupiter, den ,großen Besitzer des C. dieser Stadt'. Sein Gebet zerstört Götterbilder u. C., weswegen er als Zauberer hingerichtet wird (ASS Juli 5, 345/9). Schließlich wird auch die Zerstörung eines C. durch bereits verstorbene Märtyrer berichtet. Die Passio ss. Rufini et Carponii läßt die Leichname der beiden Märtyrer unter Diokletian nach Capua gebracht werden; ihrer Fürbitte wird es zugeschrieben, daß Christus das C. durch einen Blitz aus dem Wege räumt (ASS Aug. 6, 18). Abgesehen von der legendären Inanspruchnahme des, wie schon der Bollandist bemerkte, nicht unter Diokletian, sondern Caligula erfolgten Blitzschlags in das C. von Capua (Suet. Cal. 57: ,Capitolium Capuae idibus Martiis de coelo tactum est'), nimmt dieser, übrigens nicht in allen Hss. vorhandene Zug die alte Frage nach dem Sinn der Zerstörung des C. durch Jupiter (Cic. Verr. 4, 31, 65) wieder auf u. beantwortet sie in christl. Sinne, u. dabei über Laktanz (vgl. oben 857) hinaus: es liegt eine unmittelbare Handlung Christi zur Vernichtung des Heidentums vor. Ganz allgemein wurde dementsprechend der Niederbruch der C., u. besonders des römischen, als ein Triumph des Christentums empfunden, wie es vor allem Hieron. ausgesprochen hat: ,Das goldene C. starrt von Schmutz. Von Ruß u. Spinngeweben sind alle Tempel Roms überzogen. Von seinen Sitzen bewegt sich die Urbs, u. vor den halbeingestürzten Heiligtümern läuft eine wogende Menge zu den Gräbern der Märtyrer' (ep. 107, 1).

P. Allard, Les Capitoles provinciaux et les actes des martyrs: RevQHist 1 (Paris 1887) 358/76. – E. Aust, Art. Juppiter Cap.: Roscher,

Lex. 2, 705/44. – A. Castan, Les Capitoles provinciaux du monde romain: Mém. de la Soc. d'émulation du Doubs 10 (1885/6) 169/404. – A. v. Gerkan, Die republikanische Stadtmauer Roms zwischen dem Kapitol u. dem Quirinal: RM 55 (1940) 9/26. – Chr. Huelsen, Zur Topographie des Kapitols: Festschrift H. Kiepert (1898) 207/22. – H. Jordan, Topographie der Stadt Rom im Altertum 1, 2 (1871) 1/154. – O. Kuhfeldt, De Capitoliis Imperii Romani (1883). – H. Leclercq, Art. Capitoles: DACL 2, 2, 2043/8. – G. Lugli, Il Campidoglio dell' età classica: Capitolium 17 (1943) 97/105. – A. Pariente, Capitolium, estudio etimológico: Emerita Boletin de Linguistica y Filologica clasica 8 (Madr. 1941) 106/32; 9 (1941) 1/112. – Platner-Ashby, Art. Aedes J. O. M. Capitol., Area Capitolina, Capitolinus mons. – E. Rhodokanakis, Le Capitole romain antique et moderne (Par. 1904). – O. Richter, Topographie der Stadt Rom (1901) 116/32. – H. Sauer, Die Kapitolinische Trias: ArchAnz (1950/1) 73/89. – G. Wissowa, Art. Capitolium: PW 3, 2, 1531/40.

A. Hermann (F. J. Dölger † [Nachlaß]).

Cappa s. Kleidung.

Cappadocia.

1. Frühgeschichte. Unter C. wird hier verstanden die röm. Provinz C. zZ. der Christianisierung, ohne die zeitweise zugehörigen Landschaften Galatia u. Pontus, aber einschließlich der oben Bd. 1, 678/89 nicht berücksichtigten Armenia minor, d. h. also das kappadozische Sprachgebiet ohne Pontus (nach Strabo 12, 533). Dies Gebiet erstreckt sich vom Tatta-See in der Mitte des Kleinasiatischen Hochlandes bis zum Euphrat, vom Südpontischen Gebirge bis zum Taurus-Bogen, der Grenze gegen Cilicien. Es umfaßt daher sehr verschiedenartige Landschaften u. steht in Wechselbeziehungen zu Nachbarländern gegensätzlicher Kultursituation. Dazu liegt C. im Schnittpunkt der vom Euphrat kommenden Straße mit den Verkehrslinien vom Schwarzen Meer, von der Westküste Kleinasiens bzw. von Kpel u. von Cilicien u. Nordsyrien her (A. Philippson, Das byzantin. Reich als geograph. Erscheinung [Leiden 1939] 150/2. 170/3). Regionale Unterschiede schon der Landnutzung, völkische Überschichtung u. wechselnde Kultureinflüsse bestimmen die Vielfalt der Erscheinungen im Kulturbild C.s auch in der Auseinandersetzung mit dem Christentum (nähere Einzelnachweise, auch zum folgenden, in meiner Monographie). Maßgeblich ist dabei nicht das griech.-röm. Element, sondern das altkleinasiatische u. das iranische. – C. weist bereits um 2500 einige stadtartige Siedlungen (Alishar, Alaça Hüyük) als Sitze goldreicher Kleinfürsten auf; die bunte sog. kappadoz. Keramik hat gegen Ende des 3. Jtsds. ihr Kerngebiet in der Umgebung des hochragenden Argaios-Vulkans (3916 m). Die hier gelegene, heute Kültepe genannte Siedlung Kanes hat im 20. Jh. Handelsverkehr mit Babylonien u. im 19./8. Jh. eine Faktorei assyrischer Kaufleute in einer neuerdings freigelegten Vorstadt (T. Uzgüc, Ausgrabungen in Kültepe [Ankara 1950]; dazu K. Bittel: Historia 1 [1950] 276/84). Die altassyr. Texte der sog. kappadoz. Tontafeln, die hier, in Boghazköi u. Alishar gefunden wurden, bezeugen den intensiven Verkehr mit Assur (Zinnimport), aber auch schon die Schichtung der Bevölkerung in C. (vgl. Bittel, ebd.; Bittel, Grundz.; Bossert). In eine altkleinasiat. Bevölkerung mit der Verehrung von Tiergöttern (Stier, Hirsch, dazu Sonnenscheibe), die Träger der sog. protochattischen u. protoluvischen Sprache infiltrieren sich seit 2000 die indogermanischen Hethiter. Sie übernehmen die alten Siedlungen (deren Namen sich zT. durch die ganze Antike hindurch erhalten haben), gründen wenige neue wie Boghazköi (vgl. Bittel-Naumann), erkennen auch die alten Kulte an. Der Hirsch bleibt heiliges Tier (St. Przeworski: Syria 21, 1940, 62/76; ArchAnz 1944/5, 41/52). Die Kultsprache von Kanes wird auch von den Hethitern angewandt (H. Otten: JbKleinasF 2 [1951] 62/73 mit Bezeugung eines Gottes Pirva auf einem Pferd mit Silberdecke). Die entscheidende Leistung der Hethiter ist die Zusammenfassung der Kleinfürstentümer zu einem Reich mit der neuen Hauptstadt Hattusa, heute Boghazköi (A. Götze: KultGesch-AO 3, 1 [1933] 77/112; L. Delaporte, Les Hittites [Paris 1936], zur Religion: E. Dhorme–R. Dussaud, Les religions de Babylonie [Paris 1949]; C. G. v. Brandenstein, Hethit. Götter = MittVAsGes 46, 2 [1943]). Die Bildung dieses Lehensstaates wird der Ausgangspunkt zu einem Reich mit einem Ring von Vasallenfürsten, das sich nach Cilicien u. Nordsyrien erstreckt. Die Berührung mit diesen Gebieten, die von den am Euphrat u. Chabur sitzenden Hurritern beherrscht oder beeinflußt waren, bereichert die hethit. Religion. Hur-

ritischen Ursprung ist der Wettergott Teshub. Mit dem Vasallenstaat Kizzuwatna in Cilicien verbindet sich das hethit. Großreich unter Mursilis II (1337/08) zur Pflege des Kultes der Hepat von Kumanu in Kizzuwatna (Götze, Kizz.; zur Lage in Cilicien Landsberger 13). Dank dem Metallreichtum des Landes ist die Hethiter-Epoche die größte Blütezeit in der Geschichte von C. Um 1270 steht das Hethiterreich gleichberechtigt neben Ägypten. – Der Einbruch einer neuen Indogermanenwelle in Kleinasien bereitet ihm kurz nach 1200 das Ende, Hattusa wird zerstört, erst nach 100 Jahren wieder besiedelt. Erneut bestimmen Kleinfürstentümer mit Höhenburgen als Mittelpunkten das Kulturbild (K. Bittel: ArchAnz 1940, 571/2). Vom östlichen Randgebiet her nach Westen zu verringert sich die Nachwirkung des hethitischen Erbes, dann aber auch seine Beeinflussung vom aramäischen Nachbargebiet wie von Assur her, auf der die Zurechnung zu den Leukosyrern beruht (W. Ruge: PW 12, 1291/3). Im Osten von C. wird nun Malatya zum Kern einer größeren Staatsbildung Tabal (E. Akurgal, Späthethit. Bildkunst [Ankara 1941] mit Zeugnissen für das Fortleben des hethit. Pantheon als Vermittlung zum Kult von Doliche in Kommagene). Auch die Verbreitung der jüngeren hethit. Hieroglypheninschriften hat hier im Osten ihren Mittelpunkt (Corpus bei J. Gelb: = Publications Or. Inst. Chicago 45 [1939]; dazu H. Th. Bossert: JbKleinasF 1 [1950] 218/24). Als schwer zugängliches Reliktgebiet nimmt das östl. Gebirgsland nun auch Kultstätten der westl. Nachbarlandschaften auf, darunter die von Kumanu im Talbecken von Shar als Komana (die assyr. Quellen kennen Kumanu bereits in dieser Gegend: E. Forrer: Klio 30 [1937] 135/86). Dann baut Sargon II in Melitene einen Palast. Bei den Vorstößen der Assyrer nach Westen wird der Südosten von C. häufig genannt (Landsberger). Vom Reich von Tabal hörten die Griechen als dem Gebiet der eisenerzeugenden Tibaroi oder Tibarenoi (A. Herrmann: PW 6 A, 1, 764f). Nach Cavaignac haben diese den Griechen auch die erste Kenntnis der späthethitischen Ma-Verehrung von Komana in der Amazonen-Sage vermittelt. Im westlichen C. saßen in dieser Zeit die Hilakku als die Herren der (nach ihnen genannten) Kilikischen Pässe, u. so kennt noch Herodt. 1, 72; 5, 52 (u. Strabo 12, 537) Kiliker im Argaios-Gebiet; Cilicia ist erst später ihr Kernraum geworden. Bei ihrem Teilstamm der Arimer wußte man vom Argaios-Vulkan (Typhoeus-Sage hier lokalisiert: Oberhummer-Zimmerer 177 zu Il. 2, 783). Ins Gebiet nördl. des Halys teilten sich mehrere Stämme (Karte bei Bittel-Naumann 74). Eine vage Kenntnis von den nördlich angrenzenden Musku-Moschoi (um 1100 als Gegner Tiglatpilesers I bereits bezeugt) liegt in der Herleitung der Stadt Mazaka von Mosoch vor (Jos. ant. Jud. 1, 125; danach Philostorg. h. e. 9, 12; Mos. Chosr. 1, 13). Auf kimmerische Vorstöße geht eine Angabe bei Justin. 2, 4 u. die armenische Bezeichnung von C. als Gamirk zurück (Bittel, Studien 56f). Dagegen ist die Herleitung der Philister aus C. bei Amos 9, 7; Jer. 47, 4; Dtn. 2, 23 erst in der LXX (danach Vulg. u. hebr. u. syr. Texte des AT; auch Isid. Pel. ep. 1, 281) an die Stelle derjenigen aus Kaphtor getreten (anders Gen. 10, 14). Ez. 38, 1 u. danach Gen. 10, 2 kennen Tubal u. Gomer offenbar als Bewohner von C. (G. Hoelscher: SbH 1944/8, 3, 22, 45/56). Anderseits hat C. im 7./6. Jh. zum mindesten phrygische Einflüsse erfahren (wenn nicht gar zum phryg. Großreich des Midas vor 695 gehört). Das lehrt die phryg. Keramik in C. u. das Vorkommen einzelner altphryg. Inschriften (Bittel, Grundzüge 97/9; Bittel-Naumann 72/3; Ruge-Friedrich: PW 20, 1, 784/6. 869/70); der Einfluß der phryg. Religion (K. Schefold: Istanbuler Forschungen 17 [1950] 137/48) kann ebenso wie die Inschriften auch viel jünger sein. – Nach dem Kimmeriersturm um 700/650 folgten als neue Herren um 600 die Meder u. durch sie die Iranisierung zunächst wohl der Oberschicht von C. (F. Altheim, Krise der alten Welt 3 [1943] 47). Ihre Grenze blieb für immer die des damaligen Mederreichs, der Halys (seit 585). Von der medischen Verwaltung wurde, nur unter Erweiterung bis zum Marmara-Meer, dies Gebiet durch die Perser übernommen u. als Satrapie eingerichtet. Inschriften u. Darstellungen, dazu Herodt. 3, 90 u. Strabo 11, 525 zeigen den Tribut an Persien (Silber, Rosse, Schafe, Maultiere, Kleidung) u. bezeugen die Iranisierung auch der Tracht der Bewohner (J. Junge: Klio 34 [1942] 1/55). Wohl von der neuen Herrenschicht ist auch der neue Gesamtname Katpatuka herzuleiten, griechisch Kappadokia (zuerst Herodt. 5, 49 u. 1, 73). Das Fortbestehen von castella der Kleinfürsten ist bezeugt (Corn. Nep. Datam. 4, 2.

10, 2). Auch an die Erblichkeit einer Hyparchie Kappadokia oder Matiene (Mederland) mit dem Sitz in Gaziura kann gedacht werden. Der Ostteil gehörte noch bis 400 zu Cilicien. Mit der pers. Verwaltung kam als neues sprachliches u. kulturelles Element das Aramäische als Bindeglied der westl. Reichsteile hinzu. Aramäische Inschriften, auch auf Münzen, schlagen die Brücke zum Hellenismus durch die beigegebenen griech. Übersetzungen oder die griech. Bildtypen (B. Chabot: Répertoire épigr. sém. 2, 966; 3, 1785; Waddington-Babelon 1, 1, 82/3; F. Cumont: Anatol. Studies Buckler 68). – Persische Tracht zeigen auch noch die Münzen der Kleinfürstentümer, in die C. in den Diadochenkämpfen wieder zerfiel (K. Regling: ZNum 42 [1932] 1/23). Pontus löste sich 302 politisch vom kappadoz. Sprachgebiet. Seit 277 zwang die Bedrohung durch die Galater zur Einigung. So entstand aus dem von Alexander nicht unterworfenen, von den Seleukiden kaum beherrschten C. um 255 ein Königreich unter Ariarathes III (Grenzen: E. Meyer, Grenzen d. hellenist. Staaten [1925] 118/22); sein zT. legendärer Stammbaum führt zu iran. Fürsten zurück (Diod. 31, 19).

2. C. in griech.-röm. Zeit. Nach seiner geograph. Lage steht das neue Königtum in der Spannung zwischen Galatern u. Seleukiden; seit deren Niederwerfung 191 praktisch von Rom abhängig, ist C. Prellbock gegen das erstarkende Pontus (Pont. Krieg 183/179 unter Ariarathes IV 220/164). Im Inneren gilt pers. Lehensrecht weiter; ‚das Volk', d. h. die Fürsten als ‚Freunde des Königs', haben Mitsprache- oder Widerstandsrecht (Strabo 12, 540; Cic. ad Att. 6, 1, 3; Rott 370). Der König ist nur der reichste Herr u. Besitzer eines großen Gestüts; aber die Tempelfürstentümer bleiben nach Strabo fast selbständig (Magie 1096). Erst der Philhellenismus des Ariarathes V Eusebes (164/38) veranlaßt in Mazaka u. Tyana, beide nun Eusebeia genannt, die Einführung der griech. Stadtverfassung. Dynastische Wirren ermöglichen Mithradates VI v. Pontus das Eingreifen, das C. unter Ariobarzanes Philoromaios (95/62) in die mithridatischen Kriege Roms verwickelt. Tigranes siedelt 77 vC. die Bewohner von Mazaka in seine Neugründung Tigranocerta in Armenien um. Das Land wird von Römern, Pontikern, Armeniern verheert oder ausgesogen; es ist die Leidenszeit von C., deren Folgen die Quelle des Strabo 12, 533/9 schilderte. Die Wende bringt erst die Neuordnung Kleinasiens durch Pompeius. Aber erneut fordert Pharnakes' Feldzug gegen Caesar 47 u. ein Einfall des Caesarmörders Cassius 43/2 die Verödung des Landes. Durch Antonius kommt 36 Archelaos zur Herrschaft u. vermag sich auch unter Augustus zu halten. Nach Gewinnung von Cilicien 20 vC. verlagert sich das Schwergewicht nach dem Küstengebiet (Einzelheiten bei Magie). Offenbar wegen Annäherung an Armenien wird daraufhin 17 nC. der neuen Dynastie das Kernland C. entzogen u. zur kaiserl. Provinz gemacht. Ein Procurator vertritt den Princeps (Gwatkin). Archelais wird Colonia Claudia, Caesarea Münzstätte (30 nC.). Erst die Einfälle von Osten u. Nordosten zwingen, neben die Provinzialmiliz röm. Truppen zu stellen (Suet. Vesp. 8, 4). So wird C. durch Vespasian 72 nC. konsularische Provinz mit Legionslagern an der Ost- u. Nordostgrenze; gleichzeitig kommt Armenia minor an das Römerreich. – Die ersten beiden Jahrhunderte der Römerherrschaft sind schlecht bekannt (Statthalterliste bei Magie 1593/7). Je ein Landtag (Koinon) führte die Bewohner von C. u. Armenia in Caesarea u. Nikopolis zusammen. Seit 76 mit Galatia vereinigt, wird C. durch Trajan zwischen 107 u. 114 zum Kern eines großen Grenzgebietes gegen die Parther u. daher der Bau von Militärstraßen vorangetrieben (Magie 1349/51). 114 kommt Trajan nach Satala, 123 u. 129 besucht Hadrian C. u. wird als restitutor Cappadociae begrüßt vom exercitus Cappadocicus (P. Strack, Untersuchungen z. röm. Reichsprägung 1 [1931] 219; 2 [1933] 78. 148). Eigene Münzen werden im Osten geprägt, einzelnen Städten in C. das Münzrecht verliehen. In der Serie der Provinzdenkmünzen von 137 wie der Reliefs der Villa Hadriana ist die Personifikation von C. durch den Argaios gekennzeichnet (Strack 2 Taf. 12, 714; J. Toynbee, The Hadrianic School [Cambr. 1934] 66/9); ebenso in der Serie des Aurum coronarium des Antoninus Pius von 139 (Strack 3 [1937] 39). Der Bürgerkrieg zwischen Severus u. Niger bringt C. neue Truppendurchzüge, die severische Mesopotamienpolitik Erhöhung der militärischen Bedeutung. Tyana u. Komana erhalten den Ehrentitel Colonia Antoniniana; in Komana häufen sich die Kaiserehrungen zwischen Hadrian u. Probus. In Caesarea

wird der Kaiserkult 205 ausgestaltet (unten 4) u. eine röm. Truppe garnisoniert. Legionen stehen nur an der Grenze: die Legio XII fulminata in Melitene, die Legio XVI Flavia, nun XV Apollinaris in Satala am Euphrat. Diese Ordnung des 2. Jh. hat bis zum 5. Jh. keine Veränderungen erfahren (Ritterling: PW 12, 1707. 1754. 1765). Schwere Verheerungen bringen 254 u. 267 gotische, 252/3 u. 259/60 persische Einfälle unter Sapor I, die wir jetzt aus den Gesta Saporis genauer kennen (W. Enßlin: SbM 1947, 5); Erdbeben gehen vorauf (Cypr. ep. 75), der Einfall der Zenobia v. Palmyra 262 folgt (Zosim. 1, 50, 1). Gordian III muß eine Provinzialmiliz einsetzen (Dessau 8851); unter ihm wird die Münzstätte Caesarea geschlossen (Sydenham). Die Notzeiten fördern die Vergrößerung der Grundherrschaften (trotz Einschreiten Valerians; vgl. Hesych.: FHG 4, 145 fr. 1; Nemesian. cyneg. 240). Die Aufhebung der Tempel bewirkt die Bildung großer kaiserlicher Latifundien (T. Frank, Economic Survey of anc. Rome 4 [1938] 662). Von Konstantin bis 414 u. wieder ab 551 unterstehen sie einem comes domorum divinarum (Stein, Gesch. 1, 174. 341; 2, 473). Zwischen 328 u. 337 wird Armenia minor selbständige Provinz u. um den Ostteil von C. vom Antitaurus ab erweitert. In C. selbst wird die von Diokletian eingeleitete Neueinteilung des Reiches erst um 371 deutlich (E. Schwartz: AbhM NF 13 [1937] 79/82; Kirsten). Kaiser Valens richtet damals eine C. secunda ein; ihre Hauptstadt soll erst Podandos werden u. wird dann, als die Stadtgründung dort mißlingt, Tyana (Basil. ep. 74; Fox 111). Die kirchliche Organisation paßt sich dieser politischen schließlich an. Die Schriften der kappadoz. Väter geben Einblick in die Provinzialverwaltung u. den Steuerdruck des 4. Jh., erwähnen Halys-Hochwasser u. Hungersnöte (Fox 128/136). Seit 363 ist die Ostgrenze des Reichs auf den Euphrat zurückgenommen, nur in dessen obersten Lauf in Armenien 384 wieder vorgeschoben (E. Honigmann, Ostgrenze des byz. Reichs [1935] 3/11). Caesarea ist auf dem Wege dorthin wichtige Etappenstation mit kaiserlichen Fabriken (Not. dign. 11, 26; Expos. tot. m. 44; Greg. Naz. or. 43, 57 [PG 36, 569]). Truppenstationierungen in Caesarea u. Arabissos zeigen die Notwendigkeit der Sicherung des Hinterlandes (Grégoire, Rapp. 67; Ramsay, Basis 177; die Aufzählung solcher Garnisonen in Not. dign. ist verloren). Im J. 499 wird Nikopolis durch ein Erdbeben zerstört (Sturm: PW 17, 537). Im J. 515 erfolgte ein Hunneneinfall (Malal. 406 B; Stein 2, 105). Für Justinian, dessen Prätorianerpraefekt ein Kappadozier namens Johannes ist, ist die Befestigung von Nikopolis, Satala, Koloneia, Melitene, Sebasteia, Tyana, Mokissos bezeugt, dazu für Basilika Therma nachweisbar (Honigmann 19; Chantre 119; Bittel, Stud. 16, 21); die für Justinian überlieferte Befestigung von Caesarea hat nach der Charakteristik bei Procop. aed. 5, 4 nur der alten Oberstadt (Eskishehir) gegolten (irrig Deichmann 225). Justinian hat auch gegen die Okkupierung von 13 kaiserlichen Domänen einschreiten müssen (Nov. 30) u. 536 deren Verwaltung unter dem praepositus sacri cubiculi (seit 414) einem proconsul übertragen, der militärische u. zivile Gewalt über C. I u. II vereinigte; diese Regelung wurde bereits vor 553 widerrufen (Stein, Gesch. 2, 473. 750). Aber seit 536 gibt es 3 provinciae des Namens C., dazu 3 des Namens Armenia (Nov. 31); die letzteren werden seit 591 anders numeriert u. eine 4. Provinz aus dem bisherigen Großarmenien zugefügt (Dölger, Regesten 1 nr. 104). Bereits 574 beginnen persische Einfälle (Stein, Stud. 63). Die Kämpfe unter Kaiser Herakleios stellen dann die antike Tradition in C. in Frage. Im J. 608 gerät Caesarea für ein Jahr in die Hand der Perser, die viel Beute u. Facharbeiter wegführen. Durch Aushungerung wird die Stadt 610/1 wiedergewonnen, muß aber 623 erneut den Persern abgenommen werden (Georg. Pisid. exp. Pers. 2, 217; Theoph. 6103). Im J. 642 wird Caesarea zum ersten Male gegen die Araber verteidigt, aber 647 von Muawija genommen (Mich. Syr. 2, 441; zu allem Streck: EnzIsl s. v.; E. Bréhier, Le monde byzant. 1 [Paris 1948] 51/61). Nun beginnt die Kette der arab. Einfälle in C. Nach 705 wird Tyana zerstört (Mich. Syr. 2, 478; Theoph. 6201; Niceph. 43 B.). In dieser Zeit wird die militärische Organisation, vielleicht auch die Provinzialverwaltung, jedoch nicht die kirchliche Organisation, umgestaltet mit der allmählichen Einführung der Themen-Verfassung (vgl. zuletzt A. Pertusi, Costant. Porphyrog. De thematibus = StT 160 [1952]). Während Armenia minor zT. zum Heeresgruppenbezirk Armeniakon kommt, wird C. ein Teil des Bezirks Anatolikon u. als solcher als Kleisurarchia, nach Abgabe von Nyssa

u. Kases vor 820 als Thema verselbständigt (Honigmann aO. 45). C. umfaßt damals nur den westlichsten Teil von C.; der Ostteil mit Albistan ist längst an die Araber verloren, im Grenzgebiet gegen sie aber sind aus den alten regiones eigene Kleisurarchiai entstanden. Dem entspricht, wie durch die Beobachtungen von Jerphanion bestätigt wurde (Égl. 1), eine Verdichtung der Besiedlung im Tuffgebiet des Argaios wie in dem um Ürgüb, dem nach dem armenischen hl. Prokopios genannten Zentrum (ähnliche Erscheinung im nahen Karadagh [mit Binbirkilisse] im antiken Lykaonien). In diesem Gebiet werden nach 600 die Dörfer Matianoi u. Korama zuerst erwähnt (ASS Nov. 3, 321; Jerphanion, Égl. 1, 43), die benachbarten Tuffhöhlen als gelegentliche Zufluchtsstätten genannt. Erst im 9. Jh. aber findet sich die Bezeichnung der Bewohner von C. als Troglodyten, Höhlenbewohner (Leo Diac. 3, 1: PG 117, 713; Erwähnung der Wohnhöhlen bei Khordadbeh um 825). Erst damals in der Not der Araber-Einfälle ist also die Verlagerung der Siedlungen in dies Tuffgebiet erfolgt (Schilderung bei G. Bartsch: Land u. Landschaft, Festschr. Obst [1951] 38/49 unter Bezugnahme auf Jerphanion, Égl. 1, 6/42). Doch blieben Archelais, als Koloneia, jeweils der Sammelplatz der byzantin. Heere bei Araber-Feldzügen, u. Caesarea weiter bestehen; erst nach den Seldschukeneinfällen finden die Kreuzfahrer des 1. Kreuzzugs 1097 die Stadt Caesarea zerstört. So ist die Gründung der heutigen Stadt Kayseri über den Resten eines Römerlagers u. kirchlicher Anlagen des 4. u. 6. Jh. erst im 12. Jh. erfolgt (gegen die Frühdatierung der Befestigungen durch A. Gabriel, Monuments turcs de l'Anatolie [Paris 1931], u. Voyages archéol. dans la Turquie orient. [Par. 1940] mit Recht Jerphanion: MélBeyr 17 [1933] 226).

3. Bevölkerung u. Kultur. Die Landesnatur von C. begünstigt eine extensive Wirtschaft in großen Einheiten. Die weiten Ebenen bieten hohe Getreideerträge, sind aber immer von der Gegensätzlichkeit des Klimas gefährdet (glutheiße Sommer, schneereiche Winter, starke u. plötzliche Regenfälle), das von den kappadoz. Vätern oft beschrieben wird (Fox 1/8). Auch die Weidewirtschaft mit Pferden am Argaios-Fuß u. Schafen in allen Gebirgen ist an Großbetriebe gebunden. So ist für C. von früh an Latifundienwirtschaft charakteristisch. Ihre Träger sind einerseits die Priesterfürsten großer Tempelbezirke, anderseits die zumeist iran. Erben der hethit. Kleinfürstentümer. Nach Strabo 12, 534/8, Plin. n. h. 6, 3 u. Ptolem. 5, 6, 11/25 (nach älteren Quellen) bestand C. aus 10 Strategien (zum Begriff H. Bengtson, Die Strategie in der hellenist. Zeit 2 [1944] 251/5). Von diesen sind die größten um Mazaka-Caesarea u. Albistan nach den hier einst wohnenden Völkern als Kilikia u. Kataonia bezeichnet; die westlichsten heißen nach den dortigen Städten Tyana u. Garsaura; dagegen tragen die nördlich des Halys gelegenen nach armenisch-iranischem Brauch Namen, die auf -ene enden; sie wiesen also wohl auch ähnliche Lehensverhältnisse auf wie Armenien. In den Gauen oder Gauhauptorten erscheinen auch die ersten Münzen mit griech. Inschriften (frühes 3. Jh. vC.; K. Regling: ZNum 42 [1932] 1/23). Zu diesen Gauhauptorten gehört das später aufgehobene Hanisa, Erbe der frühen Stadt Kanes-Kültepe (Feststellung des Fundorts durch H. Grégoire: RevÉtAnc 34 [1932] 135/9). Hanisa aber ist das älteste als Politeuma mit griech. Verfassung bezeugte Gemeinwesen in C. (Rostovtzeff 1533). Die Ansätze städtischen Lebens im hellenist. Zeitalter sind also in den vorgriech. Gauhauptorten zu suchen (Einzelheiten bei Kirsten). Einwanderung von Griechen ist in C. selbst im 2. Jh. vC. an Personennamen kaum faßbar; auch die hellenist. Keramik ist stark iranisiert (Rostovtzeff 574. 839. 1456). Eine Stadtverfassung nach griech. Muster erhalten nur die königlichen Gründungen (die nicht alle Bestand haben): Mazaka u. Tyana als Eusebeia, Ariaramneia, Ariaratheia, später Archelais u. Komana, ebenfalls Gründung des Archelaos, als Hieropolis. Claudius u. Domitian haben diese Politik anscheinend fortgesetzt. Urbanisierung aber bedeutet Hellenisierung. So finden wir bald nach der Bezeugung als Polis in Tyana ein Gymnasion, später auch in Komana (Belege bei Kirsten). Aber auch danach bleibt es eine Regel fast ohne Ausnahme, daß jeder Gau nur eine Stadt hat. Die alten Einheiten sind also beibehalten, die Gaugebiete zu Polisgebieten geworden, nicht unter mehrere Polis-Gebiete aufgeteilt worden (Jones 175/91). Sie unterstehen zuerst auch noch einem königlichen Gauverwalter (Archidioiketes, bezeugt in der Inschrift von Hanisa). Die Gründung von Poleis bedeutet also zunächst nur die Ver-

leihung griech. Stadtrechts an die Bewohner des Marktes beim Sitz des Gau- oder Priesterfürsten, der nun nach dem Verleiher oder nach dem Heiligtum einen Ehrennamen erhält; dann erfolgt Umbenennung nach Augustus; ein solcher Fall liegt vor im eigentlichen C. bei Mazaka, das seit 9 vC. Kaisareia, Caesarea, heißt (L. Robert, Hellenika 2 [1946] 84f); in Kleinarmenien bei Megalopolis u. Herakleopolis, die seit 2 vC. Sebasteia u. Sebastopolis genannt werden. Römeransiedlungen sind nur die Grenzorte colonia Claudia Archelais u. in Armenia minor Pompeius' Gründung Nikopolis (als colonia Italica, aber hellenisiert). Unbestimmbar ist die Entstehungszeit der Poleis Parnassos, Nazianzos, Nyssa, Herpa u. der Lagerstädte Melitene u. Satala. Auch sie können den Gesamteindruck nicht verwischen: C. ist noch in der späteren Kaiserzeit, u. zw. nach Osten hin zunehmend, ein städtearmes Land (betont von Jones 182; Rostovtzeff, Ges. u. W. 2, 2f; U. Kahrstedt, Kulturgeschichte d. röm. Kaiserzeit [1944] 197). Diese Feststellung ist entscheidend für das Verhältnis des Landes zum Griechentum u. dann zum Christentum, dessen Organisation sich gemeinhin an Stadtgemeinden anschließt. Die Römerzeit hat wegen der militärischen Bedeutung der Gebiete hinter der Euphratgrenze in C. ein ausgedehntes Straßennetz geschaffen (Einzelheiten bei Ruge: PW 11, 1913/6; Magie 1349/51), u. an ihm zahlreiche Wegstationen entstehen lassen, die die Itineraria aufzählen (Itin. Anton. 23/4. 28/31; Tab. Peut. Geogr. Rav. 2, 16/7; Peregr. Aeth. 23; Itin. Hierosol.: CSEL 39, 16f. 144). Doch das sind keine Städte, u. das Straßennetz hat die Urbanisierung kaum gefördert. Aus der Kaiserzeit haben wir so auch nur Münzen von Caesarea u. den Randstädten Kybistra u. Tavium (dies in Galatien, Polis seit 20 vC.: Cl. Bosch: Numismatik 2 [1933] 61); dazu kommen in Armenia minor Münzen von Sebasteia, Nikopolis, Sebastopolis (Waddington-Bab. 100/6). Die Lagerstadt Melitene wird Municipium durch Trajan, Satala colonia in severischer Zeit. Die Entwicklung von Badeorten wie Basilika Therma zu Städten entzieht sich unserer Kenntnis. – Archäologische u. epigraphische Zeugnisse für das Stadtbild der Poleis in C. sind selten. Festgestellt wurden ein Aquaedukt bei Tyana (Rott 101), Reste von Kybistra u. Sebasteia (bei Jerphanion, Égl. 1, 36f u. MélBeyr. 13 [1928] 76/7), außerdem einzelne Bauglieder (Deichmann; dazu Bittel, Stud. 34 für den galat. Teil; zu Grabbauten s. unten 4); zu Sebasteia, Sebastopolis s. W. Ruge: PW 2 A, 953. 956, zu Satala C. F. Lehmann-Haupt, Armenien 2, 2 (1931) 700/2. In Caesarea ist ein Tyche- oder Kaisertempel durch Münzen kenntlich (Sydenham), ein Bau ist in Komana inschriftlich bezeugt (Cagnat: IGRom 3, 125); ebd. wurde auch ein Theater beobachtet, sonst aber nur späte, wohl christl. Bauten (Grothe 1, 233/53; vgl. auch Geogr. Charakterbilder [1909] 40/4; Chantre 133/43; Jerphanion: MélBeyr. 5 [1911] 287/93; Jacopi, Paflag. Abb. 65. 76/8). Zu dieser Liste kommen noch die Thermen von Terzili Hamam (Chantre 118; Jerphanion, Égl. 1, 50). Berufsinschriften sind selten u. spät: ein Arzt in Nikopolis (SEG 6, 798), ein Monopoles in Tavium (Jacopi, Pafl. 14), ein Grammatiker (L. Robert: RevÉtGr 52 [1939] 517); ein Steinmetz u. ein Herbergsbesitzer erscheinen in christl. Inschriften bei Grégoire, Rapp. 127. 129. Angaben über die Wirtschaft von C. sind allgemein u. ergeben nichts für die Städte: Pferde (noch Claudian. 5, 31), Maultiere, Esel, Salz, Rötel (schon lange über Sinope exportiert), Alabaster, durchsichtige Kristalle, Onyx (Gwatkin 21/3; Magie 1351). Die Taurus-Bergwerke lieferten wohl das Silber für die Münze in Caesarea (Sydenham). Die Zeugnisse für kaiserliche Fabriken in dieser Stadt gehören erst der christl. Zeit an (oben 2). – Das Gegenbild zu dieser Städtearmut ist für die griech.-röm. Zeit nur aus wenigen Einzelzügen zu gewinnen. Strabo spricht von mehreren Phruria, wohl Kleinfürstenburgen. Sicher haben in der Kaiserzeit nicht nur die einst königlichen, nun kaiserlichen Domänen weiterbestanden, sondern auch die der lokalen Kleinfürsten, von denen wir vorher bei der Wahl des Königs Ariobarzanes zuletzt hören (Magie 1096). Wohl erst die überall magnatenfeindliche Politik der Severer hat sie durch Konfiskation in kaiserlichen Besitz übergeführt; andererseits erhielt ein General des Alexander Severus eine Domäne, die dann durch Valerian (oben 2) als villa Palmati mit Gestüt konfisziert wurde (Grégoire, S. Jum. 66/75). Noch die Quelle des Hierokles (um 420) kennt 3 städtelose regiones in C. Ein indirektes Zeugnis für diese Latifundien ist die Erwähnung großer Sklavenscharen als Besitz des Königs oder der Tempelfürstentümer (Hor. ep. 1, 6, 39; Strabo 12, 535/6). Aus ihnen gehen schon in den hellenist. Heeren

die Söldner aus C. hervor (M. Launey, Recherches sur les armées hellénist. [Paris 1949] 483/5). Kriegsbeute oder in der Kaiserzeit Handelsware sind die Massen von Sklaven aus C. in Rom (Westermann: PW Suppl. 6, 934; ThesLL. Onomast. s. v.); Hadrian kann servi in C. ausheben (Hist. Aug. Hadr. 13, 7). Als Land der großen Domänen hatte C. also ein ausgebildetes Kolonat vorgriechischer Tradition, das bis in die Spätantike erhalten blieb. Allerdings sind bisher Kolonendörfer noch nicht als solche nachgewiesen, da sich die Erforschung der historischen Geographie von C. auf die städtische Besiedlung beschränkt hat; doch sind Dörfer wenigstens in der Kaiserzeit mehrfach bezeugt; die Örtlichkeiten, die Ptolemaios verschiedenen Quellen, für Armenia minor wohl Feldzugsberichten entnommen hat, sind, soweit sie nicht als Städte ausdrücklich bezeugt sind, als Komai zu deuten (Diskussion u. Belege bei Ramsay, Geogr. 284/317. 341/9; weiteres bei Kirsten). Im Gegensatz zum westkleinasiatischen Gebirgsland u. zu Afrika sind diese Siedlungen auch in der Kaiserzeit nur selten zur staatsrechtlichen Stellung von Städten (Poleis, Municipia) gelangt u. konnten das auch nach der Umwandlung der Strategien in Stadtgebiete nicht, weil sie damit den großen Grundherren entzogen worden wären. – Da so ein großer Teil von C. der Urbanisierung entzogen wurde, unterblieb auch die Hellenisierung. Allerdings fehlen Zeugnisse für die Erhaltung der nichtgriech. Sprache nahezu ganz (wichtig Act. 2, 9; aber Philostrat. v. Soph. 2, 13 geht nur auf die Aussprache des Griech.; K. Holl: Ges. Aufsätze 2 [1928] 243 beruft sich auf PG 32, 208; 45, 1045). Die Verfasser neuphrygischer Inschriften können Zuwanderer sein wie ein griechisch schreibender ἁμαξάρχης aus Phrygien in Caesarea (PW 20, 787. 870; Grégoire, Rapp. 67). Im Hellenismus sind jedoch sogar in den Städten iranische Namen häufig (L. Robert, Hell. 2 [1946] 83/5, m. Ankündigung einer Studie über die Hellenisierung der Namen). In der Kaiserzeit sind theophore Personennamen zumeist als interpretationes graecae iranischer Namen zu werten; von einheimischen Namen hält sich nur Ma mit seinen Ableitungen lange Zeit. Die Römerherrschaft hat diesen Hellenisierungsprozeß nicht befördert, aber auch kaum römische Namen eingeführt; volle röm. Namengebung ist ganz selten. Eine Romanisierung konnte auch nur von den Angehörigen der kaiserlichen Domänenverwaltung, raetischer Auxilia oder der Grenzlegionen ausgehen (Veteranen in Tyana zweimal bezeugt). Ansiedlung römischer Bürger in coloniae blieb auf Archelais (Colonia Claudia), Melitene u. Satala beschränkt; Nikopolis wurde hellenisiert; Faustinopolis, eine Zufallsgründung am Todesort der Kaiserin Faustina, verwandte Latein u. Griechisch nebeneinander (L. Robert: RevPhil 13 [1939] 212, auch zur Fixierung). Unter den röm. Soldaten waren Syrer, Ägypter, Cyrenaiker (Ramsay, Basis 146. 208; Grégoire, Rapp. 126; Basil. ep. 306), also wiederum Griechen. Erst eine Sammlung, relative chronologische Ordnung u. Publikation des gesamten Inschriftenbestandes aus C., wird erlauben, die Hellenisierung des Namensgutes zu datieren (die Belege für obigen Überblick bei Kirsten). Die Ortsnamen jedenfalls sind fast ausnahmslos epichorisch u. zT. jetzt bis an den Anfang des 2. Jtsds vC. zurückzuverfolgen (über Juden in C. vgl. unten 4). Das zumeist ungünstige Urteil über den kappadoz. Volkscharakter geht nicht auf die ‚Barbarei' C.s, sondern auf die kappadoz. Sklaven in Rom (Belege bei Kirsten; die Hauptstellen bei V. Schultze, Altchristl. Städte 2, 1 [1923] 67).

4. Heidn. Kulte. Bis zu 10 m hohe Grabtumuli bei Caesarea u. anderwärts sind als Gräber der Könige u. Strategen zu werten (K. Bittel: ArchAnz 1939, 548/52; Chantre 142; Grothe 1, 252). Unsicher ist die Deutung eines Säulenbaues bei Komana auf ein Mausoleum römischer Zeit (Grothe ebd.; Jerphanion: MélBeyr 5 [1911] 288); nach seiner stilistischen Stellung eher aus christl. Zeit; sein Podium-Unterbau enthält jedoch mehrere, nicht sekundäre loculi, u. Grabstelen sind in der nächsten Umgebung gefunden (ein Grabbau bezeugt ebd. 311). Ein Grabbau des 2./3. Jhs. steht noch bei Roum Digin aufrecht (Grégoire, Rapp. 46/51), ein anderer mit gemaltem Arkosolbogen bei Caesarea ist im MA zur Kirche umgewandelt worden (Rott 202). Sarkophage aus solchen Bauten sind vereinzelt beobachtet, ebenso Löwenfiguren von Gräbern, auch kleine tonnengewölbte Mausoleen (Belege bei Kirsten). Felshöhlengräber mit Bänken sind nicht selten (ebd.); auch eine angeblich vorchristl. Kultstätte bei Grothe 1 Taf. 13 enthält Nischen für Grabstelen, ist also Grabmal. Bestattung in der Einsamkeit als Sinn der Anlegung von Felshöhlengräbern bezeugt die Inschrift bei Grégoire,

Rapp. 72. Die Grabsteine zeigen mitunter Bilder der Toten in Flachrelief in geometrisierter Form (Jerphanion MélBeyr 5, 305/6; Rott 111). Für C. charakteristische Bezeichnungen der Graber ließen sich nicht finden. Verfluchung des Grabräubers erscheint nur einmal (L. Robert: RevÉtGr 52 [1939] 517), einmalig ist auch eine Grabmulta zugunsten des Demos von Tyana (Jacopi, Espl. 2; L. Robert: RevPhil 13 [1939] 210/4). In dieser Stadt gab es ein Heroon für den Wundermann Apollonios (Philostr. 1, 4, 5). Ein Totenkult ist sonst nicht nachweisbar (vereinzelt die Bezeichnung des Toten als εὐσεβῶν oder ἁγιώτατος). Die Grabinschriften enthalten fast durchweg die Formel μνήμης χάριν (ἕνεκεν), vereinzelt φιλοστοργίας ἕνεκεν; noch lebende Familienmitglieder werden in den Text einbezogen (ζῶν καὶ φρονῶν ... τιμῆς χάριν). – Die Zeugnisse der Götterverehrung bestätigen u. bereichern das Bild einer ungriechischen, stark vom Iran bestimmten Kultur in C. (die literar. Zeugnisse bei E. Meyer, weniges bei Prümm, Hdb. 644/5, die epigraphischen Belege bei Kirsten). Griechische Gottheiten werden zunächst nur in den früh hellenisierten Städten verehrt: in Hanisa Zeus Soter u. Herakles, in Tyana im Gymnasion Hermes u. Herakles. Als ἐπήκοοι werden Apollon u. Athena Soteira angerufen, neben Apollon in Komana Asklepios, je einmal Asklepios mit Hygieia u. Dionysos. Die Münzbilder der Städte versuchen zum mindesten die Existenz griechischer Kulte (statt hellenisierter) zu behaupten. So erscheint in Kybistra und Tyana außer Perseus und seiner Sichel die Schutzgöttin der Stadt mit der Mauerkrone, also Tyche wie in Caesarea (Sozom. h. e. 5, 4); in Tyana, das die Titel ἱερά u. ἄσυλος führt, erscheinen auch Athena, Asklepios; in Tavium Zeus, Apollon, Hygieia, Athena, vielleicht Halys neben Tyche u. Nike; in Sebasteia Demeter; in Nikopolis Zeus mit Nike; in Sebastopolis Herakles. In Satala begegnet gemäß römischem Brauch der genius coloniae. Nikopolis hat Kaiserkult mit zwei Neokorien. Die stärkste Hellenisierung dürfen wir in der Hauptstadt Caesarea erwarten. Hier finden wir Athena (freilich als Schutzgöttin Domitians), Dionysos, Hermes, Nike, Aphrodite, Eros, vielleicht Hera (auf den Münzen: Sydenham), Apollon Patroios, Zeus Poliuchos, Tyche (Sozom. h. e. 5, 4) u., ganz singulär für C., Ammon u. Sarapis (D. Magie: AmJArch 57 [1953] 166. 180). – Mit Herakles tut sich hier wie in Sebastopolis aber sogleich die Problematik der interpretatio graeca auf: König Archelaos hatte sich von Herakles abgeleitet; aber gemeint ist doch wohl eher ein Herakles Mithras. Auch Apollon kann den einheimischen Gott Kataoniens (Strabo 12, 537) meinen, u. der Kyrios Hermes Soter einer Weihung von Komana (SEG 6, 795) dürfte auch ungriechisch sein. Dagegen gehören alle Personifikationen, auch Nike, in den Umkreis der röm. Reichsreligion, Artemis Ephesia u. Pergaia in den der kleinasiatischen Provinzialreligion u. ihrer cistophori-Münzen (Cl. Bosch: ArchAnz 1931, 443/4). Roma u. Kaiserbilder sind Zeugnisse des Kaiserkults, der in den Provinzhauptstädten gepflegt wurde, vom Kappadokarchen wie vom Armeniarchen. Die mit dem Kaiserkult verbundene Würde des Neokoros erhielt Caesarea iJ. 205 mit Einrichtung eines Hieros oder Koinos Agon Severeios Philadelpheios durch das Koinon der Provinz; die 2. Neokorie datiert ab 230. Hauptkult der Stadt war offenbar der der Tyche. – In die einheimische Religion gewährt den besten Einblick die Häufung u. Variation der Darstellung des Argaios-Vulkans auf den Münzen von Caesarea u. auf röm. Prägungen mit Hinweis auf C. (Sydenham 19; Strack: oben 2). Er ist nicht nur landschaftlicher Hintergrund des Kaisertempels oder seiner Agon-Symbole, sondern auch selbst Kultobjekt, auf einen Altar gestellt (Feueraltar), Symbol des Numens u. schließlich Träger einer oder mehrerer Gottheiten. Hier ist die Verbindung mit den Gottheiten der Hethiter auf dem Berge unmittelbar gegeben (eine lykische Parallele hilft freilich nicht zur Benennung der Hauptgottheit, gegen Prümm, Hdb. 650). Zeus als Herr des Berges ist wahrscheinlich (Herodt. 1, 131), aber nicht erweisbar. Von den Kultstätten des Zeus in C. ist nur die des wohl galatischen Zeus von Tavium möglicherweise, da er als Theos Hypsistos verehrt wurde, auf einem Berggipfel zu suchen (Strabo 12, 567; R. Egger: Wiener PrähZschr 19 [1932] 319; Bittel, Stud. 28). Dagegen wurde Zeus Asbamaios bei einer Quelle (s. u.), der Zeus einer Kleruchia (Grégoire, Rapp. 136) u. ein Zeus Epikarpios sicher im Fruchtland verehrt (Cagnat, IGRom 3, 128); das Zeus-Heiligtum von Venasa lag in fruchtbarer Umgebung (Strabo 12, 537), dies oder ein anderes am Fuß des Ariadne-Berges (Diod. 31, 34), ein weiteres

bei einem Salzsee (Strabo 12, 536). Auch Uranios wird nicht sicher auf einem Berg verehrt (Ramsay, Basis 96; ders., Church 142). So scheint die besondere Verehrung des Argaios nicht dem Berg schlechthin, sondern dem Vulkan zu gelten (Solin. 4, 4; Maxim. Tyr. diss. 8, 8). Sie steht dann im Zusammenhang mit dem iran. Feuerkult. Einen solchen bezeugt Strabo 15, 733 für C. in echt iranischer Schilderung; die Feuerpriester heißen Pyraithoi (auch nach Eustath. periphr. Dion. Per. 970, ebenfalls mit einem einheimischen Wort), u. ein Feueraltar, der einen solchen Priester im achämenidischen Stil des 5. Jh. vC. darstellt, ist bei Bünyan bei Kayseri gefunden worden (Wikander: Feuerpriester 7; K. Bittel: Satura Weinreich 1952, 15/29). Noch weiter zurück führt gerade am Argaios-Gipfel ein Felstunnel, der wie eine Parallele am Halys Beziehungen zu Urartu hat (Bittel, Grundz. 105; Abb. bei Penther: AbhGeogr. Ges. Wien 6 [1905] Taf. 1). So könnte hier doch die sonst nirgends beobachtete Verbindung einer voriranischen u. iranischen Kultstätte vorliegen. Auch dann bleibt jedoch die Charakteristik bestehen, die für C. die Magier als Fremdkörper, Sekte oder Kaste darstellt. Ihre Bezeichnung als Magusaioi besagt zugleich ihre Beeinflussung aus semitischem Bereich (Euseb. praep. ev. 6, 10, 16 p. 69C; Basil. ep. 258; Clemen: FontesHistRelPers 35, 84). In Arabissos wird ‚der mazdayasnische Glaube' als die Gattin des Bel verehrt (aram. Inschrift bei B. Chabot: Répertoire épigr. sém. 3, 1785); aus Rodandos stammt die zweisprachige Inschrift eines Strategen, der als Magos opferte (F. Cumont: Anatol. Studies to Buckler 68/9; J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés 1 [Paris 1938] 133; F. Altheim, Krise der alt. Welt 3 [1943] 47). Ebenfalls aus iran. Bereich kam Mithras nach C. Direkte Zeugnisse sind selten: CIL 3, 12135 Sol invictus Mithras; AM 10 (1885) 12 Ζεὺς Δίκαιος Μίθρης (Cumont, Textes 2, 91). Umso häufiger sind die mit Mithras zusammengesetzten theophoren Namen (ebd. 2, 79; dazu ein Sklave aus C. in Delphi: SGDI 1799; viele andere bei Kirsten). Das späteste Zeugnis bietet Greg. Naz. carm. 7, 265 (PG 37, 1573). Eine für C. spezifische Gestalt des Mithras-Glaubens ist nicht zu erkennen; ein Gott auf dem Pferd (wie schon der hethit. Pirva, oben 1) ist zwar in Pontus als Mithras erwiesen, bedeutet aber in C. Zeus Asbamaios nach der Herleitung dieses Beinamens von asba = Pferd (Amm. Marc. 23, 6, 19; Philostr. v. Ap. Tyan. 1, 6; PsAristot. mir. ausc. 152; Suid. s. v.; dazu J. Gagé: MélArch 43 [1926] 105/23; F. Cumont: Anatol.Stud. Buckler 73/4). Eine interpretatio graeca von Mithras ist vielleicht in Hercules Desanaus bei Hieron. chron. a. Abr. 509 zu sehen, ähnlich wie im armen. Hercules Verethragna, auf den Münzen von Caesarea u. in der Sagenversion bei Kephalion (FHG 3, 626). Die Magier verehren in C. nach Strabo 15, 733 auch Omanes; das ist Vohumano, einer der sechs Amishaspentas, der hier verselbständigt ist (Wikander, Vayu 1, 17ff; Nilsson, Rel. 2, 646). Omanes wird dabei mit Anaitis verbunden, die Paus. 3, 16, 8 genaugenommen nur für Pontus bezeugt ist. Damit stellt sich die Frage, ob die größte Gegenspielerin des Christentums in C., die Göttin Ma von Komana eher mit dieser iran. Göttin als mit der westkleinasiatischen Göttermutter identisch ist (wobei sie immer noch die stark iranisierte Erbin eines hurritischen Kults des 2. Jtsds. sein könnte; vgl. oben 1). Sicher von ihr zu trennen ist jedenfalls die kilikische Artemis Perasia in Kastabala (Strabo 12, 537) und die unter Einwirkung aus Cilicien aramäisierte Hauptgöttin von Hanisa, die hier wie in Tyana Astarte heißt (F. Cumont: RevÉtAnc 34 [1932] 137; L. Robert: RevPhil 13 [1939] 210). Dagegen stammt nicht nur der Name der Kultstätte Komana aus hethit.-hurritischem Bereich (oben 1), sondern auch die Bezeugung einer Gottestracht analog der von Yasilikaja (Ivanka 35 nach der Analogie von Komana in Pontus bei Strabo 12, 557. 559). Komana wird als templum vetustissimum et sanctissimum bezeichnet (Hirt. bell. Alex. 66, 3). Strabo 12, 535 schildert den Reichtum des Heiligtums mit seiner Tempelprostitution. Aber außer Inschriften ist von ihm beim heut. Ort Shar nichts gefunden (dortige Baureste von der Siedlung Hieropolis oben 2; Inschriften SEG 6, 794/5 u. Ramsay, Basis 101/28). Zwei von diesen geben eine interpretatio graeca der Göttin als Thea Nikephoros (OGIS 364; Jerphanion: MélBeyr. 5 [1911] 321). Danach ist Ma von Komana, als Staatsgöttin von C., θεὰ μεγίστη τῆς χώρας, auch in der Athena, die eine Nike hält (also Nikephoros ist) auf den Münzen der Könige von C. zu erkennen; theophore Namen mit Athena bezeichnen dasselbe wie die in C. so häufigen Ma (auch für Männer) und dessen Ableitungen (Einzelheiten bei Kir-

sten). Daneben steht die ältere Gleichung mit einer Amazone (Cavaignac), mit Enyo (Strabo 12, 535) u. mit Artemis Tauropolos (Cass. Dio 36, 11 u. noch Procop. bell.Pers. 1, 17, 18, der daneben einen Tempel der Iphigeneia in Komana kennt). In der Übersetzung des Namens als Bellona ist der Kult dieser Ma durch Sulla nach Rom gekommen u. von da weiterverbreitet worden (A. Hartmann: PW 14, 77/91); nur aus Rom kennen wir die Tracht der Ma-Priester (E. Strong: PapBritSchRome 9 [1920] Taf. 26; Ma-Heiligtum auf dem Mons Vaticanus, das in Mainz-Kastel nachgebildet war: CIL 13, 7281). Dagegen ist eine Gleichung der Ma mit der phryg. Kybele höchstens sekundär (gegen Prümm, Hdb. 645). Die Betonung des iran. Elements in der Religion von C. wird bestätigt durch die an die Feste iranischer Götter gebundenen Monatsnamen des kappadoz. Kalenders (H. Ginzel: PW 10, 1917; Cumont, Textes 1, 132). Dann kann schließlich auch in dem jüngsten Zeugnis (um 304) für einen allgemein bekannten heidn. Kult eines φιλοπτ· λεμος δαίμων bei Basil. in Gord. 3 (PG 31, 497) nach armen. Analogien an Mithras gedacht werden (Cumont aO. 1, 143). Die Charakteristik der Magusaier als Ethnos mit weiter Verbreitung in C. bei Basil. ep. 258 weist allerdings wohl darauf, daß diese iran. Religion sich in der Spätzeit zur Mysteriengemeinde entwickelte, soweit dies nicht schon aus ihrem Gegensatz zur zoroastrischen Religion sich ergeben mußte (C. Clemen: PW 14, 509/18; Wikander, Feuerpr. 91/101). Sicher ist die Magusaier-Religion die Religion der oberen Schichten gewesen, denen die persische Lebensart als reiterliches Herrentum gemäß war; der Oberpriester der Ma war der Ranghöchste nach dem König in hellenist. Zeit, noch später ein Stratege von Kataonien (Strabo 12, 535; Hirt. bell.Alex. 66,3; OGIS 364). In der Form der Tempelfürstentümer von Komana u. Venasa (Strabo 12, 537) war diese Religion zugleich eine politische Erscheinung. Die Religion der Hörigen kann dagegen vielleicht in jenen lokalgebundenen Zeus-Heiligtümern erkannt werden. Sonst haben wir von ihr nur ein Felsbild in griechischem Typus (Rott 253) u. die Bezeugung einer Nemesis-Kultstätte auf einer villa (Grégoire, S. Jumeaux 10. 63) sowie eines dörflichen Heiligtums mit hl. Hirschen (Cumont, Pédachthoé). Bedeutsam ist der Nachweis, daß der Hirsch als hl. Tier der anatolischen Frühzeit u. der hethitischen Epoche (oben 1) im 3. Jh. nC., nun verbunden mit dem Adler, in Kleinbronzen vielerorts wieder auftritt (St. Przeworski: Syria 21 [1940] 62/76; Bittel: ArchAnz 1944/5, 41/52). Die Seltenheit anderer Votive bezeugt die Unterlegenheit der ländlichen Bevölkerung gegenüber der Religion ihrer Herren. Gerade diese Doppelschichtung aber sollte entscheidend werden für den raschen Sieg des Christentums. – Sein Wegbereiter war die jüd. Mission. Vielleicht schon in dem röm. Sendschreiben in 1 Macc. 15, 22 vorausgesetzt, haben sich früh Juden in C. angesiedelt, sind von hier aus nach Jaffa u. Jerusalem gekommen (PalExplFund 1900, 118/122; Act. 2, 9, dazu G. Kittel: ThLZ 69 [1944] 9/20). Der Talmud erwähnt häufig Juden in oder aus C. (E. Bikermann: Enc. Jud. 9, 911/2; Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch 4, 352f). Sapor I soll 12000 Juden weggeführt haben; diese werden dann in Sepphoris erwähnt (bab. Talmud Mo. Kal. 26a; Schebi 9, 39a). Der siebenarmige Leuchter auf einem Grabstein, die Bezeugung der Hypsistarier in Tavium weisen zum mindestens auf jüd. Einfluß (Jacopi, Pafl. 14; Bittel, Stud. 28; Greg. Naz. or. 18, 5: PG 35, 991; Bittel-Naumann 1, 163). Die kappadoz. Sprache der Judengruppe in Jerusalem in Act. 2, 9 läßt auf Proselyten schließen (ohne das Fehlen von Syrien neben C. erklären zu können, betrachtet das Zeugnis als Interpolation um 115 nC. F. Altheim, Literatur u. Ges. im ausgeh. Altert. 2 [1950] 230/5).

5. Ausbreitung des Christentums. Die Zusammenstellung der christl. Inschriften bei F. Cumont: MélArch 15 (1895) 286/7 ist überholt; eine neue Sammlung fehlt (Gesichtspunkte für sie bei Kirsten); die literar. Zeugnisse bei Harnack: Miss.[4] 743/50. Die Verbreitung von Juden u. jüd. Proselyten ist die Voraussetzung für die Wirksamkeit der judenchristl. Mission des Petrus, die sich aus 1 Petr. 1, 1 ergibt (Deutung Eus. h. e. 3, 1). Das Vorkommen von Christen in der nördlich an C. angrenzenden Provinz Bithynia-Pontus zZ. Trajans (Plin. ep. 10, 96) bedeutet einen sicheren terminus ante quem, da C. am Weg dorthin liegt (betont von Ramsay, Church 110). Das nächstälteste, aber sehr problematische Zeugnis ist die behauptete Existenz von Christen in der in Melitene stehenden Legio XII, deren Beiname Fulminata vom Gebet ihrer christl. Mitglieder hergeleitet wurde (Apollinar. u.

Tert. bei Euseb. h. e. 5, 5; vgl. Tert. apol. 5, 6; ad Scap. 4; Harnack, Miss.[4] 581; Ritterling: PW 12, 1708; Fliche-Martin 2, 128). In Caesarea ist die Grabinschrift eines Phrygers mit der aus Phrygien bekannten ,krypto-christl.' Formel ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν gefunden worden (Grégoire, Rapp. 67 nr. 46; zur Christlichkeit der Formel zuletzt W. M. Calder: Anatol. Stud. to Buckler 15/26). Von einer *Christenverfolgung zwischen 180 u. 196 durch den sonst unbekannten Statthalter L. Claudius Herminianus weiß Tert. ad Scap. 3. Von einem Bischofssitz in C. kam nach 200 Alexander auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem u. blieb dort (Euseb. h. e. 6, 11; bei Rufin. ausgemalt). Nicht zu entscheiden ist, ob Caesarea schon durch Alexander u. Clemens v. Alexandrien, der um 211 bei ihm tätig war, ein Zentrum theologischer Bildung wurde (Euseb. h. e. 6, 11, 4/6; Harnack, Miss.[4] 744/5). Firmilian (um 230/68 Bischof v. Caesarea) spricht von den jährlichen Synoden der seniores et praepositi von C. wie von einer traditionell gewordenen Einrichtung (Cypr. ep. 75, 4). Er hat Origenes zu sich eingeladen (Euseb. h. e. 7, 30, 4/5; Hieron. vir. ill. 54), dieser wohnte wohl um 235 in Caesarea bei einer frommen Jungfrau Juliana (Pallad. hist. Laus. 64 B). Unter Maximinus Thrax (235/8) lösten Naturkatastrophen in C. eine Volksbewegung gegen die Christen aus (Cypr. ep. 75, 10; Grégoire, Pers. 147; *Christenverfolgung ID1I). In dieser spontanen, auf C. beschränkten Verfolgung traten unter den Christen schwarmgeistige Erscheinungen auf, die wie der Montanismus in Phrygien einen Durchbruch einheimischer heidn. Religiosität vermuten lassen; die Führung hatte dabei wie in Phrygien eine Prophetin, die taufte u. die Eucharistie austeilte. Firmilian hat besonders im Ketzertaufstreit als Haupt aller Gemeinden von C. sich kirchenpolitisch betätigt u. mit Dionysios v. Alexandrien u. Cyprian korrespondiert (Euseb. h. e. 7, 5, 4; Cypr. ep. 75; Harnack, Lit. 1, 407/9; Jülicher: PW 6, 2379). Auf seiner 3. Reise nach Antiochia ist er gestorben (Eus. h. e. 7, 30, 4/5). C. wurde durch ihn der Ausgangspunkt der Christianisierung Armeniens über die Grenze des Römerreichs hinweg. Die von Gregor dem Erleuchter gegründete armen. Staatskirche ließ bis 373 ihre Bischöfe vom Bischof von Caesarea in C. weihen (vgl. Bd. 1, 684/6). Für Armenia minor galt das Visitationsrecht noch zZ. des Basilius (ep. 97. 99. 100. 195. 228/9). Von den Verfolgungen des Decius u. Valerian, die in die Zeit der großen Goten- und Perser-Invasionen fallen, wissen wir wohl gerade deswegen nicht viel Sicheres (Firmilian war nicht verhaftet: Eus. h. e. 7, 14. 28). Die zahlreichen Berichte, die von Märtyrern dieser u. der diokletianischen Zeit in C. handeln, geben keine sicheren Daten (krit. Übersicht bei Delehaye, Orig. 201/8; vgl. Harnack, Miss.[4] 744). Doch enthalten die Märtyrer-Akten der drei Söhne der Neonilla u. dann das Testament der 40 Märtyrer von Sebasteia echtes Lokalkolorit (Grégoire, S. Jumeaux; Harnack, Miss.[4] 748). Dies trifft in einem wichtigen Punkte zusammen mit den Erwähnungen christlicher Gefangener der einfallenden Goten (Philostorg. h. e. 2, 5; Basil. ep. 164. 70): diese (darunter die Vorfahren des Gotenmissionars Ulfilas) lebten in Dörfern. Es gab also in C. um die Mitte des 3. Jh. bereits christliche Gemeinden außerhalb der Städte. So paßt die Geschichte der Christianisierung von C. zur Rekonstruktion der Sozial- u. Siedlungsstruktur des Landes (oben 3). Die Deutung der Dörfer als Kolonensiedlungen erklärt zudem die Verbreitung des Christentums; besonders unter den Bedrückten u. Unfreien hat die neue Religion Anhänger gefunden, zumal diese mit der Religion der iran. Herrenschicht kaum etwas zu tun hatten (oben 4). So erscheinen auf dem Konzil von Nicaea 325 neben den Bischöfen von Satala u. Sebasteia in Armenia minor, von Caesarea, Tyana, Colonia (Archelais), Kybistra, Komana in C., 5 Landbischöfe aus beiden Landschaften (*Chorbischof). Neben der Breitenwirkung hatte aber auch eine theologische Tiefenwirkung gestanden. Euseb. v. Const. 4, 43 gedenkt der hohen Bildung der Bischöfe aus C. bei der Kirchweihsynode von Jerusalem. Neuerdings hat J. Lebon scharfsinnig aus der armen. Überlieferung der Synodalakten von Ancyra u. Neocaesarea im Pontus die Akten einer Synode wiedergewonnen, die 314 im Anschluß an die von Ancyra in der kappadoz. Hauptstadt Caesarea von den Bischöfen von C. gemeinsam mit den über C. heimreisenden Bischöfen von Amaseia u. Zela in Pontus, von Neronias u. Tarsos in Cilicien u. von Antiochia abgehalten wurde. Ihre Canones verbieten das Erlernen der Magie u. die Ausübung der Tätigkeit des incantator; von heidn. Kulten ist dabei keine Rede.

6. C. seit 325. ,Man könnte eine Abhandlung

schreiben unter dem Titel: über die zentrale Bedeutung C.s für die orientalische Kirchengeschichte des 4. Jh.s' (Harnack, Miss.[4] 745); diese Abhandlung ist noch nicht geschrieben u. die Aufgabe in den Hintergrund getreten gegenüber der Frage nach der Bedeutung C.s für die Fortwirkung seiner Leistungen auf dem Gebiet des Kirchenbaus u. der Hagiographie. Von den bisher untersuchten Kirchenbauten geht aber keiner ins 6. oder gar 5. Jh. zurück; nur einzelne Bauglieder des frühen 6. Jh. hat Deichmann nachweisen können (dazu Bittel, Stud. 27). Eine Mamas-Basilika in Macellum erbauten die Prinzen Gallus u. Julian auf einer kaiserlichen Domäne (A. Hadjinicolaou: Byzant 21 [1951] 15/22). Eine Märtyrerkirche vor Caesarea bezeugt Basil. ep. 202, in Nyssa Greg. Nyss.: PG 46, 737; ein oktogonales Martyrion in Nyssa Greg. Nyss. ep. 25 (PG 46, 1093/1100; dazu Strzygowski 71; A. Birnbaum: RepKunstwiss. 36 [1913] 181/209; die Herleitung von Vorbildern in Palästina bestreitet A. M. Schneider: F. Dölger, Byzanz [1952] 266/8 zurecht; vgl. auch A. Grabar, Martyrium 1 [1946] 151. 154). Ein Zentralkuppelbau ist wohl die Kapelle der 40 Heiligen gewesen, die sich auf dem Familienbesitz des Basilius über dem Familiengrab erhob, das nach armen. Brauch bereits diese Form gehabt hatte (Greg. Nyss.: PG 46, 293. 784; vgl. Grabar aO. 381). Aus derselben Zeit haben wir eine Kirchenbau-Inschrift aus Tyana, wohl später von ebendort die Erwähnung einer Johannes-Kirche (Rott 379. 372). Freskenschmuck von Kirchen erwähnt PsGreg. Nyss.: PG 46, 757 (bezieht sich aber auf Amaseia in Pontus); christl. Malerei überhaupt Basil.: PG 31, 489; Greg. Naz.: PG 37, 1220. 1262 (hier mit Hinweis auf die antike); doch faßbar wird sie ebensowenig, wie mit Grabar aO. 1, 89/90 aus dem mittelbyzantin. Menologium Basilius' II das Aussehen des Merkurios-Martyrions des 4. Jh. in Caesarea wiederzugewinnen ist (bezeugt von Theodos.: CSEL 39, 144; Anf. 6. Jh.). Die zahlreichen Zeugnisse über Märtyrer-Reliquien besagen nichts über den Ausgangspunkt ihrer Verbreitung (Belege bei Kirsten). Die kappadoz. Märtyrerlegenden enthalten wenig spezifisch einheimische Züge (das Material bei Delehaye). An der oft mit C. verknüpften Georgslegende ist kappadozisch nur die Heimat des Heiligen; alle entscheidenden Motive in ihr weisen nach dem persischen Armenien; daher ist es auch unmöglich, in ihnen das Nachleben kappadoz. Heidentums zu erkennen (wie es F. Cumont bis zuletzt versuchte: RevHistRel 114 [1936] 5/51; JRS 27 [1937] 63/71). Gewiß ist die Ausgestaltung der mehrfach bezeugten Jahrgedächtnisfeiern der Märtyrer zu Volksfesten unter heidn. Einfluß denkbar (von Ausschweifungen bei diesen spricht Basil. ep. 42); eine religiöse Parallelentwicklung zu Persarmenien scheint möglich angesichts der Bedeutung, die noch Basil. ep. 258 den Magusaiern seiner Zeit in C. zumißt (dazu kam die Fortdauer des Mithras-Kults nach Greg. Naz.: PG 37, 1572). Doch entzieht sich die Einwirkung des iran. Heidentums auf das Christentum in C. noch jeder Bestimmung (nur die Enkratiten übernahmen nach Basil. ep. 199 die Enthaltsamkeit von Schweinefleisch). Altkleinasiatische Vorstellungen dagegen sind in dem Hirschopfer beim Märtyrerfest des Chorepiskopos Athenogenes v. Pedachthoe zu erkennen (F. Cumont: Byzant 6 [1931] 521/33; zum Hirsch oben 1. u. 4), vielleicht auch im Wirken einer Prophetin um 235 (oben Sp. 881). Die Formen des Auftretens eines Schwärmers Glykerios als Führers einer weibl. Gruppe, mit besonderer heidn. Tracht als Patriarches (Basil. ep. 169/71), hat Ramsay kühn als Durchbruch heidnischer Vorstellungen gedeutet (Church 451/4; Asiatic Elements in Greek Civilisation[2] [Lond. 1928] 271). Kontinuität eines Berg-Heiligtums bei Tyana u. anderwärts wird vermutet (Delehaye 205/6; Rott mehrfach). Heidnische Astrologie wie Bestattungsluxus bestanden weiter (Basil. hex. 6, 5 [PG 29, 127/9]; in div. hom. 51 [PG 31, 304]). Christliche Personennamen sind jung; Basilius' Schwester Makrina hatte Thekla nur als Geheimnamen (Greg. Nyss.: PG 46, 961). Anderseits finden sich noch spät heidnische theophore Namen u. sogar in einer Form, die der christl. Benennung nach Schutzheiligen vorangeht (Ma: Grégoire, Rapp. 126; Jerphanion: MélBeyr. 19 [1935] 75; Aphrodite: Grégoire, Rapp. 127; Hera: Basil. ep. 273. 275). Diesen heidn. Spuren steht gegenüber die Ergebnislosigkeit von Julians Verfolgung u. die Tatsache, daß Caesarea 362 fast völlig christlich war (Julian. ep. 78 Sozom. h. e. 5, 4; Greg. Naz. or. 4, 92 [PG 35, 625]). Bereits im 3. Jh. sprechen die Akten der Söhne der Neonilla von der Zerstörung eines ländlichen Nemesis-Heiligtums (oben 4). Schon vor Julians Zeit waren in Caesarea

die Tempel des Zeus Poliuchos u. des Apollon Patroios, 362 auch der der Tyche zerstört worden (Sozom. h. e. 5, 4). Nachdem Julians Tod den Wiederaufbau des Tychetempels vereitelt hatte, wurde über der Ruine ein Martyrion für die Opfer von Julians Verfolgung errichtet (Basil. ep. 100. 176. 252). Zu unbekannter Zeit ist das Heiligtum von Komana in eine christl. Kultstätte umgewandelt worden; nur die Tatsache gibt Procop. bell. Pers. 1, 17, 18/9, der ausdrücklich betont, daß die Tempel ‚für die taurische Artemis u. für Iphigeneia im goldenen Komana' ohne bauliche Veränderung zu Kirchen geworden seien (was wohl für späte Aneignung spricht nach den Parallelen bei F. W. Deichmann: JbInst 54 [1939] 105/36). Da auch dies Heiligtum nicht ausgegraben, kein anderes in C. überhaupt bisher bekannt geworden ist, sind Zerstörungsspuren archäologisch nicht faßbar. Dasselbe gilt auch von vorchristlichen Gräbern. Allerdings handeln die Epigramme 31/94 bei Greg. Naz. (PG 38, 99/130) von Grabschändungen (in epigr. 91, 1 handelt es sich um gebaute Gräber; Steinraub gilt als entschuldbar). Aber der Beweggrund war nicht der Haß gegen das Heidentum, sondern die Gier nach Grabbeigaben oder Baumaterial; die Gleichgültigkeit gegen heidn. Bestattungen kam höchstens hinzu. – Somit fehlen unmittelbare Zeugnisse für die Auseinandersetzung mit dem Heidentum in C. Um so bedeutsamer sind die mittelbaren. E. v. Ivanka (43/67) hat neuerdings gewagt, den stark iranisch-dualistischen Einschlag in der Theologie der kappadoz. Väter zu betonen. Im Verhältnis zu der iran.-altkleinasiatischen Kultursituation des Landes (die er 37/42 allerdings mehr für Pontus schildert), nicht zur griech.-röm. Antike liegt in der Tat das Problem für C. Das Bestehen heidnischer Schulen (Greg. Nyss. ep. 11 [PG 37, 41]), der Besuch heidnischer Bildungsstätten in Athen u. Antiochia nicht nur durch die kappadoz. Väter, sondern auch durch ihre Schüler (Basil. ep. 20), die dabei kappadoz.-iranisches Brauchtum wie die Proskynese nach Basil. ep. 349 nicht ablegten, u. die Wirksamkeit der jungen Vornehmen als Rhetoren in den Städten C.s hat die antike Bildung gerade erst im 4. Jh. nC. für C. fruchtbar gemacht. Erst damals erscheinen wieder einheimische Autoren in einem Lande, das seit dem 2. Jh. der Welt Märtyrer u. Bischöfe geschenkt hatte (Harnack, Miss.[4] 744/5; G. Bardy: RevHistEccl 35 [1939] 217/42; FGH 220, 226; FHG 4, 3 mit Greg. Naz. ep. 189/91 [PG 37, 307/13]). Der Verkehr der großen Theologen untereinander, auch mit Amphilochius v. Iconium kennzeichnet sie als einen wahren Humanistenkreis. Dennoch darf die theologische Bewertung der antiken Bildung bei ihnen nicht unterschätzt werden (vgl. oben Sp. 353; D. Amand, L'ascèse monastique de S. Bas. [Maredsous 1948]). Vor allem aber ist das Wirken dieser Theologen nur auf dem Hintergrund ihrer Heimat zu verstehen (nur dessen äußerliche Züge behandelt Fox; die Belege für das folgende bei Kirsten). Hier tritt nun das iranische Erbe klar hervor. Basilius' Schwester Makrina konnte sagen: ‚In der Welt können wir auf eines stolz sein, auf unsere vornehme Abkunft' (Greg. Nyss.: PG 46, 981; Basil. ep. 179). Die Magnatensöhne finden, seitdem die Reichshauptstadt mit der Gründung Kpels nahegerückt ist, in dem Eintritt in die Beamten- u. Rhetorenlaufbahn eine neue Aufgabe u. zugleich jene Weite des Gesichtskreises, die Basilius auszeichnet, wie schon Firmilian τῶν εὐπατριδῶν (Greg. Nyss.: PG 46, 905). Die Bindung an den Kaiserhof oder die kaiserliche Verwaltung, die ihrer allein würdig schien, bestimmt dann ihr Verhältnis zum Christentum (so auch das zum Arianismus unter arianischen Kaisern). Die Klöster, die sie gründen u. in die sie sich zeitweise zurückziehen, sind Eigenkirchen, wie die Mamas-Basilika der kaiserl. Prinzen es war. Sie liegen auf ihren zT. über mehrere Provinzen verteilten Domänen (u. nicht etwa im unwirtlichen Gebirgsland). Christlicher Zentralbau u. iranisches Heroon stehen auf diesen in Zusammenhang (s. Sp. 883). Erst die 2. Generation wendet sich dem christl. Leben zu (Ausnahme: der Vater des Gregor v. Nazianz); aber wie die erste, die den Rhetoren-Beruf ergriff, sieht sie sich in die Stadt geführt. Erst als die zweite Sophistik gesellschaftsfähig geworden ist, das Christentum im Bischofsamt der Staatskirche neue Aufgaben stellt, wird so in C. der alte Gegensatz von Stadt u. Grundherrschaft überwunden. Fürsorge für die Armen ist in den Staaten des Orients alte Pflicht des Herrschertums (H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege [Utr. 1939] 399f); in C. wird sie von Magnaten geübt, so wenn Basil. vor den Toren von Caesarea jene große Anstalt der Wohltätigkeit, die Basileias, gründete, die mit einer

neuen Stadt verglichen werden konnte (Basil. ep. 94; Sozom. h. e. 6, 34; Greg. Naz. or. 43, 63 [PG 36, 577]; irrig die Annahme einer Verlegung der ganzen Stadt hierhin, so zB. Deichmann 225). Diese Magnaten haben auch als Bischöfe noch ein Gefolge u. legen Wert auf ihren Rang. So wird betont, daß der Bischof v. Caesarea 50 Chorepiskopoi hat (Greg. Naz. de vita sua: PG 37, 1060); die Verkleinerung des Metropolitansprengels von Caesarea durch Valens bei der Gründung von C. secunda trifft Basil. vor allem als Verpflanzung des Stadtadels von Caesarea nach Podandos, aber auch als Verlust von Suffraganen (ep. 74/6); nicht nur seine Persönlichkeit, sondern auch seine soziale Stellung ist damit gemindert. Gerade von da aus kann aber auch die Ausbildung des Chorepiskopats in C. als Ergebnis seiner Geschichte betrachtet werden (Zeugnisse bei Gillmann 22/3. 33/5 u. Kirsten): wie die Stadt als Bischofssitz u. das Magnatentum als soziologische Voraussetzung der bischöflichen Geltung im 4. Jh. (ein Arianer kann auch als Sklavensohn verächtlich gemacht werden: Basil. ep. 239), so ist auch die Besiedlung des Landes in Kolonendörfern im christl. C. bedeutsam geworden; auch der Gegensatz des Landes zur Stadt u. zu den Grundherren wird nun überwunden im Aufbau der christl. Hierarchie. Die Einsetzung von Chorepiskopoi in den Dörfern bedeutet deren Anerkennung als Gemeinden, die die weltliche Verwaltung, im Gegensatz etwa zu Afrika u. Mysien, auch Teilen von Palästina bisher nicht vollzogen hatte u. nur für einzelne später noch vollzogen hat (Urbanisierung zwischen der Epoche der Quelle von Hierokles' Synekdemos u. der Bischofslisten der Not. dign. episc.; vgl. Jones). Die große Zahl dörflicher Christengemeinden in C. u. Armenia minor wie die häufige Erwähnung von Chorepiskopoi in diesen Provinzen (beginnend mit der Synode von Neocaesarea um 319: Gillmann 33) zeigt, wie stark das Christentum hier auf die vorgefundenen Verhältnisse Rücksicht genommen hat; das ist die spezifische Form der Auseinandersetzung mit der heidn. Vergangenheit in C. Der allein näher bekannte Fall von Pedachthoe (s. Sp. 884) lehrt dann, wie die Entwicklung vom heidn. Heiligtum zur Märtyrerkirche mit Kloster, zu einer Siedlung bei diesem u. schließlich zu einer mittelalterl. Stadt gehen konnte. Die Zahl der Klöster hat sich rasch vermehrt. – Noch der Untersuchung bedarf die Wirkung der Landesverhältnisse auf die Entwicklung u. Erhaltung von Sekten, insbesondere die der Abgelegenheit der östl. Gebirgsgebiete (wo Kukusos 352 u. 404 Verbannungsort wird für die Patriarchen Paulos u. Johannes Chrysostomos: Socr. h. e. 2, 26, 6; Joh. Chrys. ep. 14). Nachdem der Arianismus leicht überwunden worden war, mußte Basilius Enkratitengemeinden bestehen lassen (ep. 188). In Melitene wirkten Messalianer (Phot. bibl. 52; Theodort. h. e. 4, 10 [PG 82, 1141/2]). Aber schwerer wogen erst die Erfolge der Monophysiten des 6. Jh., die ihr Haupt Severus auch zu Äußerungen des Interesses für C. veranlaßt haben (Honigmann 107/9). Der militärische Schutz, den die Bischöfe von Caesarea u. Melitene nach ihrer Unterwerfung 527 benötigten, zeigt die Beunruhigung der Bevölkerung durch den kirchlichen Streit (Mich. Syr. 2, 189); 11 Bischofssitze waren zeitweise in der Hand der Monophysiten; anderseits stammte der orthodoxe Patriarch Johannes II (518/20) aus Koloneia in C., u. später schrieb Andreas v. Caesarea zwischen 563 u. 614 gegen die Monophysiten (F. Diekamp, Analecta = OrChristAnal 117 [1938] 161/72). – Der äußere Rahmen der kirchl. Organisation steht seit 371 fest. Die Listen des Synekdemos des Hierokles (Quelle um 420), der Konzilsakten von 451 (E. Honigmann: Byzant 16 [1942/3] 20/80), der Briefe an Leo 458 gehen in der Aufzählung der Städte u. Bischofssitze zusammen mit den frühmittelalterlichen Not. dign. episcop. (einschließl. der bei H. Gelzer: AbhM 1901; vgl. die Tabellen bei Jones 527/8 u. Kirsten); Inschriften zeugen von der inneren Organisation, vom Kirchenbesitz, von Diakonissen (Sterrett: PapAmSchAth 2, 248; L. Robert: RevÉtGr 52 [1939] 518). – Die in Resten kenntlichen, zT. noch hoch erhaltenen Kirchen in C. u. Armenia, hier besonders in Sebasteia, setzen um 550 ein; der wichtigste Frühbau ist die Panagia-Kirche bei Tomarza (Rott 181/7; Reste einer Kirche in Caesarea bei Deichmann 225). Doch haben von diesen Bauten Strzygowski u. Rott nur eine Vorlage des Denkmälerbestandes, jedoch ohne kunstgeschichtliche Einordnung gegeben (zu neuen Beobachtungen von G. Jacopi vgl. K. Bittel: ArchAnz 1939, 204, zu Komana auch oben Sp. 872. 874). Stilistische Zusammenhänge verbinden die ältesten Beispiele mit Mesopotamien (U. Monneret de Villard: OrChristAnal

128 [1940] 68). Es kann nur die Frage aufgeworfen werden, wo die Priorität liegt (nach M. im sassanidischen Mesopotamien). Die Kirchen sind zumeist Pfeiler-Basiliken mit kreuzförmigem Grundriß, starker Profilierung der Wände, Hervorhebung der Rundbogenfenster u. einem Chor mit 3/5 Fenstern (eine Grabeskirche Rott 278/81). Eine Anknüpfung an ältere einheimische Bauten zur Erkenntnis lokaler Tradition ist noch nicht nachweisbar. Das Fehlen im Westen von C. sieht Jerphanion (Égl. 1, 54) als Beweis östl. Einflusses an; aber jenseits der Grenze C.s liegen hier die ähnlichen Kirchen von Binbirkilisse in Lykaonien (W. Ramsay-G. Bell, Thousand and one Churches [Lond. 1909]). Ein Grabmonument weist eine in Syrien übliche Form auf (Rott 187: 2 Säulen auf Unterbau). Historisch kann die Häufung von Kirchenbauten im Osten des Landes aus der Übersiedlung von Syrern nach Besetzung ihrer Heimat durch die Araber erklärt werden. Der nächste Schritt ist dann, nach dem Verlust des Antitaurus-Gebietes an die Araber, die Verdichtung der Besiedlung des Tuffgebiets um Kayseri (oben 2) in der Zeit des Bilderstreits (8. Jh.). Die Fresken der dortigen Höhlenkirchen, deren älteste, sog. archaische Gruppe wohl doch nicht über dessen Ende hinaufreicht, stellten dann noch einmal dasselbe Problem der antiken Tradition. Die einzigen absoluten Datierungen ergeben für die Hauptgruppe die Entstehung im 10./11. Jh. (die jüngere Datierung durch E. Weigand: ByzZ 36 [1936] 337/97; 37 [1937] 157/60 ist durch Jerphanion, Voix 2, 236/54 widerlegt). Die kappadoz. Freskenmalerei gehört also in die mittelbyzantin. Zeit (Ph. Schweinfurth, Byz. Form [1943] 69. 131/2; ders., Byz. monumentale Wandmalerei [1947] 16/9; L. Bréhier, Le monde byzantin 2 [Paris 1949] 562; 3 [1950]513/4). Aber sie weist ikonographische Typen auf, die wir aus Werken der Kleinkunst des 6. Jh. kennen. Das darauf begründete Fehlurteil der Datierung der Fresken ins 6./7. Jh. ist durch Jerphanion, Voix 2, 185/236 u. Égl. 2, 1, 206ff unter Vorlage des Gesamtmaterials wenigstens für die Umgebung von Ürgüb widerlegt worden. Nun finden sich jene Typen zuerst in Werken der kirchl. Buchmalerei aus der Nachbarschaft von C. in den Codices von Rossano u. Sinope (R. Kömstedt, Vormittelalterl. Malerei [1929] 30ff; oben Sp. 751f). An ein Einströmen dieser Tradition aus einem armen.-mesopotam. Rückzugsraum nach C. denkt J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de la Syrie (1947) 190/1). Dagegen nimmt A. Grabar, Martyrium 2 [Par. 1946] 316/9 Bewahrung der ikonographischen Tradition nur in Kpel u. dann zwei mittelbyzantin. Wellen ihres Einflusses auf C. an. Ein armen. Einfluß im 10. Jh. ist sicher (Jerphanion, Égl. 1, 67/9). Anderseits ist sich diese Epoche der großen Vergangenheit von C. bewußt gewesen (Zitat von Greg. Naz.: PG 37, 506/7 in byzantin. Kirchen in C.: Jerphanion, Égl. 1, 2, 61; Rott 234; Anth. Pal. 1, 24). Gewiß sind Zeugnisse spätantiker u. frühmittelalterlicher Kunst in C. selten: Mosaiken (ArchAnz 1939, 204; 1944/5, 80); Altar v. Pusatli kurz vor dem Bilderstreit (J. Kollwitz: Festgabe A. Fuchs [1950] 15/21); jüngeres Reliquienkästchen (A. M. Schneider: ByzZ 39 [1939] 393); Epiphanie des Christusbilds in Kamuliana im 7. Jh. (E. v. Dobschütz, Christusbilder [1899] 12). Aber es dürfte doch nicht ausgeschlossen sein, daß trotz der Not der Arabereinfälle sich in C. in der Fortsetzung der Kirchenmalerei des 4. Jh. u. in der Kleinkunst eine antike Tradition halten konnte. Für einen solchen Konservativismus bietet die neuere Geschichte von C. ein starkes Argument. Zwar geht es nicht an, in der heutigen Bevölkerung noch die antike, etwa die galatische, wiederzufinden (A. D. Mordtmann, Anatolien [1925] 123). Aber die Erhaltung der Ortsnamen (P. Wittek: Byzant 10 [1935] 11/64) u. eines altertümlichen griech. Dialekts weist auf das Fortleben der Bevölkerung, die, soweit sie christlich war, erst 1923 das Land hat verlassen müssen (zum Dialekt R. M. Dawkins: JHS 30 [1910] 109/32. 267/91; A. Hadjinicolaou: Byzant 21 [1951] 195; zur Volkskunde Ph. Kukules: EpetByzSp 1 [1924] 38ff); auch die Bibliothek des Erzbischofs von Caesarea hatte eine lange Tradition: V. Burr: HandbBiblWiss 3² (1953) 175f.

K. Bittel, Kleinasiatische Studien (1942); Grundzüge der Vor- u. Frühgeschichte Kleinasiens² (1950). – K. Bittel - R. Naumann, Boghazköi-Hattusa (1952). – H. Th. Bossert, Altanatolien (1942). – Anatolian Studies to W. H. Buckler (Oxf. 1939). – E. Cavaignac, Hépat de Comane et les Amazones: JbKleinasF 1 (1950) 48/55. – E. Chantre, Mission archéol. en Cappadoce (Paris 1898). – F. Cumont, L'archévêché de Pédachthoé et le sacrifice du faon: Byzant 6 (1931) 521/33; La plus ancienne légende de s. George: RevHistRel 114 (1926)

5/51. – F. W. Deichmann, Ergebnisse einer kleinasiat. Reise: ArchAnz 1938, 205/26. – H. Delehaye, Les légendes grecques des saints militaires (Paris 1909); Les origines du culte des martyrs (Brüssel 1912). – M. Fox, The Life and Times of St. Basil (Wash. 1939). – F. Gillmann, Das Institut d. Chorbischöfe im Orient = Veröff. Kirchenhist. Sem. Münch. 2,1 (1903). – A. Götze, Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography = Yale Or. Ser. Res. 22 (New Haven 1940). – H. Grégoire, Saints jumeaux et dieux cavaliers (Paris 1905); Rapport sur un voyage d'exploration dans le Pont et en Cappadoce: BCH 33 (1909) 41/147; Les persécutions dans l'empire romain = MémAc Belge 2, 46 (1950). – H. Grothe, Meine Vorderasienexpedition (1911/2). – W. E. Gwatkin, Cappadocia as a Roman Procuratorial Province = Univ. Missouri Studies 5, 4 (1930). – E. Honigmann, Évêques et évêchés monophysites = CSCO Subs. 2 (Louvain 1951). – G. Jacopi, Dalla Paflagonia alla Comagene (Rom 1936); Esplorazione e studi in Paflagonia e Capp. (Rom 1937). – G. de Jerphanion, Églises rupestres en Capp. (Paris 1925/42); La voix des monuments 2 (Paris 1938). – A. H. M. Jones, Cities of the Eastern Roman Provinces (Oxf. 1937). – E. v. Ivanka, Hellenisches u. Christliches im frühbyzantin. Geistesleben (Wien 1948). – E. Kirsten, Kappadokia (etwa 1955). – B. Landsberger, Sam'al 1, Studien z. Entdeckung der Ruinenstätte Karatepe = Veröffentlich. Türk. Hist. Ges. 7, 16 (Ankara 1948). – J. Lebon, Sur un concile de Césarée: Le Muséon 51 (1938) 89/132. – D. Magie, Roman Rule in Asia minor (Princeton 1950). – E. Meyer, Art. C.: Ersch-Gruber Enz. 2, 32 (1882) 383/8. – R. Oberhummer-H. Zimmerer, Durch Syrien u. Kleinasien (1899). – K. Prümm, Handbuch. – W. M. Ramsay, Historical Geography of Asia minor (Lond. 1890); The Church in the Roman Empire bef. 170[6] (Lond. 1900); Social Basis of Roman Power in Asia minor (Aberdeen 1941); Anatolian Studies to W. M. Ramsay (Lond. 1923). – M. Rostovtzeff, Social and economic History of Hellenistic World (Oxf. 1941). – H. Rott, Kleinasiat. Denkmäler = Stud. üb. christl. Denkm. 5/6 (1908). – E. Stein, Stud. z. Gesch. d. byz. Reiches (1919); Gesch. d. spätröm. Reichs 1 (1928). 2 (1949). – H. Strzygowski, Kleinasien (1903). – E. A. Sydenham, The Coinage of Caesarea in C. (Lond. 1933). – Waddington-Babelon-Reinach, Recueil des monnaies grecques de l'Asie min. 1, 1 (1904). – St. Wikander, Vayu (Lund 1941); Feuerpriester in Kleinasien u. Iran (Lund 1946). *E. Kirsten.*

Capricornus s. Steinbock.

Capsa. C., auch scrinium, κιβωτός, κιβώτιον, ist im antiken Sprachgebrauch Terminus techn. für einen Behälter für Buchrollen (vgl. oben Sp. 676). Ursprünglich eckig, so daß die Rollen darin liegen (vgl. die griech. Grabstelen bei Birt 249), bevorzugt man später eine runde, hohe Form, in der die Rollen stehen. Die Denkmäler deuten oft einen verschließbaren Deckel an, ferner Bänder zum Tragen. Als Material werden Holz (Plin. n. h. 16, 229; Sen. tranqu. an. 9, 6; vgl. *Buchsbaum Sp. 772f), auch *Elfenbein (Sen. aO.) genannt; eine steinerne larnax als Behälter der sibyllinischen Rolle nennt Dion. Hal. 4, 62. – Als Attribut wird die C. gern Philosophenbildern beigegeben; vgl. die Statuen des Aeschines in Neapel u. des Sophokles im Lateran, sowie das Philosophenmosaik von Torre Annunciata. Selten sind Musen mit C. dargestellt (vgl. das pompeian. Wandgemälde im Louvre: W. Helbig, Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens [1868] 859). Einen sepulkralen Untersinn hat die C. auf den sog. Philosophensarkophagen (Philosophensark. Torlonia: JbInst 51 [1936] Taf. 5; Plotinsarkophag Lateran, Museo prof.: ebd. Taf. 6; Sark. Florenz, Pal. Riccardi: C. R. Morey: Sardis 5,1 [Princet. 1924] Abb. 99; Sark. Pisa, Campo Santo: ebd. Abb. 103; zum sepulkralen Sinn vgl. H.-I. Marrou, Mousikos aner [Paris 1938]). Einzelne Verstorbene mit C. erscheinen zB. bei Wilpert, Sark. Taf. 53, 3; 59, 4; 81, 3; 119, 1; 268, 1; 276, 4; 285, 1; Wilpert, Mal. Taf. 213 (Veneranda). Mit den Philosophenbildern hängt innerlich zusammen das Bild des lehrenden Christus inmitten der Apostel; auch hier ist oft die C. mit Rollen beigegeben; vgl. Wilpert, Mal. Taf. 152; 193; 225, 1; Wilpert, Mos. Taf. 40 (S. Aquilino). Kürzungen daraus liegen vor bei Wilpert, Mal. Taf. 168 (Christus allein), 245 (Christus u. zwei Apostel), 181 (Petrus u. Paulus); Wilpert, Mos. Taf. 130 (zwei Apostel). Eine Aufnahme von Verstorbenen in diesem Kreis Wilpert, Mal. Taf. 196. Eine C. mit dem wiedergefundenen atl. Gesetz im Bild des Esdras in der Synagoge von Dura (Cte. du Mesnil du Buisson, Les peintures de la Synagogue de D. E. [Roma 1939] Taf. 38). – Eine zweite Gruppe von Denkmälern zeigt die C. im Autorenbild; so Verg. Vat. lat. 3867 (St. Beissel, Vatikan. Miniaturen [1893] Taf. 2). Eine C. zwischen Agnis u. Euterpe auf dem Trierer Musenmosaik (Antike Denkmäler 1 [1891] Taf. 48). Nach derartigen Bildern sind die Evangelistenbilder mit C. in Ravenna, S. Vitale, gestaltet (Berchem-Clouzot, Mos.,

Abb. 188 [Lc.], 189 [Mt.]). – Die C. erscheint im amtlichen Gebrauch in folgenden Beispielen: Mosaik an der Via dei Cerchi (G. Lugli: Capitolium 1933, 441ff; H. Fuhrmann: MemPontAcc 3, 4, 1938, 196); Platte der Aelia Afanasia in Praetextat (M. Gütschow: ebd. 181 Taf. 43). Einem Reisewagen wird sie nachgetragen: Wilpert, Sark. Taf. 22, 7. Capsae mit Schuldverschreibungen begegnen auf den anaglypha Traiana (G. Lugli, La Zona archeol. [Rom 1931] Abb. 21). Seltener bezeugt ist die Verwendung der C. als Schmuck- u. Toilettenkasten (Prop. 3, 6, 14). Darstellungen finden sich auf Säulensarkophagen (Morey aO. Abb. 93. 94), ferner auf dem Kasten der Projecta in London (O. M. Dalton, Catalogue of early christian antiquities [Lond. 1901] nr. 304 Taf. 13/18; ebd. nr. 305 Taf. 19 noch ein zweiter Kasten mit Einlassungen für kleine Büchsen). Genannt ist auch die Verwendung zum Transport von Medikamenten (Anth. Lat. 910, 47 R.) oder zur Aufbewahrung von Geld (Lys. 12, 10). Im MA bezeichnet C. oft ein *Reliquiar oder den Behälter für die *Eucharistie.

Th. Birt, Die Buchrolle in der Kunst (1907) 248/55. – H. Leclercq, Art. Cassette: DACL 2, 2340/48. – E. Saglio, Art. C.: DS 1, 2, 911f.

J. Kolluitz.

Caracalla.

C., römischer Kaiser 211/217, hieß ursprünglich Bassianus (nach dem Vater seiner Mutter, dem Hohenpriester des Sonnengottes von Emesa); bei seiner Ernennung zum Caesar erhielt er die Namen Marcus Aurelius Antoninus, mit denen Sept. Severus seiner Dynastie den unmittelbaren Anschluß an die mit Nerva beginnende Reihe der Adoptivkaiser zusprach (Dessau 445f; als M. Aurelius Severus Antoninus bei Dessau 2178; Mattingly XCIf; Rohden 2435/38). Der Spitzname C. findet sich nur in der literar. Tradition (Caracalla oder Caracallus); er ist abgeleitet von der kelt. Bezeichnung für ein bis zu den Knöcheln reichendes, mantelartiges Gewand, das C. in Rom einführte (Cass. Dio 78, 3, 3; Aurel. Vict. Caes. 21, 1).

A. Quellen. Zwei zeitgenössische Historiker die C. überlebt haben, bringen die ausführlichsten Nachrichten: Cassius Dio, von dessen Hist. Rom. die in Frage kommenden Bücher teils in der Epitome des Xiphilinus, teils unmittelbar in ausgiebigen Fragmenten erhalten sind (75, 14, 5/78, 24, 3 Boissev.; an einem Empfang der Vertreter Bithyniens durch C. hat auch Cass. D. teilgenommen: 77, 18, 3), u. Herodian 3,10/4,13,8 Stavenh. Die einzelnen Viten der Historia Augusta (vor allem Carac., Geta, Sept. Severus) liefern zu dem gesicherten Überlieferungsbestand (Cass. Dio; Herodian.; Aurel. Vict. Caes. 20/23; Eutrop. 8, 19/22; Epit. de Caes. 20f; Oros. hist. adv. pag. 7, 17/18, 2) nur wenig zuverlässige Ergänzungen, die aus dem erdichteten Beiwerk herauszulösen sind (Reusch; Hasebroek; vgl. auch E. Hohl, Ein politischer Witz auf C. = SbB 1950, 1; ders., Über die Glaubwürdigkeit der Hist. Aug. = SbB 1953, 2). Über Malalas vgl. G. Downey, M. on the history of Antioch under Severus and C. = TrProcAmPhilAss 68 (1937) 141; F. Schehl, Untersuchungen zur Gesch. d. Kaisers Anton. Pius (1930) 177/208; Stauffenberg. Über christl. Lit. s. unten D. Über die numismat. Zeugnisse zuletzt Mattingly. Juristische Zeugnisse bei L. Wenger, Die Quellen des röm. Rechts (Wien 1953).

B. Lebensabriß. C. ist am 4. April 188 in Lugdunum (Lyon) als Sohn des späteren Kaisers Septimius Severus (aus dem afrikanischen Leptis Magna) u. der Iulia Domna (aus dem syrischen Emesa) geboren (Rohden 2439 nimmt 186 als Geburtsdatum an; unhaltbar ist die Behauptung der spätantiken Historiker, auch der Hist. Aug., C. sei 43 Jahre alt geworden; außerdem sei Iul. Domna seine Stiefmutter, die er als Kaiser geheiratet habe; vgl. Reusch 59; Anlaß zu dieser irrigen Überlieferung gab vielleicht die Bemerkung Herodians 4, 9, 3, die Alexandriner hätten die Kaiserinmutter als Iokaste verspottet). Seine bildungsfreundliche Mutter (E. Kornemann, Große Frauen des Altertums[3] [1952] 252/73) ließ ihm wohl eine gründliche Erziehung angedeihen. Als Erzieher werden erwähnt: der Sophist Antipater v. Hierapolis in Syrien, der Freigelassene Euhodus (Christ?), der Konsular L. Fabius Cilo. Allerdings begleitete Iulia D. ihren Mann auf seinen Reisen u. Feldzügen, so daß C. wie einst Caligula von frühester Jugend an im Truppenlager an das Soldatenleben gewöhnt wurde. Am 4. April 196 wurde C. in Viminacium zum Caesar ernannt, 198 zum Augustus (im Osten, während des Partherkriegs); 201 wurde ihm die toga virilis verliehen; 202 trat er in Antiochia sein erstes Konsulat an u. heiratete, nach Rom zurückgekehrt, Fulvia Plautilla, die Tochter des

praef. praet. Fulvius Plautianus, die er nach kurzer Zeit nach Lipara verbannte, während er ihren Vater ermorden ließ. Im Jahre 208 zog C. mit seinem Vater nach Britannien u. beteiligte sich an den Kämpfen gegen die Mäaten u. Kaledonier. Nach dem Tod des Sept. Severus (4. Febr. 211) schloß er sofort Frieden in Britannien u. begab sich mit seinem Bruder u. Mitregenten Geta (seit 209 Augustus) nach Rom, wo er die Asche seines vom Senat konsekrierten Vaters im Mausoleum der Antonine beisetzte. Trotz der Vermittlungsversuche der Mutter konnten sich die beiden feindlichen Brüder nicht zu einem gemeinsamen Regiment zusammenfinden (Mattingly CLXXXVII stellte zB. fest, daß C. den Titel Pontif. Max. für sich allein beanspruchte). Interessant ist der von Herod. 4, 3, 5/9 erwähnte Plan einer Reichsteilung: Europa u. Afrika (Mauretanien, Numidien, Libyen) sollten C., Asien u. Ägypten (einschl. Kyrene) Geta zufallen; als Residenz Getas, mit eigenem Senat, war Antiochia oder Alexandria vorgesehen; starke Garnisonen sollten in Chalcedon und Byzanz den Schutz der natürlichen (‚gottgewollten') Grenzen übernehmen (L. Perret, Projet de partage de l'empire: RevÉtHist 1922, 445; E. Kornemann, Doppelprinzipat u. Reichsteilung im Imperium Romanum [1930] 88/90). Iulia D. hat angeblich den Plan vereitelt. Am 26. Febr. 211 wurde Geta ermordet; gleichzeitig fielen den grausamen Blutbefehlen C.s 20000 Menschen zum Opfer, darunter der große Jurist u. praef. praet. Papinianus, seine Frau Plautilla, der Sohn des Pertinax, der ehemalige Stadtpräfekt (u. Erzieher C.s) Fabius Cilo (Herod. 4, 6, 1/3). Den Beginn des nunmehr gesicherten monarchischen Regiments leitete ein Amnestie-Edikt ein, das wahrscheinlich auch den unter Severus bestraften Christen zugute kam (Hist. Aug. Car. 3, 1; Bihlmeyer 29). Im J. 212 erging die berühmte Constitutio Antoniniana (oben Sp. 778f); sie besagte, ‚daß alle Bewohner der römisch gewordenen Welt das röm. Bürgerrecht erhalten, ohne das eigene zu verlieren, dies mit Ausnahme der Dediticii, die keine eigene Civität als gewaltunterworfene Bevölkerung hatten u. auch die röm. nicht erhalten': Wenger, Quellen 459; dort weitere Lit.; vgl. S. N. Miller: CAH 12 (1939) 45/7; A. Piganiol, Histoire de Rome[3] (Paris 1949) 414/5. Im J. 213 hielt C. sich in Gallien u. Raetien auf u. siegte am Main über die Alamannen, deren Name in diesem Jahr zum erstenmal auftaucht. Im J. 214 sicherte er die Grenzen in den Donaugebieten, kämpfte gegen die Karpen u. stellte die Truppen für seinen Orientfeldzug zusammen (Drexler): als neuer Alexander bildete er in Thrakien eine makedonische Phalanx (Cass. Dio 77, 7, 1; Herod. 4, 8) u. reihte eine spartan. ‚Pitanatische Loche' in sein Heer ein. Über Kleinasien, wo er in Nikomedia überwinterte, zog er nach Antiochia, verhandelte dort mit dem Partherkönig Vologaeses V, der seine Friedensbereitschaft durch die Auslieferung seines römerfeindlichen Onkels Tiridates u. des Kynikers Antiochus bekundete. Bei einem Abstecher nach Alexandria richtete C., wahrscheinlich zur Unterdrückung jüngst ausgebrochener Unruhen, dort ein fürchterliches Blutbad an (Piganiol aO. 399; Miller: CAH 12, 49). In Antiochia nahm er dann 216 den zu Besuch eingeladenen christlichen König Abgar X v. Osrhoene gefangen u. schlug sein Land zur Provinz Mesopotamia. Nach einem mißlungenen Feldzug seines Freigelassenen Theocritus gegen Armenien (215) eröffnete C. noch 216 den Krieg gegen den neuen Partherkönig Artabanus V, dessen Tochter er zur Frau begehrt hatte, um mit ihrer Hand die Herrschaft über das Partherreich zu gewinnen, also die Pläne Alexanders zu verwirklichen (Her. 4, 10; J. Vogt, Die Tochter des Großkönigs u. Pausanias, Alexander, Caracalla: Satura, Festschrift O. Weinreich [1952] 163/182). C. drang 216 über den Tigris bis Adiabene vor, zog sich im Winter nach Edessa zurück; noch vor der neuen Offensive wurde er in derNähe von Carrhae auf dem Weg zum Luna-Tempel am 8. April 217 auf Veranlassung seines praef. praet. M. Opellius Macrinus ermordet. Macrinus ließ sich selbst zum Kaiser ausrufen. – C. war ein ‚Soldatenkaiser' (Fr. Altheim, Soldatenkaiser; ders., Niedergang 2, 262/63), der als ‚Kamerad' (Herod. 4, 7, 6) mit seinen Truppen das Lagerleben zu teilen wußte, der sogar gelegentlich die Kleidung seiner germanischen Leibwächter trug. Er legte aber auch die Rüstung Alexanders an (Herod. 4, 8, 2). Auf Münzen ließ er sich als Rector orbis mit der Strahlenkrone des Sonnengottes darstellen (Mattingly 210; vgl. auch CIL 13, 6754 für den Deus Sol Invictus). Als röm. Kaiser verzichtete er auf Konzessionen an die Princepsideologie der senatorischen Tradition, blieb aber der Imperator, der allerdings als Dominus noster imperator sanctissimus pius Augustus (CIL 6, 2086) den Unterschied zwi-

schen Bürgern u. Untertanen nivellierte (über den Wandel von der res publica zum absolutistisch regierten status Romanus vgl. W. Weber, Röm. Kaiser- u. Kirchengeschichte [1929] 21).

C. C. u. der Synkretismus. Tertull. (ad Scap. 2) gesteht C. zu, daß er ‚nach Gott der zweite sei' (hominem a deo secundum); sic enim omnibus maior est, dum solo vero deo minor est. Nach dem Bericht des Cass. Dio aber soll C. selbst erklärt haben, er wolle weder Herkules noch sonst ein Gott sein; er wolle vielmehr als der frömmste aller Menschen gelten (77, 16, 1; 77, 5, 1). Auf seinen Reisen ist er daher eifrig darauf bedacht, den ‚bedeutendsten Gottheiten' zu opfern (was Cass. D. 77, 15, 5f als abergläubische, unwirksame Sorge um Heilung von einer Krankheit auslegt): in Baden-Baden (Aquae Aureliae) dem Apollo Grannus, in Pergamon dem Asklepios, in Alexandria dem Serapis, in Carrhae der Mondgottheit (Hist. Aug. Car. 6, 6: Lunus deus; vgl. 7, 3/5; v. Domaszewski: SbH 1918, 74). Selbst dem Wundertäter *Apollonios v. Tyana erbaute er in seiner Heimatstadt ein Heroon (Cass. D. 77, 18, 4; als Zeichen seiner Neigung zu Magie und Zauber ausgelegt; vgl. Herod. 4, 12, 3). In Rom ließ er Vestalinnen, die das Keuschheitsgelübde verletzt hatten, lebendig begraben (Herod. 4, 6, 4); denn die gewissenhafte Erfüllung der kultischen Verpflichtungen sicherte den göttlichen Schutz der röm. Weltherrschaft. Von besonderer Bedeutung ist, daß C. ‚als echter Φιλοσάραπις (IGRom 1063) die Propaganda der Religion des Serapis im ganzen Reich gefördert hat' (Vogt 171): C. hob die Beschränkung der sacra Aegyptiaca auf die Bezirke außerhalb des Pomeriums auf u. errichtete dem Serapis, dessen Bild jetzt zum erstenmal auf röm. Münzen erscheint (Mattingly 437), auf dem Quirinal einen Tempel (Wissowa, Rel. 355; CIL 6, 30797; IGRom 1024). Umgekehrt wurden Iuppiter Capitolinus u. Iuno Capitolina in Ägypten verehrt (Mitteis-Wilcken 116f; Wilamowitz: GGA 1898, 677; Vogt 172). ‚Die Fremdkulte standen den altröm. Gottesdiensten gleich' (Wissowa, Rel. 355). Wie der Isiskult von C. gefördert wurde (Hist. Aug. Car. 9, 10), so richtete er auch in seinen römischen Thermen ein Mithras-Heiligtum ein (G. Rodenwald. Die Kunst der Antike[3] [1938] 98; E. Ghislanzoni: NotScav 1912, 305/25). Auf einem Marmorcippus findet sich eine Widmung an Zeus, Helios, Serapis, Mithras, in deren Namen sich ‚die Gottheit an sich' manifestierte (Weber 86), der κοσμοκράτωρ ἀνείκητος (AnnEpigr 1913, 188; vgl. CIL 6, 2271 für den Mithraskult in der domus Augustana; F. Cumont, Les mystères de Mithra[3] [Brüss. 1913] 88. 241). Die Stützen dieser synkretistischen Religionspolitik, zu deren Förderung die Constitutio Antoniniana beitrug, waren Iulia Domna u. die syrischen Frauen am Hofe C. (Réville-Krüger 190/207; Geffcken, Ausg. 13). – Über den Kaiserkult in der Heeresreligion, in der C., obwohl er nur ‚Kamerad' sein wollte, als Deus Invictus Sol verehrt wurde vgl. Domaszewski, Relig. 62. 73. 76; ders., Abhandlungen z. röm. Rel. (1909) 148. – C. wurde noch unter Macrinus konsekriert als Divus Magnus Antoninus (Pius); vgl. Reusch 61; Dessau 472; Mattingly 531. 589.

D. C. u. das Christentum. Während Laktanz (mort. 3, 5) die lange Friedenszeit (longa pax; vgl. Tert. pall. 1, 1; cor. 1, 1) zwischen Domitian u. Decius preist, in der multi et boni principes (3, 4) herrschten u. der christl. Glaube sich ungehindert in Ost u. West ausbreiten konnte, erwähnt Hieron. in seiner Chronik die 5. Christenverfolgung unter Sept. Severus iJ. 202, in dem C. als Augustus Mitregent seines Vaters war. C. selbst wird jedoch nirgends als Christenverfolger oder Christenfeind bezeichnet; doch wird im allgem. die abträgliche Charakteristik Eutrops (8, 20, 1) übernommen (Oros. 7, 18, 2; Euseb.-Hieron. chron. p. 213 Helm; anders Malal. 12, 295; die positive Würdigung durch Mal. ist mit Aurel. Vict. Caes. 24, 8 u. 21, 2 [dazu Stauffenberg 61. 353f] zu vergleichen). Augustin. dagegen würdigt mit besonders anerkennenden Worten die Bedeutung der Constitutio Antoniniana (civ. D. 5, 17): (quod postea) gratissime atque humanissime factum est, ut omnes ad Romanum imperium pertinentes societatem acciperent civitatis et Romani cives essent ac sic esset omnium, quod erat ante paucorum. Vgl. hierzu H. Grégoire, Les persécutions dans l'empire Romain (Brüss. 1951) 37, der mit Recht darauf hinweist, daß die generelle Verleihung des *Bürgerrechts den Einfluß des christl. Elements im öffentlichen Leben verstärkt habe, während sie nach E. Perrot, La const. Ant.: RevHistDroit 1924, 367/9 die Anklage auf laesa maiestas erleichtert habe. Der Zeitgenosse Tert., der schon die letzten Jahre des Sept. Sev. als eine Friedenszeit anerkannt hatte (Neumann 182),

nennt C. lacte Christiano educatus (ad Scap. 4) u. berichtet, daß C. dem Christen Proculus Torpacion seine Gunst erwiesen habe (optime noverat; Pr. hatte Sept. Sev. mit geweihtem Öl geheilt; Bihlmeyer 29). Ein anderer Christ, der kaiserl. Freigelassene M. Aurelius Prosenes, der seit Commodus im Hofdienst stand, war unter C. Geheimkämmerer (a cubiculo; CIL 6, 8498; ILCV 2 [1927] 3332; L. Hertling-E. Kirschbaum, Die röm. Katakomben u. ihre Martyrer [Wien 1950] 213). Die im J. 211/12 einsetzende Christenverfolgung in Afrika (Proconsularis, Mauretania, Numidia), von deren Opfern Mavilus v. Hadrumetum u. Rutilius namentlich genannt werden, war durch ‚die Intransigenz der afrikanischen Montanisten‘ u. den ‚rigoristischen Idealismus einzelner‘ Christen verursacht (Bihlmeyer 41. 36/44; Neumann 182/84). Den ersten Anstoß gab die von Tert. berichtete Insubordination eines christl. Soldaten, der im Lager der legio III Augusta zu Lambaesis in Numidien bei der Verteilung eines Donativs iJ. 211 (Herrschaftsantritt von C. u. Geta) sich weigerte, den Lorbeerkranz aufzusetzen, schließlich sogar seine Waffe ablegte (Tert. cor.; Neumann 183/4; Domaszewski 95 spricht von einem ‚fingierten Fall‘; auch Bihlmeyer 39/40 äußert ernste Bedenken; Grégoire 34f nennt Tert.s Schrift ‚un pamphlet antimilitariste‘). Am grausamsten ging der Prokonsul Scapula Tertullus gegen die Christen vor (Tert. ad Scap.; vgl. auch scorp. u. fuga pers.); zu beachten ist, daß er im gleichen Jahr den toleranten Vorgänger Valerius Pudens (CIL 8, 11999. 12006) ablöste, in dem die Verfolgungen im Gang waren. Wenn man daher auch C. zugutehalten darf, daß er ‚die Christen weder von der Amnestie ausschloß, die er bald nach seinem Regierungsantritt den zur Deportation und Relegation Verurteilten gewährte‘ (Cass. Dio 77, 3, 3; Hist. Aug. Carac. 3, 1), ‚noch von der Verleihung des Bürgerrechts an alle freien Untertanen durch die sog. Const. Antonin.‘ (A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer [1932] 53), so wird die Ernennung des Scapula doch nicht ohne ausdrücklichen Befehl C.s erfolgt sein: der Grund war freilich nicht christenfeindliche Gesinnung C.s, sondern der Rigorismus christlicher Gruppen (über weitere, teils unsichere, teils unhaltbare Nachrichten von Martyrien in Afrika, Gallien u. Italien vgl. Ehrhard 54f; Bihlmeyer 44f; Neumann 301/8). Immerhin konnte schon 216/7 in Karthago wieder ein Konzil von 70 Bischöfen abgehalten werden (Cypr. ep. 71, 4; 73, 2; Besnier 65). – Im Osten blieb die Kirche völlig unbehelligt; Origenes, der in den ersten Regierungsjahren C.s den Papst Zephyrin in Rom besucht hatte (Euseb. h. e. 6, 14, 10), um ‚die älteste (sehr alte) Kirche der Römer zu sehen‘ u. der sich auch die Predigten Hippolyts in Rom anhörte (Hieron. v. ill. 61), hatte 215 seine Katechetenschule in Alexandria aufgeben u. nach Palästina fliehen müssen (Euseb. h. e. 6, 19, 16: wegen des Ausbruchs erheblicher Unruhen; Rufinus spricht von einem bellum civile); die Strafaktion gegen die Stadt, nicht gegen Christen, hatte ihn in seinem Unterricht gefährdet (Bihlmeyer 45/46; Reusch 46; Wilcken, Chrestom. 22; Pap. Gießen 40, 2, 16). – Wenn der berühmte Jurist Domitius Ulpianus im 7. Buch seiner Schrift De officio proconsulis die Reskripte der früheren Kaiser gegen die Christen zusammenstellte (Lact. inst. 5, 11, 18f; die Schrift ist verloren), so wird dieser ‚Privatarbeit‘ (Ehrhard 53) im Hinblick auf die afrikanische Verfolgung u. auf den ‚christenfeindlichen Geist der hohen Beamtenschaft‘ (Bihlmeyer 34) doch auch eine erhebliche politische Bedeutung beizumessen sein.

E. C. u. das Judentum. Eine gewisse Sympathie für das Judentum wird C. von der Hist. Aug. (Car. 1, 6) zugesprochen: er soll als Knabe empört gewesen sein, weil einer seiner Spielgefährten wegen seiner jüd. Religion mißhandelt wurde. Eine talmudische Quelle weist in die gleiche Richtung: Antoninus, der Sohn des Asverus, soll freundschaftliche Beziehungen zu dem palästinensischen Rabbi Juda ha-Nasi, dem Redaktor der Mischna gehabt haben (Neumann 204; Bihlmeyer 31/33; L. Ginzberg: JewEnc 1 [1901] 656f; W. Bacher: ebd. 7 [1904] 333/37).

A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am röm. Kaiserhofe: RM 49 (1934) 1/118; Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: RM 50 (1935) 1/171. – Fr. Altheim, Die Soldatenkaiser (1939) 221/26; Niedergang der Alten Welt 2 (1952) 262/66. – L. Berlinger, Beiträge zur inoffiziellen Titulatur der röm. Kaiser (1935). – M. Besnier, Histoire Romaine 4,1 (Paris 1937) 56/76. – A. Bigelmaier, Die Beteiligung der Christen am öffentl. Leben in vorkonstant. Zeit (1902). – K. Bihlmeyer, Die ‚syrischen‘ Kaiser zu Rom u. das Christentum (1916) 26/46. – A. Calderini, I Severi, la crisi dell'impero nel III secolo (Bologna 1949). – A. v. Domaszewski, Die Religion des röm. Heeres (1895) 71. 76. 95. – F. W. Drexler, C.s Zug nach

dem Orient u. der letzte Partherkrieg, Diss. Halle (1880). – W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden = SbM 1943, 6. – H. Grégoire (avec la collaboration de P. Orgels, J. Moreau et A. Maricq), Les persécutions dans l'empire Romain (Brüss. 1951) 33/38. 138/46. – A. v. Harnack, Militia Christi (1905). – J. Hasebroek, Untersuchungen z. Geschichte des Kaisers Sept. Sev. (1921). – H. Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im röm. Reiche (1934). – H. Mattingly: BritMusCat Coins Rom. Emp. 5 (1950). – S. N. Miller, The Army and the imperial house: CAH 12 (1939) 42/48. – K. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allgem. Kirche bis auf Diokletian 1 (1890). – A. D. Nock, The development of paganism in the Roman empire: CAH 12 (1939) 409/48. 764/66 (reiche Lit.-Angaben). – H. P. L'Orange, Sol Invictus Imperator: SymbOsl 14 (1935) 86/114. – A. v. Premerstein, Zu den sog. alexandrin. Märtyrerakten = PhilolSuppl 16, 2 (1923). – W. Reusch, Der histor. Wert der C.-Vita in den Script. Hist. Aug. = Klio Beih. 24 NF 11 (1931). – J. Réville-G. Krüger, Die Religion zu Rom unter den Severern (1888). – P. v. Rohden, Art. Aurel. Antonin.: PW 2, 2434/53. – O. Th. Schulz, Der röm. Kaiser C., Genie, Wahnsinn oder Verbrechen (1909); Beiträge zur Kritik unserer lit. Überlieferung fur die Zeit von Commodus' Ende bis auf den Tod d. M. Aurelius Antoninus (C.), Diss. Leipz. (1903). – A. Schenk Graf v. Stauffenberg, Die röm. Kaisergeschichte bei Malalas (1931), Reg. – J. Vogt, Die alexandrinischen Münzen (1924) 171/73. – W. Weber, Die Vereinheitlichung der religiösen Welt: Probleme d. Spätantike (1930) 67/100. *J. Straub.*

Cara cognatio s. Totengedächtnistage.

Carbunculus s. Karfunkel.

Carcer s. Gefängnis.

Caristia s. Totengedächtnistage.

Caritas (Anredeformel) s. Titulaturen.

Caritas (prakt.) s. Armenpflege, Fürsorge.

Caritas (Tugend) s. Liebe.

Carmen.

A. Nichtchristlich. I. Wortbedeutung. C. im weitesten Sinne ist jede gesungene, gesprochene oder geschriebene Formel, näherhin die liturgische Formel, das Kultlied, der *Hymnus, das *Orakel, die *Weissagung, das Sprichwort, die Zauberformel, der Gesetzestext, die Gesetzesformel, der Gesang, der Ton, Laut, Dichtung jeder Art, das Spott- u. Schmähgedicht, die in Versen abgefaßte Inschrift. Für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum kommt vor allem seine Verwendung im Bereich der Religion u. des Zaubers in Frage.

II. Kultformel. Sie ist eine Äußerung der Anbetung u. schließt als solche eine Anerkennung der Gottheit in sich. Das c. dicere oder c. cantare ist deshalb identisch mit ‚göttliche Verehrung zollen‘. Es macht dabei keinen Unterschied, ob es sich um eine *Epiklese, ein Bittgebet in einfacher oder gehobener Prosa oder um eine Ode, einen Hymnus handelt. So nennt zB. Liv. 39, 15, 1 die feierliche Gebetsformel, mit der die Konsuln ihre Rede an das Volk eröffnen, sollemne precationis c. Die Formel, die dem Scipio Africanus mnor beim Opfer vom Schreiber aus den öffentlichen Gebetstafeln vorgesprochen wird für dias Wachsen u. Gedeihen des römischen Volkes, wird von Valer. Max. (4, 1, 10) ebenso als solemne precationis c. bezeichnet. Aber nicht nur die öffentliche liturgische Formel, auch das Privatgebet wird c. genannt. So erzählt Plin. (n. h. 28, 4, 21), daß Caesar nach einem Sturz vom Wagen nie mehr den Reisewagen bestieg, ohne vorher dreimal ein Schutzgebet verrichtet zu haben (c. ter repetito). Es ist bezeichnend, daß Plin. dies dort erwähnt, wo er von den Zaubersprüchen für Blutung, Ischias u. Knochenbrüchen spricht, ein Beweis, wie fließend die Grenze zwischen c. als Gebet- u. als Zauberformel ist.

III. Kultlied. Auch bei c. als Kultlied ist diese Verbindung zum Zauber sichtbar. Es ist ein Spruch, der vom Priester oder der Gemeinde gesungen u. gelegentlich von Tanz u. Musik begleitet wird. Sein Zweck ist, den Gott herbeizurufen u. ihn gefügig zu machen, ihn zu zwingen, seine Macht walten zu lassen. Diese primitive Auffassung macht später einer gehobeneren Gottesidee Platz. Der Mensch naht sich im Liede den Göttern, wie der Diener dem Herrn, in Ehrfurcht. Die Nennung der Götter bei Namen spielt wie im Zauber so auch im kultischen Lied eine große Rolle. Aber sie hat einen andern Zweck. Sie soll den Gott nicht zwingen, sondern aufmerksam machen. Sie soll ihn preisen, wie man auch die einzelnen Taten des Gottes im c. rühmt. Dabei wird er nicht nur angeredet, sondern es wird auch in der dritten Person von ihm erzählt (Norden, Agn.[2] 143/176). Diesem Preis der Gottheit folgt die Bitte, die an die Stelle des Befehls im Zauberspruch tritt. Zwischen Anrufung u. Bitte tritt oft noch ein dritter,

epischer Teil, der auf das Wesen u. die Macht des Gottes sowie auf die bisher genossene Verehrung hinweist, um ihn gnädig zu stimmen, die nun folgende Bitte zu gewahren. Wohl das älteste Denkmal lateinischer Sprache ist das c. der römischen Arvalbrüder; sein Wortlaut ist in dem Protokoll über die Festfeier des Jahres 218 nC. erhalten geblieben (CIL 1, 1, 10; Dessau nr. 5039; CLE nr. 1). Hier werden die Lares u. Mars in strikter Befehlsordnung angerufen, dem Unsegen zu wehren u. den Segen zu mehren: Enos, Lases, iuuate! / Neue lue(m) rue(m), Marma, sins incurrere in pleores! / Satur fu, fere Mars, limen sali, sta berber! / Semunis alternei aduocapit conctos! / Enos, Marmor, iuuato! / Triumpe! Das Lied wurde bei dem alljährigen Fest der Arvalbrüder, das im Mai stattfand, dem Gedeihen der Felder u. Fluren gewidmet u. an die Stelle der alten Ambarvalien getreten war, als Abschluß der Feier im Tempel bei geschlossenen Türen von den fratres gesungen u. mit einem altertümlichen Tanze im Dreischritt begleitet (c. descindentes tripodaverunt). Jede einzelne Bitte wurde dreimal vorgetragen. Das Vorherrschen der Dreizahl erinnert auch wieder an den Zauber. Das Lied wird hier wie auch in den Arvalakten vJ. 240 nC. ausdrücklich c. genannt (Dessau nr. 9522 B, 34). Eine andere uralte Priesterschaft des Kriegsgottes im alten Rom, die Salier, durchzogen alljährlich bestimmte Straßen der Stadt u. sangen dazu ihr altes c. (Bruchstücke: B. Maurenbrecher, Carminum Saliarium reliquiae [1894] 315f), eine Art Litanei, die, wie Quintil. (1, 6, 40) bezeugt, ihnen selbst nicht mehr verständlich war. Es bestand aus Anrufungen teils der römischen Staatsgötter im allgemeinen (PW 2, 2624), teils jedes einzelnen von ihnen, vielfach unter uralten, von den späteren Erklärern mißverstandenen Indigitationsformeln (Wissowa, Rel. 558; Res g. d. Aug. 2, 21 [10, 1]: nomen meum senatus consulto inclusum est in Saliare carmen; dazu Wissowa aO. 343_9; Rappaport: PW 1 A, 2, 1892f). Es wäre müßig, nach den Verfassern dieser c. der Arvalbrüder u. der Salier zu fragen. Es gehört zum Typ dieser ältesten Kultlieder, daß sie anonymen Charakter haben (Norden, Priesterb. 274f). Doch sind uns aus späterer Zeit Dichter solcher Kultlieder bekannt. Im Jahre 207 vC. verfaßte Livius Andronicus ein c., das auf Beschluß der Opferpriester zur Entsühnung der Stadt von einem Chor von dreimal neun Jungfrauen gesungen wurde (Liv. 27, 37). Acht Jahre später trugen dreimal neun Jungfrauen in einer Sühneprozession, die nach einem Prodigium stattfand, ein Kultlied vor, das von C. L. Licinius Tegula gedichtet war (Liv. 31, 12, 9f). Bekannt ist Catulls Lied an Diana (c. 34), für einen Chor von Knaben u. Mädchen verfaßt, das im Aufbau stark an griechische Hymnen erinnert. Ihm folgt Horaz, dessen c. noch die griechischen Vorbilder erkennen lassen, wie zB. 1, 10 an Mercurius, 1, 21 an Apollon u. Diana, 1, 30 an Venus, 1, 35 an Fortuna, 2, 19 an Dionysos, vor allen Dingen aber die Krone römischer Kultlieder, das C. saeculare, das zur Jahrhundertfeier des J. 17 vC. entstand. Da alle diese c. wirkende Riten sind, d. h. Epiklesen, die die Gegenwart der Götter bewirken, war es besonders wichtig, wem der Gesang anvertraut wurde. Meist waren es Knaben u. Mädchen oder Jungfrauen, die damit beauftragt wurden. Dahinter steht der Gedanke, daß nur das Kind oder die Jungfrau die zur Begegnung mit den Mächtigen notwendige integritas hat, von der man sich eine besondere Einwirkung auf die Gottheit versprach (E. Fehrle, Kultische Keuschheit = RVV 6 [1910] 112f; A. D. Nock, Eunuchs in Ancient Religion: ARW 23 [1925] 30). Diese kultische Macht der Unschuld hat ihren Niederschlag besonders in der altrömischen Einrichtung der patrimi matrimi: quibus matres et patres adhuc vivunt gefunden (Fest. 126). Bei den Griechen entsprechen den patrimi matrimi die ἀμφιθαλεῖς. So war auch schon bei den Opfern der Salier in Rom ein Knabenchor gesanglich tätig. Am Säkularfeste sangen im Apollotempel auf dem Palatin dreimal neun vornehme Knaben u. dreimal neun vornehme Mädchen, Kinder, deren Eltern beide noch lebten, in griech. u. lat. Sprache c. u. Päane zum Schirm u. Schutz der römischen Städte (Zos. 6/10; Cass. Dio 59, 7, 1). Nach Horaz (c. saec. 4/8) verlangten die Sibyllinischen Bücher, daß bei besonderen Anlässen erlesene Jungfrauen u. keusche Knaben den Göttern das c. vortrugen. Überhaupt werden bei den Beschreibungen der römischen Sühne- u. Bittprozessionen fast regelmäßig Frauenchöre genannt (Macrob. sat. 1, 6, 14: virginibus patrimis matrimisque pronuntiantibus c.). Musik u. Tanz, die das c. begleiten, haben den Zweck, seine Wirkung zu erhöhen. So deutet schon Tibull (2, 1, 51) die Verbindung zwischen Musik u. Kult. Damit berührt sich die Erklärung, die Horaz (c. 1, 36, 1f) für die Musica sacra gibt, wenn er sie ein Besänfti-

gungsmittel nennt, das ähnlich wie Weihrauch u. Tierblut die Götter den Menschen gnädig stimmen solle. Derselben Ansicht ist Censorin. (d. nat. 12, 2): Musik ist den Göttern angenehm.

IV. Zauberspruch u. Zauberlied. Schon im Gesetz der zwölf Tafeln ist c. im Sinne von Zauberspruch gebraucht. Nicht anders sind nämlich die Worte Qui malum c. incantassit (Plin. n. h. 28, 2, 18) zu verstehen. Von der magischen Kraft der Zaubersprüche (vis carminum) handelt ausführlich Plin. (n. h. 28, 2, 10f). Die röm. Dichter verwenden das Wort besonders gerne, wenn sie von der Zauberformel im Liebeszauber sprechen (Tib. 1, 8, 17; Ovid. met. 7, 167. 203. 253; 14, 57; 14, 20. 34. 44. 366. 387; fast. 4, 551/2; Hor. ep. 5, 72; 17, 4/5; sat. 1, 8, 19/20). Das beste Beispiel eines solchen Zauber-C. bietet Vergil (ecl. 8, 67f) mit dem bezeichnenden Vers: limus ut hic durescit, et haec ut cera liquescit. Beim Zauber-C. spielt die magische Zahl eine noch größere Rolle als beim Gebets-C. Meist sind es die Zahlen drei u. neun, die zur Anwendung kommen. Die von Heim, Incant. gesammelten Formeln sind in dieser Hinsicht sehr lehrreich (vgl. die Liste bei Dölger, Sol sal. 96f). Auch Ovid (met. 14, 57f) läßt die Zauberin Kirke dreimal neunmal ihr c. sprechen. Hier zeigt sich wiederum die enge Verwandtschaft zwischen dem liturgischen u. dem magischen c. Während jedoch beim Gebets-C. der Mensch nur durch Vermittlung u. den Dienst einer außer ihm stehenden Macht das Gewollte zu erreichen sucht, trachtet er beim Zauber-C. danach, es entweder durch Anrufung der Götter oder unmittelbar durch seine eigene magische Kraft herbeizuführen (Pfister: PW 11, 2155). Ein typisches Beispiel für die Anrufung der Götter im Zauber bietet das c. bei Horaz ep. 5, 49f. Nicht selten werden im Zauber-C. auch die Manen beschworen. Oft wird seine Wirkung verstärkt durch die Anwendung von Zauberkräutern (Tib. 1, 2, 59f; Sen. ep. 9, 6).

B. Christlich. I. Kultformel. Das Wort c. erscheint zum ersten Male in der christl. Antike in dem Bericht, den der Statthalter von Bithynien, Plinius d. J., um das Jahr 112 an den Kaiser Trajan schickt (ep. 10, 96). Er gibt hier das Verhör einer Gruppe von Christen wieder, das unter seinem Vorsitz stattgefunden hatte, um die Schuld der Anhänger dieser neuen Religion zu erweisen. Nach Plin. versicherten die Angeklagten, ihre ganze Schuld oder ihr ganzer Irrtum habe nur darin bestanden, daß sie an einem bestimmten Tage vor dem Aufgang des Lichtes zusammenzukommen pflegten, an Christus wie an einen Gott ein c. richteten u. sich durch ein sacramentum verpflichteten, nicht etwa zu einem Verbrechen, sondern gegen Diebstahl, Raub, Ehebruch, Treubruch u. Verleugnung des hinterlegten Pfandes. Die Bedeutung der Worte carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem ist bis heute stark umstritten. Nach Lietzmann bedeutet hier c. den Treueid für Christus, das Taufsymbol; ebenso nach R. Hanslick. Kraemer faßt c. dagegen als ‚Psalm', der antiphonarisch gesungen worden sei. O. Casel versteht darunter einen Hymnus auf Christus als Gott; c. sei hier nicht nach lateinischem Sprachgebrauch zu beurteilen, sondern sei Übersetzung des griechischen ὕμνος (ThRev 20 [1921] 183). Die richtige Übersetzung scheint ihm zu sein: ‚die Christus als den Logos preisen, wodurch sie ihn als Gott bezeichnen'. Später denkt er bei c. an ein Lied auf Christus als Gott, etwa nach Art des Morgenhymnus Gloria in excelsis (JbLw 14 [1934] 392). Schließlich möchte er darin die Eucharistie sehen (ArchLw 1 [1950] 336). Mohlberg betrachtet c. als zwischen Diakon u. Volk geteiltes Bittgebet. F. J. Dölger versteht unter c. erst den Treueid für Christus (Die Sonne der Gerechtigkeit [1918] 116); später entscheidet er sich für eine Anrufung Jesu in Form eines Bittgebetes (Sol sal. 114). Lockton ist der Ansicht, daß das Kyrie eleison das an Christus gerichtete c. gewesen sei, von dem Plinius spricht. Neuerdings hat Cabanis zu beweisen versucht, Plin. denke hier an Ps. 24. Gegenüber all diesen Versuchen muß daran erinnert werden, daß wir es hier mit dem Bericht eines röm. Untersuchungsrichters über christliche Zeugenaussagen zu tun haben u. daß eine solche Quelle anders verwertet werden muß als die Schilderung eines christl. Schriftstellers, der über den Verlauf des altchristl. Gottesdienstes berichtet (Lietzmann, Ang. 35). Da Christus von Anfang an als Zauberer verschrien wurde (Mt. 9, 34; 12, 24; Mc. 3, 22; Lc. 11, 15; Iustin. apol. 1, 30; Tert. apol. 21, 17; Arnob. adv. nat. 1, 43; Lact. inst. div. 5, 3 usw.), da die Christen als Zauberer galten (Orig. c. Cels. 1, 6; 6, 40/41) u. von Zaubersprüchen Gebrauch machten (Pass. Perp. 16), da der Gottesdienst vor Sonnenaufgang den Verdacht des Zaubers erregte, da schließlich das Chri-

stentum von frühester Zeit an als Zaubersekte verklagt wurde (Suet. v. Ner. 16, 3), liegt die Vermutung nahe, daß im Gerichtsverfahren gegen die Christen, von dem Plin. berichtet, die Frage nach mala carmina, nach Zauberliedern oder Zauberformeln gestellt worden war, um die Staatsfeindlichkeit der Christen nachzuweisen (Dölger, Sol sal. 111). Die Antwort der Christen lautet, daß ihr c. keine Zauberformel ist, sondern sich an Christus als Gott richtet. So wird der Text bei Plin. zu übersetzen sein: ‚Und gegenseitig im Wechsel zu Christus wie einem Gott eine Formel sprachen.‘ Wahrscheinlich handelte es sich um eine Anrufung Christi in Form eines Gebetes oder eines Hymnus. Aber über Vermutungen kommt man hier kaum hinaus. – Da c. in der antiken Kultur auch die wirkungskräftige Schutzformel bedeutete, so ist es verständlich, daß die Christen auch das Glaubensbekenntnis, das sie als großes Schutzmittel gegen die Dämonen betrachteten (Ambros. de virg. 3, 4, 20; August. s. 58, 13; Nicet. Remes., symb. 14), als salutare u. vitale c. bezeichneten (Lietzmann, Carm.). Allerdings ist diese Bezeichnung nicht vor dem 5. Jh. nachzuweisen. – Als Ambrosius die Psalmen u. seine eigenen Hymnen in zwei großen Volkschören singen ließ u. damit einen überwältigenden Eindruck hervorrief, behaupteten die Arianer, er habe das Volk mit seinen neuen c., Zauberliedern, behext (Ambros. c. Aux. 34; August. conf. 9, 7, 15). – Durch Augustinus (c. litt. Petil. 2, 30, 68) erfahren wir, daß der donatistische Bischof Petilianus die Sakramente der Katholiken als heidnische Zeremonien bezeichnete, weshalb er den Kanon der Messe c. sacerdotis nannte, ein Ausdruck, der für die heidnische Kultformel üblich war, während Augustinus von der prex sacerdotis spricht (W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturg. Quelle [1930] 121). – Die bevorzugte Stellung, die der Gesang der Kinder beim heidnischen c. einnahm, ist auch in der christl. Antike nachweisbar. In den klementinischen Rekognitionen (5, 30) begegnet bereits im 3. Jh. der Kultbrauch, daß Kinder die Erbarmung Gottes bei Dürre u. Mißwachs anriefen, ganz wie beim antiken Prodigium. Gregor Naz. (or. 16, 13) empfiehlt die eifrige Teilnahme der Kinder am kirchlichen Gesange, weil ihr unschuldiges Alter ‚Mitleid erregt u. der göttlichen Erbarmung am würdigsten ist‘. Joh. Chrys. zählt (in Mt. hom. 71, 4) die Gebete auf, die im Gottesdienst verrichtet werden, u. sagt dabei: ‚Das dritte ist für uns selbst, wobei die unschuldigen Kinder der Versammlung wie ein Schild vortreten, um Gottes Erbarmen herabzurufen.‘ Basil. (in fam. et sicc. h. 3) bezeugt, wie eifrig die Kinder am Psalmengesang teilnahmen gegenüber der inneren Teilnahmslosigkeit mancher Erwachsenen. Nach der Peregr. Aeth. 24, 5 singen Knaben im Gottesdienst von Jerusalem das Kyrie eleison. Das syr. Test. Dom. räumt dem Knabengesang eine bedeutende Stellung im Gottesdienst ein. Sie antworten gemeinsam mit den Jungfrauen dem Vorsänger (2, 22), sie singen abwechselnd mit den Jungfrauen die Psalmen (2, 4); beim abendlichen Gottesdienst tragen sie allein die Cantica vor. Nach German. v. Paris (PL 72, 90 A) singen drei Kinder zu Beginn der Messe das dreimalige Kyrie eleison. Zum Ganzen vgl. *Hymnus.

II. Zauberspruch. Gegen die heidnischen Zauber-C. reagierte das Christentum auf zweierlei Weise, durch Verbot u. durch Verchristlichung. Der Kampf gegen das Zauberlied oder die Zauberformel war genau so scharf wie gegen die Götterlieder. Noch bei Martin v. Bracara (corr. rust. 16), Burchard von Worms (corr. et med. 4, 13) u. in den ältesten Bußbüchern klingt diese Auseinandersetzung nach. Noch Leo IV (hom.: 14, 895 Mansi) beschwört seine Hörer: Carmina diabolica quae nocturnis horis super mortuos vulgus facere solet sub contestatione dei omnipotentis vitate. Doch setzte auch schon früh eine Christianisierung von Zaubersprüchen ein. Wie das Phylakterion an Haus- u. Grabeingängen verchristlicht wurde (Dölger, Ichth. 1, 243/57), so gab man auch den Zaubersprüchen für die verschiedenen Krankheiten einen christl. Inhalt. Ein bekanntes Beispiel bietet der aus byzantinischen Beschwörungen bekannte ‚Kopfweh-Segen‘, der uns in mehreren, leicht variierenden Fassungen erhalten ist (F. Pradel, Griech. u. süditalien. Gebete = RVV 3, 3 [1907] 15f; Reitzenstein, Poim. 292f). Der stets wiederkehrende Typus ist: ‚Die Migräne stieg aus dem Meere lärmend u. brüllend u. es begegnete ihr unser Herr Jesus Christus u. sprach zu ihr: Wohin ziehst du? usw.‘ Bei Grabungen in Carnuntum fand sich in einem Grabe des 3. Jh. nC. auf einem Silberblättchen, das als Amulett dem Toten mitgegeben war, die heidn. Urform dieses christl. Kopfsegens: Πρὸς ἡμικράνι(ον) (Migräne) Ἀνταύρα (Scirocco) ἐξῆλθεν ἐκ τῆς θαλάσσης, ἀνεβόησεν

ὡς ἔλαφος, ἀνέκραξεν ὡς βοῦς. ὑπαπαντᾷ αὐτῇ Ἄρτεμις Ἐφεσία· Ἀνταύρα ποῦ ὑπάγεις κτλ. (A. Barb, Der röm. Limes in Österr. 16 [1926] 58ff; ARW 24 [1926] 176f; vgl. Mitt. d Anthropol. Gesellsch. Wien 82 [1952] 1/4). Die Ephesische Artemis, die Zauber- u. Wundergewaltige, ist also einfach durch den Κύριος Ἰησοῦς Χριστός ersetzt worden. In andern solchen Segensformeln ist Salomon oder der Erzengel Michael an ihre Stelle getreten (Weinreich 120_2). In zwei christl. Fassungen der heidn. Vorlage, die A. Barb (Röm. Limes aO.) mitteilt, erklärt der Dämon, in einen Knecht Gottes fahren zu wollen, u. wird statt dessen in die wilden Berge verbannt; um die Verchristlichung zu verstärken, bildet den Schluß beidemal die Formel der Meßliturgie: στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου. Die Überschriften in den christlichen Sammlungen zeigen, daß die heidn. Formeln nicht einzeln, sondern in kleinen Corpora übernommen u. christianisiert wurden (R. Reitzenstein: ARW 24 [1926] 176/78). – Die Verwendung des c. als Zauberformel in der Pflanzenmagie der heidnischen Antike ist bekannt. Die Verbindung carmina et herbas begegnet häufig (Tibull. 1, 8, 17. 23; Verg. georg. 3, 283). Noch Albertus Magnus berichtet (veget. 6, 2, 3), daß die Pflanzenbeschwörer zu seiner Zeit ein c. gebrauchten, das dem Asklepios zugeschrieben wurde. Es diente ihnen zur Beschwörung der Betonie u. des Eisenkrauts, die bei ihren magischen Handlungen eine Rolle spielten. Auch gegen diese c. im Kräuterzauber reagierte das Christentum durch Verbot wie durch Assimilierung. Cn. 74 des Konzils v. Braga vJ. 572 verdammt die c. u. Riten der Pflanzenmagier u. gestattet nur Rezitation des Symbolum und der Oratio dominica (Mansi 9, 858; Bruns 2, 57). Doch leben nichtsdestoweniger eine Reihe von diesen Formeln in christl. Benediktionen weiter. Sie wurden einfach von den christlichen Bearbeitern christianisiert. Der Name Christi tritt an die Stelle der Namen der Götter oder Dämonen wie zB. in dem Segen: ‚Ich halte die Erde, ich pflücke die Pflanze im Namen Christi, daß sie mir diene zu dem Zwecke, den ich bestimme' (Delatte 93f). Oft werden in solchen Zauberformeln als christliche c. das Pater noster, das Symbolum, das Benedicite, das Trishagion u. das Ave Maria gebraucht (Weigand, Kräuterbeschwörungen u. Kräuteraberglaube: Zeitschr. f. Mythol. 2 [1855] 170). Zum Ganzen vgl. *Zauber.

A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u die antike Zauberei = RVV 4, 2 (1908) 22 f. – P. Batiffol, Un texte peu remarqué de saint Augustin sur le canon de la messe: JThSt 16 (1915) 539f. – Bickel, Gesch. 100/2. 315ff. – A. Bouché-Leclercq, Art. Carmen: DS 1, 2, 922. – A. Cabanis, The Harrowing of Hell: VigChrist 7 (1953) 65/74. – A. Delatte, Herbarius[2] (Liége 1938) 90/115. – Dölger, Sol sal. 103/136. – H. Düntzer, Das Wort Carmen als Spruch, Formel, Lehre: Zeitschr. f. Gymnas. (1857) 1/33. – L. Fahz, De poetarum Romanorum doctrina magica = RVV 2, 3 (1904) 138/143. – R. M. Grant, Pliny and the Christians: HarvThRev 49 (1948) 273f. – R. Hanslick, Beiträge zur Geschichte des Urchristentums: Jahrb. der Leo-Gesellschaft (1933) 29/70. – G. L. Hendrickson, The so-called Prelude to the Carmen saeculare: ClassPhil 48 (1953) 73/79. – Hey, Art. Carmen: ThesLL 3, 1, 463/474. – C. J. Kraemer, Pliny and the Early Church Service: ClassPhil 39 (1934) 293/300. – A. Kurfess, Plinius u. der urchristl. Gottesdienst: ZNW 35 (1936) 295/98. – G. van der Leeuw, Virginibus puerisque: Mededeelingen der Koninklijke Nederl. Akad. van Wetenschapen, Afd. letterkunde NR 2, 12 (Amst. 1939) 443/85. – H. Lietzmann, Carmen = Taufsymbol: RhM 71 (1916) 281/82; Die liturgischen Angaben des Plinius: Geschichtl. Studien für A. Hauck (1916) 34/38. – W. Lockton, Kyrie eleison: JThSt 16 (1915) 550. – L. C. Mohlberg, Carmen Christo quasi deo: RivAc 14 (1937) 93/123. – E. Norden, Aus altröm. Priesterbüchern (Lund 1939) 274f. – J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Fruhzeit (1930) 111/141. – R. Reitzenstein, Ein christl. Zauberbuch u. seine Vorlage: ARW 24 (1926) 176/78. – R. Roselli, Il carmen fratrum Arvalium (Acireale 1901). – O. Weinreich, Die Christianisierung einer Tibullstelle: Hermes 62 (1927) 114/123. *J. Quasten.*

Carmina figurata. Gedichte, die durch ihren Umriß einen Gegenstand abbilden, gibt es erst im Hellenismus. Sie scheinen angeregt von (unmetrischen) Aufschriften auf Gegenständen archaischer Zeit, deren Zeilen der Form des Gegenstandes folgen (zB. auf einem Erzbeil: IG 14, 643, einem Erzdiskos: IG 9, 1, 649; dazu s. Paus. 5, 20, 1; vgl. noch das bötische Gefäß bei O. Kern, Inscriptiones Graec. [1913] 9 u. Tf. 10). Weil entsprechendes aus klassischer Zeit fehlt, kann für die hellenistischen Gedichte eine archaisierende Tendenz angenommen werden (U. v. Wilamowitz: JbInst 14 [1899] 51/9). Von den sechs erhaltenen griech. Figurengedichten (AnthPal 15, 21/7) stammen drei von Simias v. Rhodos

(Beil, Flügel, Ei; s. H. Fraenkel, De Simia Rhod., Diss. Gött. [1915] 56/91), je eins von Theokrit (Syrinx), Dosiades (Altar) u. Besantinos (? Altar). Von einer σφαῖρα u. einem θρόνος sind nur die Titel bekannt (Schol. Hephaest. ench. 9, 4 [140, 18 Consbr.]; vgl. Fr. Susemihl, Geschichte d. griech. Lit. in der Alexanderzeit 1 [1891] 181). Wie weit sie zu wirklichen Aufschriften verwendet wurden, ist umstritten (vgl. Wilamowitz aO.; ders. Textgeschichte der griech. Bukolik [1906] 243/8; eingeschränkt ders., Hellenist. Dichtung 1 [1924] 112; Fraenkel aO. 60/2). Der Altar des Besantinos ist nach seiner eigenen Angabe nur ein ‚Buchepigramm' (es ist das jüngste der sechs Gedichte, vermutlich an Hadrian gerichtet). – Das Beschreiben von Gegenständen wird oft im Zauber gefordert (zB. die Hufe eines Rennpferdes: PGM VII 390); dann werden Figuren mit Buchstaben gefüllt (zB. der Akephalos: PGM II 166 = Taf. 1, 2); schließlich sind auch Buchstabenfiguren häufig. Sie werden durch Weglassen von Buchstaben der Zauberworte (s. *Zauberformel, *Voces magicae) hergestellt: zB. ein Ei (PGM XVII 9; vgl. K. Preisendanz: ARW 16 [1913] 553f), ein Herz (PGM IV 410/34), vor allem Dreiecke, die in den Papyri πτερύγια (zB. PGM VII 717) u. κλίματα (vgl. U. Wilcken: ArchPapF 1 [1901] 421f) genannt werden (ein bezeichnendes Beispiel: PGM XIX 16/48; noch auf christl. Zauberpapyri: PGM P 2 [2, 189f]). An eine Abhängigkeit der literarischen Figurengedichte von den Zauberfiguren (s. O. Crusius: PhW 5 [1888] 1095; C. Haeberlin: DLZ 10 [1889] 1822; vgl. noch A. Dieterich, Abraxas [1891] 199) ist nicht zu denken. Die Figuren sind das erst nachträglich benannte Ergebnis der Buchstabensubtraktionen, nicht Selbstzweck (vgl. Dornseiff 65f). – Schon früh ahmt ein Lateiner die griechischen C. f. nach: Laevius (1. Jh. vC.) in seinem Pterygium Phoenicis (frg. 22 Morel; zum Titel des Gedichtes vgl. Baruch-Apk. 6; s. R. Reitzenstein: Philol 65 [1906] 157/9). Publ. Optatianus Porfyrius (4. Jh. nC.) geht mit seinem Altar (26 Mue.) u. seiner Syrinx (27) unmittelbar auf die hellenistischen Vorbilder zurück. Er stellt jedoch die Figuren nicht durch verschiedene Metren, sondern durch verschiedene Buchstabenzahl bei gleichem Metrum her. In seiner dem Kaiser Konstantin iJ. 325 gewidmeten Sammlung von 20 Gedichten befindet sich noch die Nachbildung einer Wasserorgel (20). Nicht mehr zu den eigentlichen C. f. sind seine rechteckigen Gedichte zu rechnen, in denen die Buchstaben so angeordnet sind, daß manche von ihnen, in anderer Farbe geschrieben, bestimmte Worte oder Zeichen bilden, zB. das Christusmonogramm oder einen Stifternamen (DACL 1, 369/71; u. E. Kluge, Publ. Opt. Porf.: Münchener Museum 4 [1924] 323/48; bes. 328/36 über die Nachwirkung dieser Gedichte vgl. auch die nichtmetrischen Pavimentinschriften ILCV 1119. 1580). Ein *Akrostichon findet sich schon im Altar des Besantinos. Das gehört aber ebensowenig zur Gattung der C. f. wie die seit Theokrit eingeflochtenen Rätselausdrücke. – In christl. Zeit wird das Kreuz zur Darstellung einer Wortfigur bevorzugt (zB. POxy 8, 1077: ein Amulett mit 14 Kreuzen aus Worten des Mt.). In der Hs. 047 des NT (Athos, 9 Jh.) ist eine Spalte in Kreuzform geschrieben (C. R. Gregory, Textkritik des NT 1 [1900] 95); auch Randscholien werden in dieser Weise, allerdings auch in Form anderer Gegenstände dargestellt (zB. Bibl. Nat. Paris Cod. graec. 216: H. v. Soden, Die Schriften des NT 1, 1 [1902] 270). Auch außerchristliche Scholien werden als Figuren geschrieben (zB. Cod. Ven. A ed. Comparetti [Leiden 1901] fol. 12 r. u. v.). Auf einem christl. Sarkophag in Salona wird noch einmal eine metrische lat. Inschrift in Form einer Syrinx gegeben (CIL 9623; s. R. Egger, Ein carmen fig. aus Salona: Χάρισμα [1924] 12/5).

Fr. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie[2] (1925) 65/7. 178. – V. Gardthausen, Griech. Palaeographie[2] (1913) 60/8. – C. Häberlin, De figuratis carm. Graec., Diss. Gött. (1886); Carmina fig. Graeca[2] (1887). – P. E. Legrand, Bucoliques Grecs 1 (Par. 1925) 218/21; 2 (ebd. 1927) 220/35 (Text, Übers., Komm.). – P. Maas, Art. Technopaignia: PW 5 A, 1, 103f. – F. Sbordone, Il commentario di Manuele Olobolo ai Carmina Figurata Graecorum = Miscellanea G. Galbiati III = Fontes Ambrosiani 27 (1951) 169/77.

Chr. Lenz.

Cassia. A. Begriff. Was die Alten unter C. verstanden haben, ist nicht leicht zu sagen; die allgemeine Annahme, man habe bestimmte Arten der Gattung Cinnamomum N. v. E. so genannt, ist mindestens für die ältere Zeit abzulehnen; denn die Beschreibung, die Theophrast h. pl. 9, 5, 3 gibt, paßt nach zwei Richtungen hin nicht auf den Zimt. Erstens behauptet er nämlich, die Rinde lasse sich nicht ablösen u. zweitens, es lebten Raupen in ihr.

Beides kann man von keiner Cinnamomum-Art aussagen; wohl aber würde es auf den Schmetterlingsblütler Cassia fistula L. gedeutet werden können, in dessen Stamm (nach Mitteilung von Prof. Hans Sachtleben, Deutsches Entomologisches Institut) die Cossiden Hyleutes persona Le Guillon u. Zeuzera coffeae Nietn. Gänge bohren. Seit den Zeiten des Dioskurides freilich, der die Gestalt der Blätter als denen des Pfeffers ähnlich angibt, muß man an eine Übertragung des Namens auf Cinnamomum ceylanicum Breyne denken. Erwähnt sei die auch kaum zu widerlegende Meinung von J. F. Roisle: English Cyclopaedia 2 (1864) 729, man habe unter C. die Wurzel von Aucklandia costus Falcon. zu verstehen, einem in Ostindien heimischen Korbblütler, der gewürzhaft riecht, bitter schmeckt u. noch heute sowohl als Heil- wie als Räuchermittel u. Pomade gebraucht wird.

B. Nichtchristl. Die Alten behaupten, die C. komme aus Arabien u. wachse im Wasser (Herodt. 3, 110; Agatharch. 97); der sehr gut unterrichtete Verfasser des Peripl. mar. Erythr., der 8/13 viel über C. bringt, nennt als Ursprungsland Äthiopien. Man hat das so gedeutet, daß die Araber nur die Zwischenhändler gewesen seien; sollte die oben geäußerte Ansicht richtig sein, bedürfte es dieser Erklärung nicht, da Cassia fistula L. sowohl in Asien wie in Afrika vorkommt. Die genauesten Ausführungen über C. liegen bei Dioscurid. vor (mat. med. 1, 13): ‚Es gibt mehrere Sorten κασσία, die alle in dem Gewürzland Asien wachsen; sie haben einen dickschaligen Stamm, Blätter wie der Pfeffer. Man wähle die hellgelben, schön gefärbten, korallenähnlichen, dünnen, glatten, mit langen u. dicken Röhren, die scharf schmecken u. danach zusammenziehend wirken, aromatisch sind u. nach Wein riechen. Diese beste Sorte wird von den Eingeborenen ἄχυ genannt, von den alexandrinischen Händlern δαφνῖτις. Noch vor dieser liegt die dunkelpurpurfarbige dicke γίζιρ (nach anderen auch γιζηρά) genannte Sorte, die nach Rosen riecht; sie eignet sich besonders für den Gebrauch des Arztes, mehr als die ἄχυ genannte. Die dritte ist die sog. βάκτος Μοσυλῖτις (wenn die späten Handschriften MPv präzisierend βλαστός schreiben, so ist das entschuldbarer als Wellmanns ‚Korrektur' βάτος; mit einem Brombeerstrauch hat C. keine Ähnlichkeit). Die übrigen sind wohlfeil wie zB. die ἀσύφη, die dunkel, unansehnlich, dünnrandig ist u. leicht bröckelt (ἀσύφη auch Peripl. 12); ferner die κιττώ u. die δάγκα (Peripl. 8: δούακα). Weiter gibt es die ψευδοκασία, die der echten sehr ähnlich ist, aber durch den Geschmack auffällt, der weder pikant noch würzig ist. Alle Sorten wirken erwärmend, diuretisch, trocknend, mäßig stopfend. Man braucht sie zu sehkraftstärkenden Salben u. sonstigen Kollyrien, in Honig verrieben gegen Sommersprossen. Sie sind auch menstruationsfördernd, gut gegen Schlangenbisse u. alle inneren Geschwüre. Im übrigen bewirkt stets die doppelte Menge C. dasselbe wie die einfache Menge Zimt u. ist dann von außerordentlichem Nutzen.' Bei Plin., der n. h. 12, 95ff außer theophrasteischem Gut auch das aus Juba stammende dioskurideische bringt, erscheint die C.-Sorte lada (Caesarius druckt lacta, vielleicht bacta?), im Lex. botanicum begegnet μῶτο (= κιττώ? 22, 14) u. χεασαμσάρ (31, 19). Von sonstigen Bemerkungen aus dem klassischen Altertum sind noch wichtig: C. dem jungen Wein beigemischt, verleiht ihm den Geschmack des alten (Pallad. 11, 14, 13). Häufige Anwendung in der Tierheilkunde: Colum. 6, 5, 3; Pelagon. 390f.

C. Jüdisch. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der hebr. Plural qeṣīʿōt (Ps. 45, 9) auf dasselbe ausländische Wort zurückzuführen ist wie κασία. An der genannten Stelle wird von einem Gott wohlgefälligen König gesagt: ‚Myrrhe u. Aloe, Kassien sind alle deine Kleider.' Es ist also ein Parfüm gemeint. Sehr gut ist die Beobachtung Levesques: ‚Il est à remarquer que dans le Psaume 45, 9 la phrase est construite très irrégulièrement Mōr va'ăhālōṯ qeṣīʿōt, la myrthe et l'aloès, la casse. Il faudrait un vav, et, avant le dernier mot, et il ne devrait pas y en avoir avant le second. Cette construction irregulière et la mesure du vers donnent à penser que qeṣīʿōt était une explication du mot ăhālōṯ inconnu'. Im übrigen meint er: qeṣī ʿāh ‚chaldéen', qiddāh ‚hébreu'. Dieses Wort erscheint Exod. 30, 24 unter den Spezereien, die Moses zur Parfümierung der Stiftshütte nehmen soll; die LXX übersetzen ἶρις. Und Ez. 27, 19 heißt es von der Pracht der Stadt Tyrus: ‚Dan (der nördlichste Ort Palästinas) u. Jonien brachten qiddāh dorthin.' Die LXX haben keine Übersetzung des fraglichen Wortes. Es folgt Schmiedeeisen u. Kalmus; für diese beiden wäre Jonien als Ausfuhrland verständlich, für C. nicht, qiddāh ist also hier vielleicht späterer Zusatz.

D. Christlich. Es ist auffallend, daß Apc. 18, 13, wo alle Kostbarkeiten des luxuriösen Lebens aufgezählt werden, C. fehlt; wo es sonst bei solcher Gelegenheit stets κιννάμωμον καὶ κασία heißt, steht hier κιννάμωμον καὶ ἄμωμον (was freilich die dritte Hand des Cod. Sinaiticus ausgestrichen hat u. sich im Textus receptus nicht findet); sollte ursprünglich καὶ κασία dagestanden haben? Auffallend ist zweitens, daß man casia bei Sidon. Apoll. (carm. 24, 61) zwischen Blumen liest. Die Kommentatoren zu den oben angeführten Bibelstellen bringen meist nur das geringe antike Wissen, zB. Orig. in Cant. 2 (14, 434 L.): quoniam id genus herbae aquis indesinentibus nutriri dicitur et coalescere. PsRufin. in Ps. 45, 9: crescit in aquoso loco et crescit in magnam altitudinem et reddit magnum odorem. Eingehender Isid. or. 17, 8, 12: C. nascitur in Arabia, virga robusti corticis et purpureis foliis ut piperis. Est autem virtutis cinnamomi similis. Cassiodor zu Ps. 45, 9: quae a nostris fistula dicitur (was durch Scrib. Larg. 36 bestätigt wird). PsLact. phoen. 85 nennt die C. im Gedicht ‚mitis‘. In der Passio Theclae A 35 p. 96, 5: quaedam mittebant casiam. Hieron. ep. 65, 14 beschäftigt sich ebenfalls mit der viel erörterten Psalmenstelle u. meint: quod autem sequitur casia, est ipsa, quae ab illis σῦριγξ i. e. fistula nuncupatur. – Man kannte natürlich auch allegorische Deutungen. Orig. in Cant. 2 (14, 434 L.): weil C. im Wasser wächst, weist diese Pflanze auf die Taufe hin. Raban. Maur. univ. 19, 7 (PL 111, 524 D): C., quae nostris fistula dicitur, redemptio generis humani per aquam baptismatis indicatur, quoniam hoc herbae genus aquosis locis dicitur inveniri. Arbor aromatica sed modica, ab ideo humilis spiritus designat. Mystice casia est doctrina recta sive opinio bonorum operum ut in psalterio.

J. Hubaux – M. Leroy, Le mythe du Phénix (Liège 1939) 68/97. – E. Levesque, Art. Casse aromatique: DictB 2, 335/7. – I. Löw, Flora der Juden 2 (1924) 107/16. – Olck, Art. C.: PW 3, 1637/51. *H. Gossen †.*

Cassianus s. Johannes Cassianus.

Cassiodorus.

A. Leben. C. hat selbst einen kurzen Bericht über sein Leben gegeben in dem fragmentarisch erhaltenen Brief an Cethegus (H. Usener, Anecdoton Holderi = Festschr. z. 32. Philol.-Vers. [1877]). Seine Familie stammte, wie der Name bezeugt, aus Syrien (s. PW 10, 2265), hatte es aber in Italien schon zu Ansehen gebracht, ehe C. durch seine Laufbahn u. seine Werke ihre Geschichte krönte. Sein Leben (c. 490/583) führte ihn in den Zeiten der Gotenherrschaft zu den höchsten Ämtern: 514 Konsul, zwischen 523/7 Magister officiorum, 533 Praefectus praetorio u. Patricius. Aber die Bedeutung seiner Persönlichkeit liegt doch weniger auf politischem Gebiet, wo er vielleicht überschätzt wurde, als in seiner religiösen Wirksamkeit u. seinem literarischen Schaffen, durch das er zu vermitteln u. zu retten bemüht war.

B. C. als Vermittler. I. Politisch-weltliche Vermittlung. a. Chronik u. Gotengeschichte. Dem Schwiegersohn Theoderichs zu Gefallen schrieb C. seine ‚Chronica‘ u. zw., in Anlehnung an Hieronymus' Chronik zunächst ein dürres Gerippe hauptsächlich der Konsullisten, mit spärlichen Auszügen aus Livius u. Aufidius Bassus, dann allmählich ausführlicher; u. dabei fügte er Nachrichten aus der Geschichte der Goten ein, die er in günstiges Licht zu setzen versuchte. Noch deutlicher verrät sich diese Tendenz in der Historia Gothorum (vor 534 vollendet), die nur in einem Auszug des Jordanes erhalten ist; im Auftrag des Theoderich verfaßt, sollte dieses Werk ein Band zwischen den mit den Geten identifizierten, also nicht barbarischen Goten u. den Römern knüpfen u. den Führungsanspruch der Goten aus der Geschichte begründen; dem gleichen Zweck diente eine phantasievolle Genealogie der Gotenkönige. Dieser vermittelnden politischen Gesinnung blieb C. treu, bis das Gotenreich seinem Ende entgegenging (PL 70, 1307C; vgl. Schneider, Rom 85/90).

b. Variae. C.s hohe literarische Bildung u. seine sprachliche, bei den Rhetoren gewonnene Schulung bewirkten es, daß er schon in jungen Jahren, durch den Einfluß seines Vaters zum Quaestor bestellt, die Aufgabe erhielt, staatliche Anordnungen u. Entscheidungen stilistisch auszuarbeiten. Er hat in der Zeit der Muße (etwa 537) eine Anzahl von Stücken dieser amtlichen Schönrednerei in den ‚Variae‘ (scil. epistolae) zusammengestellt, die Norden 653 als echte Beispiele des damaligen ‚Kanzleistils‘ gekennzeichnet hat; ein ‚verborum novellus sator‘ (Schöpfer

von Neubildungen) erscheint ihm danach als das Ideal (var. 2, 3; ebd. 4, 51 erscheint die Neubildung ‚modernus‘; vgl. dazu Curtius 257). Diese Aktenstücke stellen den Gipfelpunkt der durch die Rhetorenschule u. die zweite Sophistik großgezogenen Überschätzung der schönen Rede dar, die zu Schwulst u. Verschrobenheit führt. Insofern ist der Stil dieser Urkunden durchaus verschieden von dem der anderen Schriften C.s. Sie sind immerhin dem jeweiligen Adressaten angepaßt u. zeigen so die Kunst des in jeder Richtung ausgebildeten Stilisten; aber durch gelehrte Digressionen auf mannigfaltige Gebiete beweisen sie auch die große enzyklopädische Bildung des Verfassers. Schon hier aber wird deutlich, daß C. Repräsentant des rhetorischen Bildungsideals ist, während *Boethius das philosophische Bildungsideal vertritt (Marrou 173). Für dieses Ideal wirkt er, indem er zB. Arator in den Staatsdienst berufen läßt u. der Schule seine Fürsorge zuwendet (var. 8, 12; 9, 21; Curtius 82).

II. Kulturell-religiöse Vermittlung. a. Hochschulplan. C.s geistiges Streben erschöpfte sich aber auf die Dauer nicht in oratorischen Leistungen, wie sie die Variae u. verschiedene Lobreden zeigen oder gezeigt haben mögen. Sein wahrer wissenschaftlicher Sinn u. das Bestreben, die geistigen Schätze der Antike mit der religiösen Strömung seiner Zeit zu vereinen, legte ihm den Gedanken nahe, mit Papst Agapetus (535/6) in Rom eine theologische Hochschule zu gründen, für welche Agapet schon eine *Bibliothek (oben Sp. 257. 358) gesammelt hatte; der Plan, an welchem Agapet wohl das Hauptverdienst hatte (v. d. Vyver, Spec. 252), scheiterte indessen wegen des frühen Todes des Papstes, wurde aber für C., wie er inst. praef. 1 (PL 70, 1105D) angibt, später der Anlaß, seine Unterweisung zur Einführung in die Wissenschaften zu schreiben.

b. De anima. Zunächst aber schloß sich an die Herausgabe der Variae das einzige, Philosophie u. Religion vereinigende kleine Werk ‚De anima‘ an, zu welchem ihn Freunde veranlaßten (PL 70, 1279C), die als ‚sapientissimi viri‘ angeredet werden (1306B). Das Werk ist wahrscheinlich noch vor dem endgültigen Zusammenbruch des Gotenreiches verfaßt (v. d. Vyver, Spec. 253). C. schreibt darin nichts Eigenes nieder, sondern, was er zusammengetragen hat (diversa lectione collegimus: 1301C). Tertullian, Augustin u. Claudian. Mamert. sind es, die ihn unmittelbar beeinflußt haben; doch ziehen sich die Fäden bis zu Platons Dialogen hin (vgl. J. H. Waszink, Tertulliani De anima [Amsterd. 1947] 49*). Seele ist für C. lediglich die Menschenseele. Er definiert sie: ‚est a Deo creata spiritualis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis‘ (2). Im Gegensatz zu Tert. vertritt also C. die Unkörperlichkeit der Seele; daher lehrt er den Kreatianismus. Die Seele ist feuriger Qualität, freilich nicht von dem groben Feuer, das Rauch entwickelt, sich verzehrt u. erlischt; ‚wir könnten es nicht mit Unrecht vielmehr Licht nennen‘, doch nicht heranreichend an das ‚lumen inaccessibile‘ Gottes (1288A). Hier folgt C. deutlich Augustin (Schneider, Rom 242). Ihren Sitz hat die Seele im Kopf, obwohl sie sich durch den ganzen Leib verbreitet. Im Leibe sieht C. den Tempel der Seele u. bewundert seine Zweckmäßigkeit u. Schönheit in einem Kapitel (9), das an Lact. opif. erinnert, aber schon in den Darlegungen der Stoiker Vorläufer hat. C. unterscheidet die virtutes morales und naturales; zu jenen gehören die vier *Kardinaltugenden (s. o. Bd. 1, 792), die contemplatio, die virtus iudicialis u. die memoria; die virtutes naturales sind die Träger der Empfindungen, Bewegungen usw., schließlich der Freude am Guten oder Schlechten u. dementsprechend des Strebens danach. Die Sinneswahrnehmungen werden einzeln besprochen im Anschluß an platonische Anschauungen; die Einwirkung Augustins zeigt sich besonders auch in dem ‚rationabile iudicium‘ (c. 9: 1296A; Schneider, Erkenntnislehre 234). Bei der Erörterung der memoria wendet er sich mit Tert. u. Aug. gegen Platon; in einigen Sätzen, die sich auf das Vorstellungsleben beziehen, hat man das Studium des Laktanz erkannt. Wenn der Verstand definiert ist (1284D): rationem dico animi probabilem motum, qui per ea, quae conceduntur atque nota sunt, ad aliquod ignotum ducitur, so hat das seine Parallele bei August. ord. 2, 11, 30 (CSEL 63, 168, 16: ratio est mentis motio ea, quae discuntur, distinguendi et conectendi potens). Auf Augustin weist auch, was an mystischen Elementen in der Auffassung von einem geistigen Schauen des Übersinnlichen sich findet. Beachtenswert ist daneben die realistische u. nüchterne Erklärung verminderter Seelentätigkeit durch

pathologische körperliche Einflüsse (1290D), die durch die Erscheinungen beim Rausch verständlich gemacht wird (1291A). Die Erkenntnis hört für die Seele mit dem Tode nicht auf: vivit in se . ., pura subtilis cita aeterna, videt audit tangit (1286C). Es sind im ganzen zwölf Kapitel; der Freund der Zahlenmystik kann nicht umhin, die Zwölfzahl, die in anderen Werken wiederkehrt, mit einem besonderen Lob zu bedenken (1306A). Daß die Schrift als 13. Buch den Variae angefügt ist, verdankt sie nur der vom Verf. zu Beginn ausdrücklich hervorgehobenen Zeitfolge in der Herausgabe (1279C. 1281C); sie bildet die Brücke zwischen seiner weltlichen u. geistlichen Schriftstellerei.

c. Vivarium. Ein längerer Aufenthalt in Kpel hatte C. wohl Gelegenheit gegeben, über die theologische Schule in Nisibis Näheres zu erfahren, die er zugleich mit Alexandria als Vorbild nennt (inst. praef. 1: PL 70, 1105D). Etwa 20 Jahre nach dem Scheitern des röm. Hochschulplans (v. d. Vyver, RevBén 77/85) stiftete er als Ersatz das Kloster Vivarium, jedenfalls auf seinem eigenen Besitztum in Calabrien (v. d. Vyver, Spec. 260). P. Courcelle: MélArch 55 (1938) 259 hat mit Wahrscheinlichkeit die Lage des Klosters am Golf von Squillace bestimmt. In der Nähe auf dem Mons Castellanus war auch ein Platz geeignet für Anachoreten, die einsam ihr Leben verbringen wollten (vgl. DACL 15, 3136/9). C. hat diese Siedlung selbst mit anmutigen Farben geschildert (inst. 1, 29; vgl. H. Koch, Quellen z. Gesch. d. Askese u. des Mönchtums [1933] 174). Er berichtet, daß sie mit Dauerlampen versehen war u. außer einer Sonnenuhr eine Wasseruhr enthielt (1, 30, 4 [70, 1146A]). Daß er selber Mönch geworden sei, ist bei sorgfältiger Erwägung der Stelle in der Psalmenerklärung (PL 70, 704D) nicht wahrscheinlich (v. d. Vyver, Spec. 261/3). Auch die Wandlung (conversio), die er erfuhr (PL 70, 1240C = Keil, GrLat 7, 144), läßt das nicht erschließen, nur die Abkehr von den weltlichen Geschäften u. die Hinneigung zu religiösen Aufgaben, die ihn von da ab beschäftigen (v. d. Vyver, RevBén 81/7); zwischen C. u. seinen Mönchen wird der Abstand gewahrt; er bleibt der vornehme Gönner, der mit Rat u. Tat den Insassen seines Klosters zur Seite steht, aber er wird nicht ihresgleichen. Sehr gut charakterisiert seine Stellung G. Morin (RevBén 43 [1931] 150) mit den Worten: ‚Nous voyons Cassiodore vivre à côté de ses moines, mais en dehors d'eux, au-dessus d'eux, les patronnant, veillant à leur bien-être temporel et spirituel, écrivant pour leur instruction, les admonestant, eux aussi bien que leurs abbés.' Über die Bibliothek von Vivarium oben Sp. 257f.

d. Psalmenkommentar. In der Muße von Vivarium unternahm es C. zunächst, die Psalmen zu kommentieren (PL 70, 9/1056). Die Anregung bot ihm Augustins Kommentar; dieser erschien ihm mit seinen 15 Dekaden zu umfangreich; so beschloß er, mit Hilfe einer compendiosa brevitas ‚gleichsam das Meer in seichte Bächlein zu fassen'. Den Psalter hält er für geeignet, Neulinge in die Kenntnis der göttlichen Lehre einzuführen. Sein Bestreben ist dabei, wie er praef. 15 bemerkt, nachzuweisen, daß der Ursprung aller profanen rhetorischen Unterweisung schon in der Bibel zu finden ist. Er beruft sich dafür auf August. doctr. Christ. 3, 29 (PL 34, 80) u. verwahrt sich gegen den Einwand, daß in der Bibel die technischen Bezeichnungen nicht zu finden seien: inveniuntur plane in virtute sermonum, non in effatione verborum. Für C. besteht nicht ein Nebeneinander der heidn. u. bibl. Literatur; die weltliche ist, wie das vor ihm die christl. Chronographen wie Eusebius schon zu erweisen versucht haben, die spätere: mundanarum artium periti, quos tamen multo posterius ab exordio divinorum librorum exstitisse manifestum; Topik, Dialektik, Rhetorik, kurz die artes haben ihren Ursprung in den hl. Schriften (PL 70, 20B; vgl. oben Sp. 359; Curtius 48f. 447: das profane Wissen ist für C. ‚nichts als eine Ausfaltung des in der Offenbarung keimhaft Enthaltenen'; erst daher erklärt sich C.s Toleranz gegenüber der antiken Bildung). So rühmt er die divina lex unter Anhäufung rhetorischer Termini als definitionibus succincta, schematibus decora, verborum proprietate signata, syllogismorum complexionibus expedita, disciplinis irrutilans. So bringt denn der Erklärer immer wieder die Ausdrücke der antiken Rhetorik, spricht von Tropen u. Figuren, von Synathroismos, Tapeinosis, Epitrochasmos, Epiphonema usw. (Zusammenstellung der Termini: PL 70, 1269/80), u. am Schluß von Ps. 22 (171B) wird zB. ausdrücklich betont: sic psalmi istius principia, media et finis decora diversorum schematum luce radiantur, wie er auch später inst. 1, 6, 2 (1118A) mit Emphase aus-

ruft: ubi sunt qui dicunt artem dialecticam a scripturis sanctissimis non coepisse! Um auf den Inhalt u. den rhetorischen Charakter der einzelnen Abschnitte hinzuweisen, fügte C. nach Art der alten alexandrinischen Gelehrten (more maiorum) dem Texte ‚notae' bei (A. Reifferscheid: SbW 56 [1867] 507f). Auch er selbst gibt seinen Erklärungen durchaus antik-rhetorischen Charakter in sorgsamer Gleichbildung der einzelnen Kola. So lesen wir etwa 22C: persecutionibus siquidem proficit, / afflictionibus semper augetur, sanguine martyrum rigatur, tristitia magis erigitur, / angustia dilatatur, fletibus pascitur, ieiunia reficitur, / et inde potius crescit, unde mundus deficit. Das ist, zumal mit der geschickten Umbiegung im letzten Gliede, beste Rhetorenschule; so hätte im 2. Jh. auch Apuleius schreiben können. Auch die Klauselgesetze sind, wie überhaupt bei C., im allgemeinen sorgsam beobachtet (M. Sülzer, The Clausulae in Cassiodorus [Wash. 1944]). Dazu scheut C. sich nicht, wie auch sonst, heidnische klassische Schriftsteller wie Virgil u. Horaz zu zitieren (vgl. M. Bacherler, C.s Dichterkenntnisse u. Dichterzitate: Blätter f. d. Bayer. Gymnasialwesen 1923, 215). Der Kommentar selbst ist in gewissem Sinne in seiner methodischen Form vorbildlich. Der Besprechung der jeweiligen Überschrift folgt die Einteilung u. eine knappe Inhaltsangabe, dann die Erläuterung im einzelnen, die das Wortverständnis, die historische Bedeutung u. den mystischen Sinn des Psalmes berücksichtigt; manchmal kommt die Erörterung des moralischen Gehalts u. die Besprechung der Zahl des Psalmes innerhalb der Sammlung hinzu. Der Schluß faßt den Inhalt noch einmal kurz zusammen oder polemisiert gegen Haeresien. Dieser Kommentar, der ebenso von tiefem religiösem Empfinden erfüllt wie mit dem ganzen Rüstzeug antiker Bildung ausgestattet ist, steht wohl an historischer Bedeutung hinter anderen Werken C.s zurück, ist aber zweifellos das Beste, was er geschrieben hat (Curtius 446: ‚das gewichtigste seiner Werke').

e. Complexiones u. Memorialis. Eine Fortsetzung bilden die ‚Complexiones' (PL 70, 1319: breves apostolorum, quas nos proprie complexiones possumus appellare); hier gibt C. kurzgefaßte Inhaltsangaben zum NT. Die Zahlenmystik offenbart sich dabei in der Ordnung des Ganzen in 33 Kapitel: ubi et triginta significant caelorum culmen excelsum et sanctae Trinitatis associatur adoranda perfectio (PL 70, 1382A). Dieses Buch ist dem MA nahezu unbekannt geblieben. – Ähnlicher Art ist ein weiteres Werk C.s gewesen, das verloren gegangen ist. In der Aufzählung seiner Werke orthogr.: PL 70, 1241A (= Keil, GrLat 7, 141) sagt er darüber: librum quoque titulorum, quem de divina scriptura collectum ‚Memorialem' volui nuncupari, ut breviter percurrant qui legere prolixa fastidiunt. Auf dieses Werk scheinen sich die Bemerkungen inst. 1, 10; 2, 13; 5, 7 (1112C. 1114A. 1117D) zu beziehen.

f. Institutiones. Das wichtigste Werk C.s, dessen Rolle als Mittler zwischen der Antike u. dem MA nicht überschätzt werden kann u. das für die Entwicklung des abendländischen Mönchtums entscheidend geworden ist, sind die ‚Institutiones' (ed. R. A. B. Mynors [Oxf. 1937] = PL 70, 1105/1220) in zwei Büchern. Als Abfassungszeit hat P. Lehmann: Philol 71 (1912) 295 den Spielraum von 551/62 angesetzt; als senex bezeichnet sich C. selber praef. 9 (1109B); 1, 26, 1 (1140B). Zweck der Schrift ist die geistliche u. weltliche Ausbildung der Klosterinsassen; durch sie soll scripturarum divinarum series et saecularium litterarum compendiosa notitia verbreitet werden. Der minder wertvolle zweite Teil de artibus ac disciplinis liberalium artium enthält die Darstellung der sieben freien Künste (Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie u. Astrologie), die sich schon in der Hl. Schrift als dem Quell aller Weisheit verstreut finden (vgl. oben Sp. 358f u. Sp. 920 [B II d]). Dieser Teil ist mit starker Benutzung des Boethius verfaßt u. an sich recht mager, obwohl er mit Quellen wie Varro, Cicero, Aristoteles usw. arbeitet (Manitius 1, 43). Er zeugt aber doch von dem Bestreben, ein bestimmtes Maß von Allgemeinwissen bei den Mönchen zu erzielen. Viel bedeutsamer für die Folgezeit ist der erste Teil geworden, der in den Hss. den nicht alles umfassenden Titel trägt: de institutionibus divinarum litterarum (oder ähnlich). Wir erhalten da einen Einblick in die Bücherschätze, die C. zum Besten der Mönche gesammelt hatte. Nur der Hauptabschnitt befaßt sich mit der Hl. Schrift, deren Bücher einzeln behandelt werden und mit den erklärenden Hilfsmitteln, welche das Verständnis fördern können. So werden Ambrosius, Augustin, Prosper u. a. aufgezählt. Für Griechen wird die Übersetzung angeführt, so Origenes in der

Übersetzung des Hieronymus, wobei freilich Vorsicht empfohlen wird. Manches hat der Begründer der Bibliothek selber übersetzen lassen, so durch Epiphanius, den er als amicum nostrum, virum disertissimum rühmt (1, 5, 2. 4 [1116A. 1117A]); ihm trug er auf, das Hohelied zu übertragen, dessen Kommentar dann unter seine eigenen Schriften geraten ist (70, 1056; 69, 453A; v. d. Vyver, Spec. 264; Manitius 1, 359). Auch Mutianus hat er angestellt zur Übertragung eines griech. Werkes (1, 8, 3 [1120A]). Des Ambrosius Erklärung zu den Paulusbriefen u. seinen Prophetenkommentar hat C. nicht auftreiben können; er will nicht nur selber eifrig danach suchen, sondern fordert auch die Mönche auf, danach zu fahnden (1, 3, 6 [1115A]). Im übrigen legt C. ihnen ans Herz, die hl. Schriften nicht nur dauernd zu lesen, sondern auch sorgsam abzuschreiben, u. zw. nach dem Vorbild des Hieronymus mit Abtrennung in Kola u. Kommata u. Beachtung der Orthographie (1, 1, 9 [1109C]); er selber hat neun Hss. in emsiger Lektüre verglichen (1, 1, 8 [1109B]). C. hat sich aber auch bemüht, bei den Kirchenvätern zu notieren, was etwa nach Haeresie aussieht; durch Zufügung eines Chresimon oder eines Achreston hat er jeweils sein Urteil abgegeben (1, 9, 3 [1122B]). Ja, er hat sich nicht gescheut, wo er Irrlehren fand, wie im Kommentar der Paulusbriefe pelagianische Vorstellungen, Verbesserungen vorzunehmen (1,8, 1 [1119D]) u. die Clemensbriefe, in denen vieles subtiliter, aber einiges incaute gesagt sei, in purificata doctrina vorzulegen (1, 8, 4 [1120A]). Aber nicht nur lesen sollen die Mönche, sondern sie sollen abschreiben; sobald ihnen etwas in die Hand kommt von den noch nicht in der Bibliothek vorhandenen erklärenden Schriften, sollen sie das sorgsam kopieren, damit der Bücherschatz des Klosters wächst (1, 8, 14 [1121C]). C. mahnt diejenigen, die in der kirchlichen u. weltlichen Literatur erfahren sind, beim Abschreiben der hl. Schriften Fehler der Schreiber zu verbessern, aber mit größter Sauberkeit (1, 15, 1 [1126C]), u. erklärt das als ein valde pulcherrimum et doctissimorum hominum negotium dignissimum. Er stellt dafür aber als ein von antiker Bildung getränkter u. wissenschaftlich geschulter Mensch die goldene Regel auf, man müsse zunächst die Eigenheiten der Bibelsprache studieren u. sie bewahren, wofür er Beispiele anführt; so erweist er sich als echter Philologe. An die Besprechung der Bibel u. ihrer Kommentatoren schließt sich eine Aufzählung der vier Synoden an; es folgt die Reihe der christl. Historiker, die C. schon mit Josephus, der ihn fast ein zweiter Livius dünkt, beginnen u. mit den Chroniken enden läßt. Nach Hervorhebung einiger Kirchenschriftsteller, wie Hieronymus u. Augustin u. der Zeitgenossen, der Äbte Eugippius u. Dionysius, die besonders wegen ihrer Vereinigung weltlicher u. geistlicher Wissenschaft gerühmt werden, wird schließlich noch die Kenntnis der Kosmographie für notwendig erklärt (1, 25 [1139C]). Es ist das unsterbliche Verdienst C.s, daß er, durchdrungen wie Symmachus u. Boethius von der Größe u. dem Bildungswert der antiken Kultur, in den Klöstern die Pflege des geistigen Erbes des Altertums in seinem ganzen Umfang heimisch gemacht hat, nachdem schon vor ihm die Organisatoren des abendländischen Mönchtums von Augustin bis Benedikt durch Forderung der ‚lectio divina' die Bildungsfeindlichkeit asketischer Kreise überwunden hatten (H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité [Paris 1950] 439f). C. verzichtet auch da nicht auf die klassischen Lehrmeister, wo es um Mönche geht, die zum Studium nicht geeignet sind; Gargilius Martialis, Columella usw. sollen ihnen Wegweiser sein bei Feld- u. Gartenbau (1, 28 [1144D]). C. macht aber den Mönch auch zum Arzt u. weist ihm Hilfsmittel für Krankenbehandlung in der Literatur nach, wie Hippokrates u. Galen u. a., wobei er ausdrücklich bemerkt, daß er die betreffenden Bücher für die Bibliothek beschafft habe (1, 31 [1146D]). Die Krone aber aller klösterlichen Beschäftigungen dünkt ihn die Tätigkeit der antiquarii, der Schreiber, die beim Kopieren der hl. Schriften deren Geist völlig in sich aufnehmen u. durch die Dreizahl der dabei verwendeten Finger ständig an die Dreieinigkeit erinnert werden (1145A). Mit berechtigtem Stolz spricht er von den Büchern, die er den Mönchen in der Bibliothek hinterläßt (1, 31 [1147A]). Leider sind Kloster u. Bibliothek, wahrscheinlich durch die Eifersucht des Bischofs von Squillace, nach C.s Tode bald zugrunde gegangen. Aber durch die Aufforderung zum Kopieren von Hss. hat er die Mönche zu Rettern eines wesentlichen Teils der antiken Literatur gemacht. Die Institutiones sind C. auch nach ihrer Vollendung nicht aus dem Sinn gekommen; sie haben

durch ihn noch eine Revision erfahren (v. d. Vyver, RevBén 71/6; bei H. Emonds, Zweite Auflage [1941] übersehen). Über C. als ‚Märtyrer' vgl. H. Delehaye, St. Cassiodore: Mélanges P. Fabre (Par. 1902) 40/50.

g. De orthographia. Eine Ergänzung erfuhren die Institut. durch die von C. in seinem 93. Lebensjahr verfaßte Schrift De orthographia (PL 70, 1240/70 = Keil, GrLat 7, 143). Mit diesem Werk entsprach C. den Wünschen seiner Mönche, die über ihre Unsicherheit auf dem Gebiet der Rechtschreibung klagten. C. gab ihnen in 12 Kapiteln eine Sammlung von Exzerpten aus acht in der Bibliothek vorhandenen Grammatikern. Das Buch hat nur wegen der darin enthaltenen Auszüge aus uns verlorenen Autoren Wert. Da der Verf. bei seinem hohen Lebensalter einsah, daß seine schriftstellerische Tätigkeit damit abgeschlossen sein würde, hat er ein Verzeichnis seiner Werke vorausgeschickt. Daß die nach den Institut. verfaßte Schrift De orth. schon dort (1, 30 [1145C]) erwähnt ist, liefert den Beweis für die Revision der Institutiones.

h. Historia tripartita. Zu nennen ist schließlich noch die von C. veranlaßte Kirchengeschichte, die ‚Historia tripartita', welche die Jahre 324/439 umfaßt (hrsg. von R. Hanslik nach der Bearbeitung von W. Jacob = CSEL 71 [1952]; dazu W. Jacob, Untersuchungen z. hsl. Überlieferung der sog. Historia tripartita = TU [1953]). Sie ist in zwölf Büchern aus Theodoret, Sokrates u. Sozomenos hergestellt. Nur das Vorwort hat C. selbst geschrieben; die Übersetzung der Exzerpte hat er seinem Freunde Epiphanius übertragen, der auch das Hohelied übersetzen sollte. Die Auswahl der Quellen zu der Geschichte hatte C. selber getroffen; sie hat aber nicht zu einer wirklichen Einheit geführt; die einzelnen Stücke sind jeweils mit dem Namen der Autoren aneinandergereiht. Auch die Übersetzung war mangelhaft, da Epiphanius oft selbst nicht verstand, was er schrieb (Hanslik XVI); das Latein ist tadelnswert.

C. Würdigung. C. überwindet den Dualismus des profanen Wissens u. des Heilswissens; das profane Wissen ist nach ihm aus dem letzteren hervorgegangen u. kann diesem seinerseits wieder dienen (inst. 1, 28, 3 [1142A]: quia exinde non minimum ad sacras scripturas intellegendas sensus noster instruitur). C. sah, daß die antike Bildung u. Schule ihre bisherigen Lebensbedingungen verloren hatte; er rettet sie ins Kloster; indem also C. nach Vivarium zog, hat er symbolisch ‚den Eintritt der klassischen Kultur in die enge Zelle des MA' eingeleitet (Schneider, Rom 91). Damit hat C. zugleich die in der Kirche gepflegten Vollkommenheitsideale um eine neue Nuance vermehrt: neben den Märtyrer u. den Asketen der alten Art tritt der der hl. Wissenschaft (u. diese schließt auch die profanen Wissenszweige ein) abschreibend u. studierend Hingegebene (vgl. inst. 1, 32, 4 [PL 70, 1147D]: Aufforderung zu ständiger Lektüre scientes quia non solum in agone sanguinis aut in virginitate positae sunt coronae).

D. M. Cappuyns, Art. C.: DictHistGE 11, 1349/1408. – P. Courcelle, Les lettres grecques en occident. De Macrobe à C.² (Paris 1948) 318/88; Leçon inaugurale. Collège de France (Paris 1952) 31f. – E. R. Curtius, Europ. Literatur u. lat. MA (Bern 1948), Reg. – A. Franz, M. Aurel. Cassiod. Senator (1872). – L. M. Hartmann, Art. C.: PW 3, 1671/6. – H. Leclercq, Art. C.: DACL 2, 2, 2357/65 (Katalog der Bibliothek); Art. Vivarium: DACL 15, 3133/40. – H. I. Marrou, St. Augustin et la fin de la culture antique (Paris 1939 bzw. 1949) Reg. S. 612. – E. Norden, Kunstpr. 2, 653. 663/5. – F. Overbeck, Vorgeschichte der Jugend d. mittelalterl. Scholastik hrsg. v. C. A. Bernoulli (1917) 29ff. 53f. – E. K. Rand, Founders of the Middle Ages² (Cambr. Mass. 1929) 240/50. – Schanz, Gesch. 4, 2 (1920) 92/109. – A. Schneider, Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik: Philos. Jahrb. d. Goerres-Ges. 34 (1921) 227/52. – F. Schneider, Rom u. Romgedanke im MA (1926) 85/96. – H. Thiele, Cassiodor, seine Klostergründung Vivarium u. sein Nachwirken im MA, Diss. Leipzig = StudMitt 50 (1932) 374/419. – A. van de Vyver, Cassiodore et son oeuvre: Speculum 6 (1931) 244/92; Les institutions de C. et sa fondation à Vivarium: RevBén 53 (1941) 59/88.

R. Helm.

Castimonia s. Fasten.

Castitas s. Keuschheit, Jungfräulichkeit.

Castor u. Pollux s. Dioskuren.

Casula s. Kleidung.

Catabolicus s. Magie.

Catalogus sanctorum s. Heiliger.

Cataracta s. Altar III 5 (Bd. 1, 345) u. Reliquien.

Catasta s. Martyrium, Sklave.

Catechismus s. Katechumenat.

Catena s. Florilegium.

Cathedra s. Kathedra.

Cato.

A. Nichtchristlich. Cato ist Beiname der röm. Gens Porcia. Nach Plut. hängt die Bildung mit lat. catus: ‚klug, erfahren' zusammen (C. mai. 1, 16; vgl. A. Bauer: Philol NF 1 [1888] 242f). Die berühmtesten Vertreter der Familie sind M. Porcius Cato (maior bzw. Censorius) u. sein Urenkel M. Porcius Cato (minor bzw. Uticensis; zur Genealogie vgl. Gell. 13, 20).

I. Der ältere C. Der ältere, aus Tusculum gebürtige C. (234/149 vC.) stieg in der Beamtenhierarchie bis zu höchsten Ämtern auf. Als Censor (184; *censura) trat er gegen Verschwendung u. aufkommenden Luxus auf (Liv. 39, 41, 4); dadurch erwarb er sich den ihm bis in christl. Zeit anhaftenden Ehrennamen ‚Censorius' (zuerst Horat. ep. 2, 2, 110; art. poet. 174; noch Hieron. ad Jovian. 1, 4 [PL 23, 291]). Von plebejisch-bäuerlicher Herkunft (Cic. C. mai. 7, 24), mit der Tochter seines Pächters verheiratet (Senec. controv. 7, 16, 17) u. in altväterischer Weise langes Kopf- u. Barthaar tragend (Horat. c. 2, 15, 11: C. intonsus), suchte dieser Altrömer in einer Zeit beginnender Verfeinerung und Auflösung die Zucht der Vorfahren, besonders auch gegen den neuerungssüchtigen Adel, zu bewahren (Klingner 243). Bezeichnend ist seine Einstellung zur griech. Bildung, die in der Form sophistischer u. kosmopolitischer Rhetorik nach Rom kam u. bei der Jugend viel Anklang fand (Plut. C. mai. 22). C.s prophetisch gemeintes Urteil über das zeitgenössische Griechentum als ‚nequissimum et indocile genus', dessen ‚litterae' Rom korrumpieren würden, überliefert Plin. (n. h. 29, 14). Scharf wendet sich C. gegen die in Rom auftretenden griech. Rhetoren wie den Philosophen Karneades (Paus. 7, 11; Gell. 6 [7], 14, 8), gegen die auf sein Betreiben 161 vC. ein Gesetz erlassen wurde (Suet. rhet. 1), das schließlich zu ihrer Abreise führte. Um selbst urteilen zu können, erlernte C. in hohem Alter die griech. Sprache (Cic. C. mai. 8, 26; vgl. 1, 3 u. Plut. C. mai. 2). Die Notwendigkeit, der Jugend, u. dabei seinem eigenen Sohn, praktische Lebenskenntnisse in altrömischer Art an die Hand zu geben, machte den jeden literarischen Ehrgeizes baren Mann dann schließlich zum Schriftsteller auf pädagogischem, land- u. volkswirtschaftlichem u. militärischem Gebiet (vgl. Hörle; Klingner 252). Fast alle Schriften C.s sind nur durch Zitate bekannt. Die als zusammenfassende Enzyklopädie gedachten ‚praecepta ad filium' (auch ‚C. ad filium' oder ‚oracula' genannt), eine vielseitige Sammlung von Hinweisen für Ackerbau, Landrecht, Volksmedizin, Kriegs- u. Redekunst (vgl. della Corte), werden außer von Plut. (C. mai. 20) bei Serv. (ad Georg. 2, 412), Plin. (n. h. 29, 14, 27; 7, 17, 1) u. Quint. (3, 1, 19) erwähnt. Die auffällige Form der ‚Lehren für den Sohn' läßt an das Bauernland Ägypten denken, wo dieser literarische Rahmen für Spruchliteratur seit Jahrtausenden üblich war; eine Beziehung wäre nicht ausgeschlossen, da die ägypt. Weisheitslehren bis in die Ptolemäerzeit belegt sind (vgl. H. Brunner, Die ägypt. Weisheitsliteratur: B. Spuler, Handb. der Orientalistik 1, 2 [1952] 90/110); allerdings kann auch die gleiche patriarchalische Lebensform dazu geführt haben, daß C. treffsicher diese Darstellungsweise von sich aus neu gefunden hat. Zu C.s Stellung zu Land u. Heimat vgl. F. Klingner: Antike 16 (1940) 94/6. – Als Geschichtswerk des C. nennt Corn. Nepos (Cato 3, 3) seine ‚origines', deren Reste erkennen lassen, wie stark C. trotz seiner Graecophobie, ohne es selbst zu wissen, auf hellenischer Bildung fußte (vgl. H. Peter, Wahrheit u. Kunst, Geschichtsschreibung u. Plagiat im klass. Altertum [1911] 282; Klingner 260; ferner ders.: Antike 13 [1937] 7f). Die Bedeutung der ‚origines' in der röm. Geschichtsschreibung wird in der erstmaligen Verbindung von Ur- und Zeitgeschichte gesehen (vgl. F. Altheim, Epochen der röm. Geschichte [1935] 309/11). – Das kriegswissenschaftliche Werk ‚de re militari', auf das sich noch Kaiser Trajan beruft, ist durch Plin. (n. h. praef. 30), Gell. (6 [7], 4, 5) u. a. bekannt. Neben seinem ‚carmen de moribus', einer dem Leben dienenden Spruchsammlung (Gell. 11, 2), fanden auch C.s Briefe u. ein ‚florilegium' von ihm Nachhall bei Späteren (H. Jordan, Catonis praeter libr. de re rustica, quae extant [1860] u. Schanz, Gesch. 1, 1^3 [1907] 244/63; eine Neuausgabe der C.-Fragmente ist von R. Till zu erwarten; vgl. Gnomon 23 [1951] 408 A). Das einzige als Ganzes erhaltene Werk C.s ist das über die Landwirtschaft (‚de agricultura' ed. Keil). Es bietet Hilfen für Haus u. Hof wie Kochrezepte, Heilmittel, Horoskope u. Bauernregeln (vgl. Hörle; dort 221 auch zeichnerische Rekonstruktion von C.s Gutshof) so-

wie Kultvorschriften (zu der von C. de agric. 141 behandelten Reinigung der Felder gibt eine völkerkundliche Parallele J. W. Spaeth, A russian lustratio: ClassW 24 [1930/1] 92/3). Diese erhaltene Schrift C.s zeigt die auch in sprachlicher Beziehung altertümliche Welt des oft recht naiv selbstbewußten Autors (vgl. Till). Gegen C., dessen schwierige Stellen Verr. Flacc. kommentiert hatte (vgl. Gell. 17, 6, 2), wendet sich wegen seiner altmodischen Diktion Quintil. 2, 5, 21. Über den als geflügeltes Wort C.s umgehenden Ausspruch ,Carthaginem delendam esse', den in dieser nicht ganz authentischen Form zuerst Plin. überliefert (n. h. 15, 74), vgl. Little. Ein Zeugnis von C.s urwüchsig kraftvoller Sprache ist auch seine zT. erhaltene Rede zur Verteidigung der Rhodier (Jordan 21 f), womit er 167 vC. eine Strafexpedition von der Insel abwendete (vgl. Alma). – C.s konservative Bestrebungen haben die Entwicklung in Rom nicht aufhalten können; auch waren seine Schriften, sofern sie nicht rein fachliches Interesse fanden, bald veraltet. Dennoch war seine Wirkung stark; verdankte ihm ja zB. Cicero, der ihm den Dialog ,C. maior de senectute' widmete u. ihn für den ersten Vertreter der einheimischen Rhetorik ansah, entscheidende Anregung (vgl. Padberg; Gnauck). Im Leben u. nach seinem Tode übte C. mai. besondere Wirkung als Persönlichkeit: er ist der Typus des Altrömers, der, von Biographen wie Corn. Nepos u. Plut. eindringlich dargestellt, in der Kaiserzeit mit ihren veränderten Verhältnissen immer wieder Rückhalt u. Erbauung bot. In der Exempla-Sammlung für altrömische Tugenden des Val. Max. zB. ist C. mai. häufig herangezogen, etwa als Vorbild des Aufstiegs aus niederem Stand (3, 4, 6 [137, 8 K.]), als Beispiel für zivilen Gerechtigkeitssinn (8, 2, 1 [375, 15]) u. für Selbstvertrauen bei Angriffen auf die Ehre (3, 7, 7 [147, 4]). Auch sein Fleiß, der ihn mit 86 Jahren mit Gleichmut u. Ausdauer einen Prozeß führen, Griechisch lernen u. sogar während der Senatssitzung griechische Bücher lesen ließ (8, 7, 1/2 [384, 4 f]), gilt als beispielhaft. Weiter sind es die sittenrichterliche Strenge des Censors (severitas: 2, 9, 3 [99, 4]) u. die Achtung vor der Menschenwürde (verecundia: 4, 5, 1 [193, 25]), die Val. Max. mit Lebensereignissen belegt. Obwohl den Stoikern der jüngere C. nähersteht, beschäftigt sich doch ein Moralist wie Seneca auch mit dem Censorius, dessen Definition des Redners als eines ,tugendhaften Mannes, der außerdem noch zu reden versteht' (orator est vir bonus dicendi peritus: controv. 1 praef. 9), ihm besonders zugesagt hat. C.s lautere Sachlichkeit, die von der ,Schminke' (offucia) ausländischer Sophistik absteche, rühmt ein Epigramm des Florus; ein C. sei ihm lieber als dreihundert Sokratesse (Sophisten; Anth. Lat. nr. 250 [1, 1, 166]).

II. Der jüngere C. Den jüngeren C. (95/46 vC.) verbinden manche Charakterzüge, wie Wahrheits- u. Freiheitsliebe, mit dem Urgroßvater. Sein rückhaltloses Eintreten für die Optimatenpartei, der die ursprünglich plebejische Familie durch aristokratische Heiraten nahegerückt war (Gelzer 62), verhinderte während der Bürgerkriege seinen Aufstieg zu den höchsten Staatsämtern; die Feindschaft mit Caesar veranlaßte dann nach der Schlacht bei Thapsus seinen freiwilligen Tod in Utica (daher ,C. Uticensis'). Sein Mißerfolg sagt nichts gegen seine Bedeutung als Politiker, die sogar sein Hauptgegner Caesar anerkennt (vgl. Afzelius); Ursache des Scheiterns ist allein, daß dieser altrömischer Sittenstrenge (severitas) anhängende u. vom Ideal der ,honestas' beseelte, ,perfectissimus stoicus' sich demagogischer Machenschaften nach Art der Caesarianer enthielt, u. daß ihm vor allem sein Auftreten gegen die Catilinarier als Volkstribun zahlreiche Feindschaften eingetragen hatte (Cass. Dio 37, 36 f). So war er in der Krisenzeit Roms gegenüber um sich greifender Korruption beinahe der einzige Vertreter altröm. ,virtus' (vgl. Gelzer 59; Afzelius 111). – Der jüngere C. ist als Schriftsteller nicht hervorgetreten. Seine Wirkung im Volk, die auch ein Anhänger der Gegenpartei wie Sallust nicht bestreitet, beruhte, außer auf seiner Beredsamkeit, auf seiner mutigen u. klaren Haltung, die durch seine Standhaftigkeit in aussichtsloser Lage u. schließlich seinen Selbstmord zu mythischer Größe verklärt erschien. Als Urbild der Gerechtigkeit rühmt ihn bereits Vergil (Aen. 8, 670), wie C. für den Prinzipat des Augustus ja allgemein als Tugendvorbild galt (vgl. Horat. c. 3, 21, 12). Den Moralphilosophen u. Dichtern von Val. Max. bis Seneca u. Lucan. war er nicht nur exemplum Altroms, sondern Erfüller der Lehre der Stoa (vgl. Wuensch, der darüber hinaus eine Entwicklung in Senecas C.-Bild vom exemplum röm. Tugend zu einem entpolitisierten universellen Menschenideal aufzuzeigen sucht). Schon als Knabe hatte C. Proben von Todesverachtung abgelegt (Val. Max. 3, 2). Seine

‚abstinentia‘ u. ‚constantia‘ bewährten sich auf der widerwillig übernommenen zyprischen Expedition, die er zur Zufriedenheit von Senat u. Volk durchführte (4, 3, 2; 8, 15, 10; Sen. dial. 6, 20, 6). C.s überlegene Haltung bei der skandalösen Verweigerung von Praetur u. Consulat rühmt Seneca (dial. 12, 13, 5), die Festigkeit des Weisen (constantia sapientis) anläßlich der Fälle, wo ihm politische Gegner auf dem Forum die Toga herunterrissen (dial. 2, 13), er ins Gefängnis gesperrt (Val. Max. 2, 10, 7) oder geschlagen wurde (Sen. dial. 2, 14, 3). Die stoische Lehre, nicht Rache zu üben, ja nicht einmal zu erzürnen, bewährte sich an ihm vorbildlich (dial. 4, 32, 2/3; 3, 38, 1/2). Aus C.s Privatleben wird seine vernünftige Einstellung zu Geld u. Gut gerühmt, u. daß er sich davon nicht abhängig machte, sie aber zu verwenden verstand (dial. 7, 21, 2/3), ebenso wie er sich durch maßvollen Weingenuß erfrischte (dial. 9, 17, 3/4; 9, 17, 8). Äußerungen dieser Art sind zT. als Ehrenrettung C.s gedacht gegenüber Verunglimpfungen, denen er nach seinem Tod wiederholt ausgesetzt war. Da sein Freitod dem Ruhm seines Gegners Caesar, der sich nach jahrelanger wechselvoller Fehde von ihm endgültig überspielt fühlte, abträglich war, hatte der Caesarianer Hirtius der ‚laus Catonis‘ des Cicero zwei Bücher ‚Anti-Catones‘ folgen lassen (Plut. Caes. 39, 54). Der Replik des M. Brutus hierauf hatte später Augustus mit den ‚rescripta Bruto de Catone‘ geantwortet (Suet. Aug. 85, 1). Außer C.s angeblicher Trunksucht spielte in dieser verschollenen Literatur seine Eheaffäre eine Rolle. Dem befreundeten Aristokraten Hortensius hatte C. um 55 auf dessen Ansuchen u. unter Zustimmung seines Schwiegervaters seine zweite Frau Marcia überlassen, u. nahm sie nach jenes Tod als reichgewordene Witwe wieder zu sich (Appian. 2, 99 [2, 783, 22f]). Motiv war, daß Marcia als Mutter von fünf Kindern in seiner Ehe ‚dem Naturgesetz Genüge getan‘ habe (Gelzer 65; Afzelius 109). Bei seinem Bericht über den Weiberkommunismus der Tapyren führt Strabo (11, 9, 1) den Fall C.s an als vermeintlichen Beleg für eine solche römische Sitte, von der aber sonst nichts bekannt ist. Plut., der diesen Punkt in C.s Leben als ein ‚schwieriges Rätsel‘, also einen Einzelfall für Rom, bezeichnet (C. min. 25), verteidigt ihn dabei zumindest gegen Caesars Unterstellung nackter Gewinnsucht (C. min. 52). Daß in der Kaiserzeit höchstens diese als anstößig empfunden wurde, zeigt die poetische Verherrlichung, die bei Lucan. nicht nur Marcia (2, 326f), sondern auch C. erfahren hat (2, 388: iustititae cultor, rigidi servator honesti; über das Verhältnis von Lucans zunächst nationalrömischem C.-Bild zu dem vergeistigten seines Onkels Seneca vgl. Wuensch 84f). – Die weitaus zahlreichsten Stellungnahmen beschäftigen sich mit C.s Selbstmord, den Plut. von der Lektüre von Platons Phaidon auf dem Sterbebett u. der Selbstzufügung der Wunde durch das Schwert an bis zu ihrem Weiteraufreißen mit der eigenen Hand ausführlich schildert (C. min. 66/70). Als Märtyrer in erster Linie politischer Freiheit feiert ihn Val. Max., der dies Vorbild auf die knappe Formel bringt, daß die ‚libertas‘ nicht ohne Cato, u. Cato nicht ohne ‚libertas‘ existieren konnten (6, 2, 5; vgl. dazu Sen. de const. sap. 2, 2). Darum soll ihm Caesar den Ruhm dieses Endes geneidet u. als Selbstmordmotiv Neid auf den eigenen Ruhm unterstellt haben (5, 1, 10). Labienus (bei Sen. contr. 10, 3, 4) gibt der stoischen Lehre von der ἀπάθεια zufolge zu bedenken, daß C. unter Caesars Gunst hätte leben u. sich dem Bürgerkrieg fernhalten können. Solche Einwände werden letztlich weder von republikanisch noch stoisch Gesinnten anerkannt. Im Gegenteil ist ihnen C. gerade um seines Selbstmordes willen ein ‚lebendes Abbild der Tugenden‘ (Cato ille, virtutis viva imago: Sen. dial. 9, 16, 1), ja, da er nicht bittfällig werden wollte, das größte Beispiel im Leben u. Sterben (solus maximum vivendi moriendi exemplum, mori maluit quam rogare: Sen. suasor. 6, 1/2; zur literarischen Bedeutung der Typenprägung, wie sie hier mit C. als Vorbild vorgenommen wird, vgl. F. Dornseiff, Die literarische Verwendung des Beispiels: VortrBiblWarb 1924/5 [1927] 218/27). Für die Überhöhung von Senecas politischem C.-Bild zu einem universellen menschlichen ist die Stelle bezeichnend, wo er C.s Selbstmordentschluß die Götter ‚cum magno gaudio‘ zur Kenntnis nehmen läßt (prov. 2, 9/12; dazu Wuensch 53f u. O. Regenbogen, Schmerz u. Tod in den Tragödien Senecas: VortrBiblWarb 1927/8 [1930] 215). Zusammenfassend sagt Seneca, dessen eigener Freitod nicht ohne Beziehung zu seinem offen zur Schau getragenen Cato-Enthusiasmus sein mag: ‚C. besitzt das Mittel, womit er den Ausweg gewinnt. Mit einer Hand kann er der Freiheit eine breite Gasse bereiten. Jener Stahl .., der dem Vaterland die Freiheit nicht geben

konnte, wird sie Cato geben‘ (dial. 1, 2, 9). Durch diesen Tod gelangte C. über ein politisches Märtyrertum hinaus zur Unsterblichkeit (9, 16, 4; vgl. weiter 1, 3, 4; 1, 3, 14; excerpt. 8, 4) u. sein Ende, bei dem ‚ihn die Natur rasch in ihren Schutz nahm‘, kann bei einem Trauerfall als gemeinmenschliches Trostbeispiel dienen (dial. 6, 22, 3). C.s Todesstätte u. Grab bei Utica, wo ihm später ein Denkmal errichtet wurde (Val. Max. 3, 2, 14), wurden auch Gegenstand der Dichtung; so bei Horat. (c. 1, 12, 35), bei Epigrammatikern wie P. Terent. Varro Atacinus (Anth. Lat. nr. 414f [1, 1, 319]) u. bei einigen Anonymen (Anth. Lat. nr. 397/9 [1, 1, 312f]). Von Seneca erhielt C. das Prädikat ‚sanctus‘ (‚non sanctior quam C.‘ nennt er einen Verstorbenen: dial. 6, 22, 3) u. in der späteren Kaiserzeit bezeichnet man ihn häufiger als ‚Cato sacer‘ (zB. Anth. Lat. nr. 399, 1; 432 [1, 1, 313. 329]).

III. C. redensartlich. Von der Volkstümlichkeit der beiden C. in der Kaiserzeit zeugt die redensartliche Verwendung ihres Namens in der Tagesliteratur. So redet der Fabeldichter Phaedr. (4, 7, 21/2) den gefürchteten Leser humorvoll als ‚lector C.‘ an u. ähnlich läßt Mart. (epigr. 1, ep. 16 [Friedländer 1, 164]) ‚C.‘ in sein ‚Theater‘ nur eintreten, wenn er wirklich zuschauen will. Angespielt ist auf den Vorgang vJ. 55 vC., wo der Uticensis, die ‚ludi florales‘ wegen unsittlicher Schaustellungen verließ. Von diesem Ereignis sagt Val. Max. (2, 10, 8): quae quidem effecit, ut quisquis sanctum et egregium civem significare velit, sub nomine Catonis definiat. C. wird Synonymon für ‚Ehrenmann‘, der dem Dieb gegenübersteht (Sen. controv. 9, 6, 7) u. für den ‚Mann der Künste‘ gegenüber dem leichtfertigen Don Juan (Luxor. epigr.: Anth. Lat. nr. 358, 10 [1, 1, 280]; vgl. auch Mart. 5, 51, 5). Die Endzeit der Republik heißt ‚aetas Catoniana‘ (Sen. dial. 9, 7, 5) u. eine schwere Sprache ‚Catoniana lingua‘ (Mart. 9, 27, 14). Um Zufriedenheit mit einem Menschen auszudrücken, sagt Augustus: contenti sumus hoc Catone (Suet. Aug. 87) u. beinahe ein geflügeltes Wort wurde der Vers Juvenals (sat. 2, 40): tertius e caelo cecidit Cato. Schließlich muß C. dem Rätseldichter Symphosius (vgl. R. T. Ohl, Symphosius and the latin riddle: Class. Weekly 25 [1931/2] 209/12) herhalten, um den Schinken (perna) als ‚de gente Catonis‘ (von den Porcii, d. h. vom porcus stammend) zu verrätseln (Symph. aenigm. 85: Anth. Lat. nr. 270 [1, 1, 242]). Bei den meisten dieser Redensarten möchte man an den Uticensis denken, doch treffen sie zT. auch auf den Censorius zu. Die Catones werden dann auch pluralisch in die Aufzählung bekannter Familien eingereiht, welche als Muster für irgendwelche Tugenden gelten (Cic. Lael. 21; orat. 2, 290; 3, 56; Plin. min. ep. 1, 17, 3; Sen. ep. 70, 20; 120, 19 u. a.).

IV. C. in der Kunst. Von den beiden Catones hat es zweifellos zeitgenössische Porträts gegeben. Nachdem die Benennung einzelner Büsten als ‚C.‘ (zB. Stuart Jones, A Catalogue of ancient sculptures in the Municipal Collect. of Rome [1912] 240, nr. 52) fallen gelassen ist (schon Bernoulli, Römische Ikonographie 1, 184 warnte vor ungerechtfertigten Identifizierungen mit C.), kennen neuere Ikonographen (zB. K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner u. Denker [1943]; B. Schweitzer, Die Bildniskunst der röm. Republik [1948]) vom Censorius kein gesichertes Bild; von dem ‚Dresdener Greisenbildnis‘ (Mitte 1. Jh. vC.), das den Typ des bäuerlichen Greisen als Träger altrömischer Tugenden wiedergibt, sagt allerdings Schweitzer (116): ‚aus keinem anderen Mund verstünden wir die Warnungen vor allem Griechischen u. Neumodischen u. das ‚ceterum censeo‘ des älteren C. besser als aus diesem.‘ – Von C. Uticensis ist es bekannt, daß er in Utica ein Standbild erhielt (Plut. C. min. 71), nachdem Caesar in seinem Triumphzug ein diesen als Selbstmörder darstellendes u. wohl erniedrigendes Bild gezeigt hatte (Appian. bell. civ. 2, 101 [785, 18 M]). Beim Leichenbegängnis einer Familienangehörigen der Porcii wurde C.s Porträt im Trauerzug getragen, das unter Domitian sonst nur privat verwahrt werden konnte, wie sich ja in der Kaiserzeit heimliche Republikaner Brutus-, Cassius- u. Catobüsten in ihr Atrium stellten (Plin. min. ep. 1, 17, 3). Die in einer Villa des 3. Jh. nC. in Volubilis (bei Fez, Marokko) gefundene, inschriftlich als ‚C.‘ bezeichnete Bronzebüste des Uticensis (Thouvenot 72), in welchen bäuerliche Ahnenzüge mit solchen der ‚severitas‘ ohne den Versuch, göttliche Verklärung nach Art der neronischen Literatur einfließen zu lassen, vermischt sind, dürfte für den letzten antiken Besitzer allerdings weniger Ausdruck politischer Opposition als einfach ein Erbstück gewesen sein, zumal wenn es sich hier um eine Kopie (um 100 nC.) nach einem republikanischen Original, bzw. einem kopierten Zwischenglied, handelt (vgl. Poulsen

124/32; zur Kontroverse der Datierung vgl. K. Schefold, Orient, Hellas u. Rom [1946] 196 u. ders., Bildnis des C. Uticensis: Neue Zürcher Ztg. nr. 83 [25. 3. 1950]).

B. Christlich. Den Kirchenvätern sind die Catones wohlbekannt. Auch wenn gelegentlich Verwechslungen unterlaufen (Tert. apol. 39 nennt den jüngeren C. fälschlich ‚Censorius'), läßt sich im allgemeinen doch erkennen, wer von ihnen jeweils gemeint ist. Bei den Erwähnungen handelt es sich manchmal nur um Bildungsreminiszenzen u. um bloße Anführung des Namens (zB. Paul. Nol. ep. 16, 6 [CSEL 29, 120]). Eine Auseinandersetzung wird vor allem dort möglich, wo Fakten aus Leben u. Werk der C. für die eigene Ansicht ein bekräftigendes oder abschreckendes Beispiel sind.

I. Der ältere C. Vom Leben des Censorius blieb den Vätern der Kirche manches vertraut, nachdem Autoren der Kaiserzeit ihn so oft erwähnt hatten (Schanz, Gesch. 1^4, 192). Daß C. eine niedriggeborene Frau heiratete, die gleichwohl überheblich war, führt Hieron. an (adv. Jovian. 1, 48 [PL 23, 291]). Daß C. beim röm. Vortrag des Philosophen Karneades über das Thema ‚iustitia' zugegen war, vermerkt Lact. (inst. 5, 14 [CSEL 19, 1, 444]), allerdings ohne C.s heftige Gegnerschaft gegen die Sophisten u. die Griechen überhaupt zu erwähnen, die von der Auffassung des konservativen Römers zu der der Christen eine Brücke hätte bilden können. Eine sonst nicht erwähnte Anekdote aus C.s Leben überliefert Tert. (adv. nat. 2, 16 [CSEL 20, 129]): daß er einen ausschlagenden afrikanischen Feigenbaum bislang unbekannter Art in den Senat mitbrachte, um die Feindschaft des Landes, das er vernichten wollte, auszudrücken. Aug. gibt bei der Besprechung der aus Prosperität wachsenden Gefährdung eines Gemeinwesens Scipio C. gegenüber nachträglich recht; denn jener hatte bei C.s Forderung nach Zerstörung Karthagos die für Rom dann eintretende Sekurität u. die Umwandlung äußerer Gefahr in inneren Terror befürchtet, wie es dann auch eingetreten sei (civ. D. 1, 30 [CSEL 40, 52/3]). C.s wachsende Weisheit im Alter u. seine späte Bemühung um die griechische Sprache sind aber der Nachahmung durch Kleriker wert (Hieron. ep. 52 [PL 22, 529]) wie auch seine ‚gravitas', die ihn nur einmal im Leben lachen ließ (ep. 130 [PL 22, 1117/8]; Claud. Mamert. ep. 2 [CSEL 11, 205/6]). Ein echtes Vorbild stellt C.s Unbestechlichkeit im Urteil dar, beeindruckbar weder durch Lob noch Tadel, was einen Hieron. wünschen läßt, daß dies auf ihn selbst zuträfe (comm. in Os. 2, 5 [PL 25, 861]). – C. Censorius ist den Vätern auch als Schriftsteller bekannt. Isid. (et. 17, 1) nennt ‚de agricultura' das erste Buch seiner Art, auf dem andere, wie Vergil, später fußten. Er selbst hat, wie er sagt (diff. 1, 5 praef. [PL 83, 10]) sein Werk ‚Differentiae' nach dem Vorbild C.s angelegt (vgl. weiter or. 11, 4; 17, 3; inc. 11). Auch Definitionen C.s bleiben bekannt, wie zB. seine Unterscheidung zwischen ‚amor' u. ‚cupido', was von Isid. (diff. 1, 5 [PL 83, 9/10]) auf unsittliche bzw. Gatten- u. Kindesliebe gedeutet wird. Das auf Grund augusteischer Vorarbeiten im 4. Jh. nC. von Festus geschaffene Wörterbuch hat zahlreiche archaische Ausdrücke C.s nicht nur für die damalige Zeit erklärt, sondern noch karolingischen Philologen zugänglich gemacht (vgl. Lindsays Index 566f). C.-Zitate werden nicht nur in zustimmendem Sinn herangezogen. Aufschäumende u. zerfließende Rhetorik, gegen welche sich Hieron., für schlichte Sprache eintretend, wendet (ep. 66, 9 [PL 22, 644]), läßt ihn eines Cato-Spruchs gedenken: ‚Schnell ist einer befriedigt, wenn er gut befriedigt ist' (‚cito sat, si bene sat'), über den er mit seinen Mitschülern im ‚Athenaeum scholasticorum' als Jüngling lachen mußte, wenn sie diesen ‚erborgten Unsinn' (error mutuus) nach Vorsagen durch den Rhetoriklehrer gemeinsam deklamierten. Nicht nur bei den gebildeten Autoren, sondern auch im Volk lebte im christl. Altertum u. MA Cato als ‚Weiser' fort u. gab den Namen her für allerlei Weisheitssprüche sonstiger Herkunft. Die vermutlich schon in der Kaiserzeit begonnenen ‚Disticha Catonis', die seit dem 4. Jh. nC. erwähnt u. vom 9. Jh. an faßbar sind (Schanz 4^3, 34/5; vgl. Nève) behielten den fiktiven Rahmen der ‚Vater-Sohn-Lehre' des alten C. bei u. haben, ebenso wie die ähnlichen ‚Monosticha Catonis' (vgl. Boas) als in viele Sprachen übersetzte Spruchkompendien (vgl. E. R. Curtius, Europ. Literatur u. latein. MA [Bern 1948] 57f) u. schließlich auch als Lese- u. Schulbuch bis ins 18. Jh. eine weltweite Verbreitung gefunden u. dem älteren C. eine ihm freilich nicht gerecht werdende Bekanntheit eingetragen (vgl. Held, Art. Cato: LThK 2, 794; weiteres Schrifttum zum ‚C.' seit dem MA vgl. Bibliography of the survivals of the Classics: Warburg Instit. 1 [1934] nr. 305. 457; 2 [1938] nr. 522/3. Als Einzelzitat aus den Disticha Cat. vgl. zB. Orient. comm. 1, 298

[CSEL 16, 215/6] = Dist. Cat. 24). Erwähnt sei schließlich das angebliche Zauberwort ‚Cato' in Benediktionen (A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 2 [1909] 175), das sich jedoch als Verballhornung (für caro) herausstellte (Jacoby, Art. Cato: Bächtold-St. 2, 18).

II. Der jüngere C. Auch mit dem jüngeren C. verknüpfen die Kirchenschriftsteller Bildungsreminiszenzen geschichtlicher, geographischer oder philosophischer Art, so wenn Paul. Oros. von C.s Vertreibung aus Sizilien durch Caesars Feldherrn Curio redet (6, 14, 7 [CSEL 5, 395, 15]; vgl. Plut. C. min. 53, 4; Cass. Dio 41, 41, 1), Isid. zur Charakterisierung der späten Republik C. als Philosophen ansieht (chron. 62 [PL 83, 1057]: per idem tempus C. philosophus claruit) oder Sulp. Sev. bei Beschreibung der Gegend zwischen Ägypten u. der Kyrenaika die Wüste erwähnt, ‚per quod olim C. Caesarem fugiens duxit exercitum' (dial. 1, 3, 6 [CSEL 1, 155, 21]). Der gleiche Heereszug, den auch Lucan. verherrlicht hatte (9, 560f), veranlaßt Ennod. (paneg. Theod. [CSEL 6, 290, 20]) seinen Helden Theoderich als gefahrensuchenden Draufgänger mit C. zu vergleichen. Zur Schilderung der Greuel, die ein Bürgerkrieg mit sich bringt, erinnert sich Aug. (civ. D. 1, 5 [CSEL 40, 10]) einer Sallustatelle mit der Rede über die catilinarische Verschwörung, welche allerdings nicht von C. Uticensis, zu dem sie tatsächlich besser passen würde, sondern von Caesar gehalten worden ist (Sall. Cat. 51, 9). – Bei seiner Senecas gleichnamige Schrift voraussetzenden Spekulation über die Vorsehung (de prov.) bedient sich Boethius des klassischen Zitats des Lucanus, daß ‚eine siegreiche Sache den Göttern gefalle, eine unterlegene aber C.' (Boeth. cons. phil. 4, pros. 6 [PL 63, 818B]; vgl. Lucan. 2, 380). Welcher Rang C. noch im 6. Jh. zuerkannt wird, zeigt Boeth. weiter, wenn er bei seiner philosoph. Unterscheidung von ‚species' u. ‚genus' die species Mensch mit bestimmten Individuen exemplifiziert u. hierfür, um bekannte Namen zu gebrauchen, Plato, Cicero u. Cato wählt (in Porph. issagog. comm. 1, 16 [CSEL 48, 47]; 3, 4 [208/9]; 3, 9 [229]; 5, 8 [308/9]). – Eine wirkliche Auseinandersetzung mit antiker Philosophie unternimmt Lact. bei der Frage nach dem heidnischen Unsterblichkeitsbegriff u. dem Kriterium für Tugend u. Verbrechen, bildlich gesprochen, ob einer ein Cato oder ein Catilina sei. Seine Antwort ist, daß es allein einer im Besitz der Wahrheit unterscheiden könne; ob ein Tod gut oder schlecht sei (er denkt wohl dabei auch an den Selbstmord des Uticensis), sei nur zu unterscheiden nach dem Wert des Betreffenden auf Grund seines Lebensinhalts (ex vitae ratione: inst. 3, 19 [CSEL 19, 1, 241]), eine Auffassung, die ähnlich schon Senec. vertrat (ep. 82, 13). – Zu einem Eingehen auf C. forderten die christlichen Autoren dann besonders dessen ‚Weiberkommunismus' u. sein Selbstmord heraus. In Verurteilung beider einig, wenden sich die Apologeten in verschiedener Weise gegen sie. Tert. führt, zeitgenössische Ehezustände beklagend, Fälle an, wo Männer ihre Frauen ihren Freunden zuführten, darunter als angeblich Weiseste den Griechen Sokrates u. den Römer Cato, die dies ‚liberorum causa et alibi creandorum' getan hätten; vorsichtig fügt er hinzu, ob mit oder gegen den Willen der Frauen, wisse er nicht. ‚Was können sich diejenigen um Moral kümmern, die als Ehemänner sie (die Moral) so leicht weggaben! O was für ein Exemplum attischer Weisheit u. römischen Charakters! Ein Kuppler ist der Philosoph (Sokrates) u. der Censor' (Tert. apol. 39, 12; C. Censorius, irrtümlich für Uticensis). Anscheinend lehnt sich Salv. hieran an, wenn er ausführt (gub. Dei 7, 101f [CSEL 8, 188/9]), daß Sokrates u. Cato, ‚Italiens Sokrates', zur Erhöhung bürgerlicher Eintracht (das angegebene Argument ist hier platonisch, nicht römisch) Weibergemeinschaft nicht nur lehrten, sondern auch ausübten. ‚Ecce quae sunt et Romanae et Atticae sapientiae exempla!' Hieron. erwähnt den Fall C.s im Hinblick auf die römischen Frauen (ad Jovian. 1, 46 [PL 23, 288]) u. stellt der zwischen zwei Männern pendelnden ‚Marcia, die ohne C. leben konnte', dessen Tochter Porcia gegenüber, die es ‚ohne ihren Gatten Brutus nicht vermochte': ein Beispiel dafür, daß Frauen sich lieber einem einzigen anschließen. Daß die Männer bei den Schotten ‚gleichsam als ob sie Platons Staat gelesen oder Catos Beispiel befolgt hätten', keine eigenen Frauen besaßen, sondern ‚ut cuique libitum fuerit, pecudum more lascivunt', erwähnt Hieron. anläßlich der Besprechung von Völkereigenarten (ad Jovian. 2, 7 [PL 23, 309]; vgl. dazu Hieron. ep. 69, 3 [PL 22, 656/7]; Strabo 11, 9, 1). Aug. schließlich zieht den theologischen Schlußstrich unter den durch C. geübten Weiberkommunismus, über den nicht lange zu disputieren sei, da auch jene, denen er antwortet, ‚nicht zu behaupten wagen würden, dies sei nicht Sünde u. Ehe-

bruch' (fid. et op. 7, 10 [CSEL 41, 46]). Gegenüber der ehebrecherischen Absicht, nach C.s Beispiel ,das Haus eines anderen mit Söhnen fullen zu wollen', setzt Aug. den Satz: in nostrorum quippe nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri (bon. coniug. 18, 21 [CSEL 41, 215]). Bemerkenswert ist, daß alle diese Apologeten auf den für Weibergemeinschaft eintretenden Gnostiker Epiphanes (vgl. Clemens Alex. strom. 3, 2, 9, 2/3 [2, 199f Stählin]) nicht Bezug nehmen (hierzu vgl. F. J. Dölger, ACh 3 [1932] 137). – Die Beschäftigung der Kirchenväter mit Catos *Selbstmord ist ein Ausschnitt aus der Auseinandersetzung des Christentums mit der stoischen Philosophie. Dieser steht Boethius nahe, wenn er den Tod dichterisch einen Gleichmacher nennt, nicht achtend der Gebeine berühmter Männer wie des Fabricius, Brutus oder des ,rigidus Cato' (cons. phil. 2, 7 [PL 63, 714, 12]). In einer Liste antiker Selbstmörder nennt Lact. neben Zeno, Empedokles, Chrysippus, Kleanthes u. Demokrit auch Cato (inst. 34 [CSEL 19, 1, 710) u. fragt dabei: ,Sind die stärkeren (Naturen) mehr zu billigen, die den Tod, wie sie sagen, verachtend, sich freiwillig das Leben nahmen? Oder haben sie nicht gewußt, daß nach göttlichem Recht u. Gesetz des Mords geziehen wird, wer sich selbst tötet?' Bei Behandlung pythagoreischer u. stoischer Auffassungen über die Unsterblichkeit der Seele führt Lact. die antiken Selbstmörder ein weiteres Mal an (inst. 3, 18, 5 [CSEL 19, 1, 238]), dabei ebenfalls wieder Cato, ,qui fuit in omni sua vita Stoicae vanitatis imitator', auch hier mit der Feststellung, daß Selbstmord Mord ist. In Anlehnung an die Argumente der Anti-Catones wirft Lact. Cato vor, er habe den Tod aus Ruhmsucht gesucht, da er von dem milden Caesar (Caesar clemens) nichts zu befürchten gehabt u. unter ihm zusammen mit Cicero dem Staat hätte dienen können. Zur Selbstmordfrage ergreift auch Aug. das Wort (civ. D. 1, 23 [CSEL 40, 42]). Bei C. verwirft er ihn um so mehr, als dieser ein gebildeter, urteilsfähiger Mann war. Besonders verwerflich wird dessen Beispiel dadurch, daß er, der Caesars Sieg nicht ertrug, den eigenen Sohn dessen Gnade überantwortete. Demgegenüber erwiesen sich Hiob u. die Märtyrer standhafter. Unter den Heiden aber zieht Aug. dem Cato den Regulus vor, da dieser es aushielt, von den Karthagern, die er selbst einmal besiegt hatte, besiegt zu werden, während C., ohne je über Caesar gesiegt zu haben, sich nach der Niederlage durch ihn das Leben nahm. Wenn schon ein Heide Selbstmord für ein Verbrechen hält, um wieviel mehr müssen es die Christen, die den wahren Gott verehren (1, 24 [40, 43/4]).

III. C. redensartlich. Gemäß der doppelten Stellung zu den Catones, einerseits als exempla der Weisheit, anderseits als Träger heidnischer Mängel werden im Unterschied zu der spätröm. in der christl. Rede ,Cato' u. ,Catones' in geteiltem Sinn verwendet: als Gestalt der ,severitas' wie der ,superbia'. Ein doppelgesichtiger Mensch wird knapp umschrieben: ,innen ein Nero, außen ein Cato' (intus Nero, foris Cato: Hieron. ep. 125 [PL 22, 1083]). Ironisch gemeint ist es, wenn Hieron. den Rufinus in der Kritik ,Gipfel der Weisheit u. Richtschnur catonischer Strenge' nennt (c. Rufin. 1, 13 [PL 23, 426]). Von der Strenge der C. spricht bildlich auch Fulg. myth. 1 prol. (15 M.). Von catonischem Hochmut redet Hieron. (dial. c. Pelagian. 1, 28 [PL 23, 546]). Um den barbarischen Charakter der ägypt. Hieroglyphenschrift zu kennzeichnen, fragt Arnob. einmal, wie sich die Römer wohl empört hätten, wenn Romulus bilderschriftlich durch einen Esel, Pompilius durch einen Hund u. Cato durch ein Schwein ausgedrückt worden wäre (adv. nat. 3, 16 [CSEL 4, 123]; bei letzterem liegt wohl die Erinnerung an die gleiche Namensetymologie zugrunde, die auch bei Symphosius eine Rolle spielt; vgl. oben Sp. 933). ,Catones' wird zum metaphorischen Namen einerseits für ,stoische Philosophen' (Claud. Mamert. stat. anim. 1, 8 [CSEL 11, 130]), ,senes Catones' sind anderseits die bereits Christen gewordenen Angehörigen des röm. Senats (Prudent. c. Symm. 1, 545 [CSEL 61, 239]). Um am treffendsten den erstrebten Weiterbestand röm. Bildung u. Sitten auch an der Mosel auszudrücken, erinnert sich ein letztes Mal Ausonius des Censorius u. des Uticensis; denn ,nicht nur Rom allein zeigt alte Catonen' (Auson. Mosell. 386 [Peiper]: nec sola antiquos ostentat Roma Catones).

IV. C. in der Kunst. Auch die christl. Kunst der Spätantike scheint die beiden Catones bzw. den späterhin zu einer Gestalt zusammengewachsenen C. bildlich wiedergegeben zu haben, allerdings nicht mehr in Porträtbüsten, sondern wohl in Mosaikbildnissen, etwa nach der Art des Kölner Philosophenmosaiks. Denn für mittelalterl. C.-Bilder wie auf dem Halberstädter Karlsteppich des 12. Jh., wo Karl d. Gr. inmitten von Cato u. Seneca erscheint

(B. Kurth, Die dt. Bildteppiche des MA ([Wien 1926] 1, 32. 50f), werden karolingische Vorlagen angenommen, die ihrerseits auf auch nur zu vermutende spatantik-christl. Flachbilder zurückgehen müssen (vgl. Ettlinger), sofern die späteren Catowiedergaben nicht doch nur zeitgenössische Umsetzung literarischer Vorstellungen sind, wie sie zB. Seneca in seinen Schriften dem MA überliefert hat. Eindeutig literarisch in der eigenen Zeit wurzeln C.-Bilder seit der Renaissance, wie zB. das manieristische Fresko des Domenico Beccafumi (um 1530) in der Casa dei Bindi-Sergardi zu Siena (M. Gibellino-Krascennicowa, Il Beccafumi [Siena 1933]). Zur Umsetzung einzelner Cato-Sprüche in Buchdruckerzeichen des 16./17. Jh. vgl. M. Boas, Cato-spreuken als drukkerdeviezen (Het boek 20 [1931] 324/30).

A. Afzelius, Die politische Bedeutung des jüngeren C. = Classica et Mediaevalia 4 (1941) 100/203. – L. Alma, Cato de oude en de Rhodiers: Hermeneus 17 (1945/6) 6/10. – K. Barwick, Zu den Schriften des Cornelius Celsus u. des alten C.: Würzburger Jahrb. 3 (1948) 117/32. – M. Boas, Näheres zur Überlieferung der sog. Monosticha Catonis: PhilW (1927) 316/20. – W. Johnson Chase, The distichs. A famous mediaeval text book = Wisconsin Studies of social sciences and history 7 (1922). – F. Della Corte, Catone Maggiore e i Libri ad Marcum filium: RevFilIstruc. Class. NS 19 (1941) 81/96. – L. Ettlinger, Art. C.: RDK 3, 380/3. – M. Gelzer, C. Uticensis: Antike 10 (1934) 59/91. – M. Gelzer-R. Helm, Art. M. Porcius C. Censorius: PW 22, 1, 108/65 (nicht mehr benutzt). – R. Gnauck, Die Bedeutung des Marius u. des C. Major fur Cicero = Histor. Abh. 6 (1936). – J. Hörle, Catos Hausbücher, Analyse seiner Schrift ‚De agricultura‘ nebst Wiederherstellung seines Kelterhauses u. Gutshofes = Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. 15, 3/4 (1929). – F. Klingner, C. Censorius u. die Krisis des röm. Volkes: Antike 10 (1934) 239/63. – C. E. Little, The authenticity and form of Catos saying ‚Carthaginem delendam esse': ClassJourn 29 (1934) 429/35. – A. H. McDonald, C. ‚Censorius': The Oxford Class. dictionary (1949) 173/4. – F. Miltner-W. H. Gross, Art. M. Porcius C. Uticensis: PW 22, 1, 168/213 (nicht mehr verwertet). – J. Nève, Catonis Disticha (1926). – F. Padberg, Cicero u. C. Censorius, ein Beitrag zu Ciceros Bildungsgang, Diss. Botrupp 1933: Przeglad Klasczeny 2 (1936). – V. Pöschl, C. als Vorbild röm. Lebenshaltung: NJb u. dt. Bildung (1939) 411/21. – F. Poulsen, C. et le jeune Prince: Acta archeologica 18 (1947) 117/34. – L. Renders, La date de naissance de Caton d'Utique et l'âge légal de la questure au dernier siècle de la republique: AntClass 8 (1939) 11/25. – Schanz, Gesch. 1[4], 178/93 (M. Porcius C.). – R. Thouvenot, Bronzes gréco-romains trouvés a Volubilis (Maroc): MonPiot 43 (1949) 70/82. – R. Till, Die Sprache Catos: Philol Suppl. 28, 2 (1935). – W. Wuensch, Das Bild des C. von Utica in der Literatur der neronischen Zeit, Diss. Marburg (1949). *A. Hermann.*

Cedrus s. Zeder.

Cella. A. Römisch. Das Wort cella, diminutiv cellula (gräzisiert κέλλιον, κελλάριον), bedeutet zunächst einen kleinen, im allgemeinen der Küche benachbarten Aufbewahrungsort des röm. Hauses, dessen Zweckbestimmung durch Adjektive genauer bezeichnet werden kann: c. promptuaria, c. penaria, c. vinaria, c. olearia; der Sklave oder Angestellte, der die cellae großer Haushaltungen u. ihren Inhalt verwaltet bzw. durch Einkauf ergänzt, heißt cellarius, cellararius oder cellerarius (Dig. 33, 7, 12, 9; weiteres Blümner 193). Sodann wird das Wort auch für andere kleine Räume des Hauses verwendet, zB. für die Kammer des Türhüters u. anderer Sklaven. Weiterhin bezeichnet das Wort jeden kleineren Wohnraum, so insbesondere den Wohnraum von Gladiatoren u. Dirnen (zum letzteren vgl. Apophth. Serap. 1 [PG 67, 413f]). In Thermen u. Privatbädern hießen die einzelnen Abteilungen c.; man sprach von einer c. tepidaria, c. calida, c. frigidaria, c. natatoria usw. (vgl. Blümner 423f). Für das 2. Jh. nC. ist c. memoriae als Name für den Grabbau im Testament eines Galliers belegt (CIL 13, 5708 = Dessau 2, 2, 8379). Endlich heißt auch der das Götterbild enthaltende Raum des Tempels C. (vgl. Bd. 1, 607); die kanonische Gestalt dieser Tempel-C. überliefert Vitruv (aed. 3, 3, 4. 4). Eine c. sacerd[otum] beim Tempel der Mater Matuta ist CIL 10, 333 erwähnt. – Aus den verschiedenen Bedeutungen des Wortes geht hervor, daß es sich weder auf einen speziellen Zweck noch eine besondere Form bezieht; es ist Bezeichnung für kleinere, selbständige oder nichtselbständige Räume verschiedenster Art; das deutsche Äquivalent dürfte am ehesten ‚Kammer‘ sein.

B. Christlich. Die christl. Verwendung des Wortes schließt sich im allgemeinen eng an die vorchristliche an. Insbesondere reden auch die Christen von c. memoriae (zB. CIL 3, 2, 9585 = ILCV 1583); belegt ist auch die Formel c. aeterna (De Rossi, RS 3, 455). Wahrscheinlich im Anschluß an die Tempel-C. können auch Kirchen (Prud. c. Symm. 1, 573),

aber sicher nur kleine, c. genannt werden (cellola scae ecclesiae, zw. 542 u. 565 nC.: ILCV 1805; cella scae Mariae, 7. Jh.: ILCV adn. 2112). Als ‚circumcelliones' d. i. Leute, die sich bei den Märtyrer-Cellae herumtreiben, bezeichnete man in Nordafrika die Mitglieder organisierter Scharen von Männern u. Frauen, die teils vom Verlangen nach dem Martyrium, teils von national- u. sozialrevolutionären Tendenzen getrieben, in der Verfolgungszeit u. lange darüber hinaus demonstrierend u. plündernd von einer Märtyrermemoria aus ins Land zogen (Seeck, GdU 3², 321 m. Anm.; W. H. C. Frend, The Donatist Church [Oxf. 1952] 173; zur Verwandtschaft mit gewissen Erscheinungen des frühen Mönchtums vgl. K. Heussi, Ursprung des Mönchtums [1936] 207f). Eine wichtige neue Bedeutung erhält das Wort c. im Bereich des Mönchtums: es bezeichnet die für die Idee des Anachoretentums so bedeutungsvolle, wohl zumeist hüttenartige Einzelwohnung des Eremiten (Hieron. v. Hilarion: PL 23, 46; Joh. Cass. inst. 4, 10 u. ö.; cellula: ebd. 4, 12 u. ö.; das griech. κέλλιον zB. Soz. 6, 31; Nov. Just. 133, 1 vJ. 539; Apophth. Anton. 10 [PG 67, 77B]; ebd. Moys. 6 [284C]). Eine anachoretische Siedlung hieß geradezu Κελλία (Soz. 6, 31; Rufin. h. mon. 22; Joh. Cass. conl. 6, 1, 3; die neuerliche Identifikation von Kellia durch Prince Omar Toussoun, Cellia et ses couvents: Mém. Soc. royale d'Arch. d'Alexandrie 7, 1 [1935], ist nicht sicher, da die gefundenen Gebäude kleine Zönobien waren). Die Terminologie des röm. Hauses u. die des frühen Mönchtums haben wohl zusammengewirkt, um den Sprachgebrauch der zönobitischen Klöster hervorzubringen; hier ist c. die Bezeichnung für jedweden Raum. Vgl. zB. c. languentium: Pachom. praec. 53 (28, 18 B.); c. vescentium: ebd. 42 (24, 3); c. = Schlafsaal: Bened. reg. 22; c. hospitum: ebd. 53. 58; c. novitiorum: ebd. 58. Mit cella(e) wird schließlich sogar das ganze Kloster bezeichnet (Greg. M. ep. 1, 54; ILCV 1646; V. Wandregis. 16, 30; zur weiteren Entwicklung vgl. A. Zák: LThK 2, 804f). – Bei Pallad. hist. Laus. 13 (37, 2 B.) erscheint ein Mann, der aus christl. Gesinnung die Anachoreten mit den nötigen κελλαρικά, Vorräten, versorgt. – Der Cellararius der Regel Benedikts ist der Mönch, der das gesamte Klostergut zu verwalten hat (31; vgl. I. Herwegen, Sinn u. Geist der Benediktinerregel [1944] 225/38; DACL 2, 2, 2905f).

Blümner, Röm. Priv., Register s. v. – E. Fehrenbach, Art. C.: DACL 2, 2, 2870/78. – H. Leclercq, Art. C.: DACL 2, 2, 2878/2905. – Olck, Art. C.: PW 3, 2, 1871/8. – E. Saglio, Art. C.: DS 1, 2, 988f. – ThesLL 3 (1912) 759/61.

F. W. Deichmann.

Cella trichora.

A. Name. Mit dem modernen Ausdruck C. tr. bezeichnet man Bauten, bei denen sich an drei Seiten einer zentralen Vierung je eine halbrunde Nische anschließt (Kleeblattform des Grundrisses; vgl. Abb. 5). Die Lateiner bedienten sich zur Kennzeichnung solcher Anlagen des Adjektivs trichorus bzw. des Substantivs trichora oder trichorum. Wichtig ist vor allem Placidus, wo man erfährt, daß eine ‚trichora' drei ‚camerae' oder ‚absidae' hat (CGL 5, 102, 13). Erste nachweisbare Erwähnung bei Stat. silv. 1, 3, 58, wo es sich wohl um das Triclinium der Villa des M. Vopiscus zu Tibur handelt. Jedenfalls wird später trichorum(a) gern mit Triclinium gleichgesetzt (zB. in der mittelalterl. Beschreibung eines spätantiken Palastes: trichorum, id est locus, ubi prandium fit [De Rossi, RS 3, 458ff]; trichorum sive trichorium locus prandii [CGL 5, 526, 13]; tricorus vel trichorus locus prandii, qui et sima dicitur [CGL 5, 517, 33]; wobei sima wohl gleich σίγμα zu setzen ist; vgl. unten). In Tolentinum stiftete am Ende des 4. Jh. Septimia Severa sich u. ihrem Gemahl Catervius sarcophagum et Panteum cum trichoro (CIL 9, 5566; dazu De Rossi, RS 3, 472f; zum Catervius-Sarkophag zusammenfassend G. Bovini, I sarcofagi paleocrist. [Rom 1949] 341f); hier handelt es sich um einen christl. Grabbau. In Rom war ein Standbild des Pescennius Niger in einem trichorum aufgestellt: simulacrum in trichoro (Hist. Aug. Pesc. Nig. 12, 4). – Paulinus v. Nola nennt ep. 32, 10 die trikonche Apsis der Felixkirche von Nola absidem trichora(m); doch carm. 28, 182 heißt sie umschrieben: cella .. stellata speciosa tholo trinoque recessu dispositis sinuata locis. – Das vorauszusetzende griech. Wort τρίχωρος ist bisher nicht belegt; stattdessen begegnet mit gleicher Bedeutung τρίκογχος (vgl. τρίκογχον σίγμα [CIG 4, 8623 aus Bosra, 488 nC.]; zum Ausdruck Weigand 184. 189; Vincent 102; die richtige Deutung als Porticus trichorus vgl. Syria, Publ. of the Princeton Univ. Arch. Exp. 3 A [1921] 561; weiter zu σίγμα = σῖμμα A. W. Van Buren:

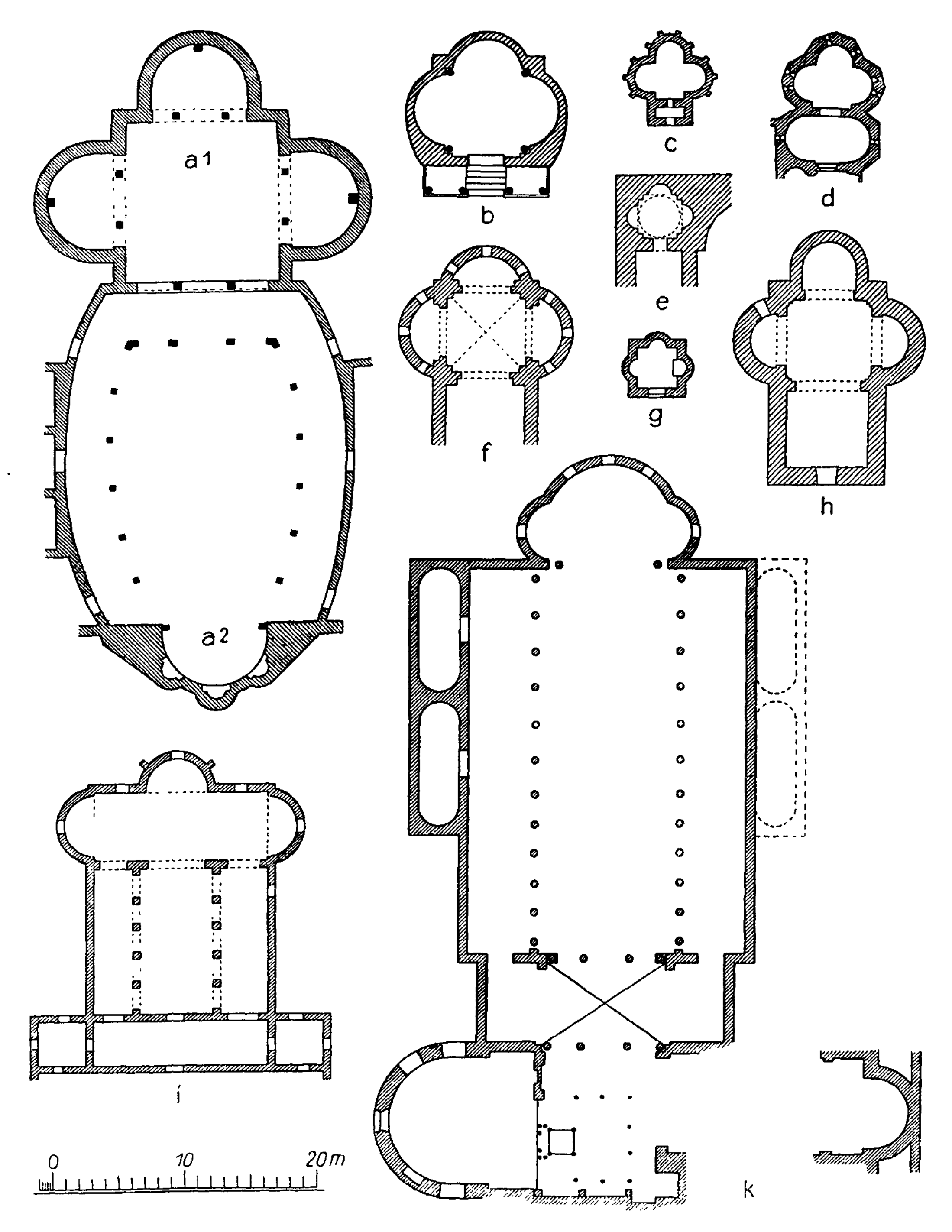


Abb. 5. Trichorische Bauten: a. Röm. Villa in Piazza Armerina (nr. 12); b. Mausoleum der Sabina, Sardes (nr. 39); c. Mausoleum, Pécs (nr. 27); d. Martyrium (?), Parenzo (nr. 26); e. Kirche (?), Sidi Mohammed el Gebiu (nr. 89); f. Memoria (?), Ptolemais (nr. 87); g. Baptisterium, Didyma (nr. 33); h. Kirche, Ed Dschumene (nr. 46); i. Basilika, Paramythia (nr. 38); k. Felixbasilika, Cimitile (nr. 8).

JHS 28 [1908] 195ff). Seiner Form wegen scheint ein Platz beim Capitol in Konstantinopel τρίκογχος geheißen zu haben (Chron. Pasch. 1, 586 zJ. 447; Theoph. chron. 1, 159. 244; dazu Weigand 180; R. Janin, Constantinople byzantine [Par. 1950] 171.400).

B. Heidnisch. Trichora gehören wie Tetra-, Hexa-, Okta- u. Dekachora zu den Nischenräumen der röm. Profanarchitektur. Sie sind andererseits dem Kreuzbau verwandt, wenn zB. an die vierte Vierungsseite ein rechteckiger Kreuzarm anschließt. Sie sind seit der frühen Kaiserzeit nachweisbar, weiter verbreitet seit hadrianischer Zeit u. haben eine besondere Ausbildung in der Spätantike gefunden. Sie sind über das ganze Röm. Reich verbreitet. Den röm. Charakter im Gegensatz zu Strzygowski u. die Entwicklung aus dem einfachen Nischenbau hat schon E. Weigand erwiesen (176ff). Als eine Wiederkehr altmediterraner Formen (maltesische Apsidenbauten) werden die C. tr. gedeutet von Glück, Wölbungsbau 112ff u. von G. v. Kaschnitz-Weinberg: RM 59 (1944) 106f. Entstehung u. Verwendung ist wie bei allen Nischenräumen nicht an spezielle Zwecke gebunden. Frühzeitig scheinen Triklinien in trichorischer Form gebaut worden zu sein (Stat. silv. 1, 3, 8; ferner unten D nr. 19), desgleichen andere Villenräume (nr. 3. 4. 20. 73); trichorische Nymphäen gibt es sicher seit Hadrianischer Zeit (nr. 11. 14. 20 [?]. 35), ebenso Thermenräume (nr. 7. 28. 67. 75), vor allem querrechteckige Caldarien (nr. 7. 84), u. Piszinen in dieser Gestalt (nr. 70). Bei den trichorischen Caldarien zeigt sich die enge Verwandtschaft mit den häufig vorkommenden kreuzförmigen Thermensälen (zB. zeigen die Thermen von Djemila bei der flachen Abrundung der Nischenrückwände den Übergang von der rechteckigen Kreuzform zum Trichorum; D. Krenker, Die Trierer Kaiserthermen 1 [1929] Abb. 264). Als Grabbauten sind trichorische Anlagen seit dem 2. Jh. nachweisbar (nr. 39); hier fungieren die drei Nischen entsprechend dem Kreuzbau als Sarkophagplätze. – Die vorhandenen Denkmäler zeigen folgende verschiedene Anwendungsmöglichkeiten: offener Bezirk mit trichorischen Umfassungsmauern (nr. 14. 35); trichorische Portiken, die einen mittleren Saal umschließen (nr. 19); geschlossene überdeckte Trichora, bei der Säulen die mit Statuen versehenen Nischen abschließen (nr. 12; erhaltener Beleg für nr. 96); einfache überdeckte Trichora, bei der sich die Nischen frei nach der Vierung hin öffnen (nr. 3. 4. 6. 7. 11. 28. 70. 74. 75). Die einzelnen Formvarianten werden unter C mit besprochen.

C. Christlich. In christl. Zeit erfreut sich die trichorische Bauweise besonderer Beliebtheit. Die Verwendungszwecke sind die vorchristlichen; doch scheint sich der Schwerpunkt auf den Grabbau verlagert zu haben. Außerdem erfährt aber der trichorische Bautyp neue Anwendungen: als Martyrium, Kirche u. Baptisterium. – Hier folge eine Übersicht über die erhaltenen christl. Denkmäler nach Verwendungszwecken: Triclinium (nr. 13. 42); Porticus (nr. 94); Platz (nr. 95); Thermensaal (nr. 63); Grabbau (nr. 5. 15. 16. 17. 23. 25. 27. 81); Felsgrab (nr. 56); Martyrium oder Memorialbau (nr. 10. 18. 24. 26 [?]. 32 [?]. 36. 49. 55. 58. 66. 80. 90; die häufige Südnordrichtung ist auf die Tradition der Heroa u. Grabbauten zurückzuführen; Grabar 109); Sanctuarium von Kirchen (nr. 8. 21. 52. 59. 60. 64. 65. 76 [?]. 91 [?]; oft Erweiterung einer älteren Memoria durch ein Langhaus: nr. 10. 52 [?]. 82. 89 [?]; vgl. dazu Grabar 109f); als nicht näher zu bestimmende christl. Kultbauten (nr. 22. 31. 37. 40. 46. 93); Baptisterien (nr. 30 [?]. 33. 62. 68. 69). Bei allen aufgeführten Zwecktypen ist der trichorische Bau nur eine neben anderen formalen Möglichkeiten; daher ist seine Gleichsetzung mit der cella memoriae nicht haltbar (zB. H. Leclercq: DACL 2, 2, 2894ff). Ebenso kann der C. tr. keine primäre Sonderbedeutung zugeschrieben werden (symbolische Bedeutung aller Trichoren vertritt zB. Smith 120ff). Die früher verbreitete Ansicht, daß trichorische Anlagen eine wesentliche Rolle bei der Entstehung von Basilika u. Querschiff gespielt haben, ist nicht mehr aufrechtzuerhalten. – Trichoren erscheinen als selbständige Bauten (nr. 2. 5. 10. 15. 16. 18. 22. 23. 25. 27. 31. 32. 33. 37. 40. 46. 49. 61. 66. 69. 74. 77. 82. 83. 85. 89. 93), aber auch als Annexe (nr. 9. 26. 36. 58. 62. 68. 79. 80. 81. 87. 88. 90), wie als Teile von Raumfügungen, zB. als Sanktuarien von Kirchen (s. oben). Grundriß u. Aufbau des T. sind verschieden gebildet (ohne daß sich aus dem Denkmälerbestand bisher eine historische Entwicklungslinie ableiten ließe): die Nischen schließen sich ohne Einziehung kleeblattförmig um das fast stets quadratische Zentrum (nr. 5. 9. 10. 13. 23. 26. 27. 32. 56. 62. 74. 76. 77. 81. 82. 85. 89. 91. 93); die Vierungsseite ist größer als der

Nischendurchmesser, d. h. die Nischen sind eingezogen (nr. 15. 16. 17. 18. 22. 31. 36. 37. 40. 61. 68. 69. 86. 87), wobei die Nischen auch zu Apsidiolen werden (nr. 30. 33; Vorgänger ist das dem 2. Jh. angehörige Nymphaeum nr. 11); die Vierung ist durch Pfeiler ausgeschieden, die Nischen abgeschnürt (nr. 46. 66. 83. 89), auch durch eingestellte Säulen (nr. 49. 64. 65. 90). An die vierte Seite der Vierung schließt sich meist ein oft nur kurzer rechteckiger Kreuzarm an, aber auch ein ausgesprochenes einschiffiges Langhaus (nr. 22. 31. 37. 40. 46.); Beispiele ohne Kreuzarm: nr. 30. 33. 36. 39. 75. 77. 83. 84. 85. Die Kombination eines reich gegliederten Trichorus mit einem mehrschiffigen Langhaus ist für Ägypten charakteristisch (nr. 59. 60. 64. 65), kommt aber auch in Italien (nr. 8. 21) u. Syrien vor (nr. 43. 52). Über die später an Trichoren angebauten Langhäuser vgl. Grabar 109f. — Nicht eigentliche Trichoren sind Basiliken, bei denen sich die Apsis u. die als Nischen gebildeten Schmalseiten des Querhauses zu einer trichorusartigen Grundrißlösung verbinden (nr. 34. 38. 41. 57; wahrscheinlich sämtlich erst dem 6. Jh. zugehörig). Eine späte Lösung ist auch die als Apsis vergrößerte oder herausgeschobene Ostnische (nr. 43. 44. 45), wohl eine syrisch-palästinensische Eigenart. — Im Aufbau erscheint fast allgemein die Wölbung der Nischen, während die Vierung mit Kreuzgewölben oder seltener mit Kuppeln eingedeckt war (sichere Beispiele für Kuppeln nr. 8. 26. 31. 37. 40. 43. 49. 58. 87). – Nicht zu den Trichoren zu rechnen sind Rundnischen, die in ihrem Gewände kleeblattförmige, meist höher gelegene Wandnischen besitzen u. seit dem Beginn des 2. Jh. nachweisbar sind (nr. 12 b. c. 50. 54. 70; christl. Beispiele nr. 48. 72).

D. Katalog. I. Gallien. 1. Alesia. Pro Alesia 1 (1906) 187 Taf. 24. 25. – 2. Bapteste (Agenois). Tholin, Archit. rél. de l'Agenois 340ff. – 3. Cricq-Villeneuve (Landes), röm. Villa. Triclinium(?). Blanchet 456f Abb. 6. – 4. Jurançon (Basses-Pyrénées), röm. Villa. Blanchet 453 Abb. 3. – 5. La Gayole (Var), Mausoleum. 4. Jh., später Kirche. Chaillan: Bull. arch. (1913) 308ff Abb. 1. H. U. von Schönebeck: ARW 34 (1937) 65 Taf. 2. F. Benoit: RivAC 25 (1949) 142ff. – 5a. Lérins, Ste. Trinité (frühchristl ?). Benoit aO. 130ff. – 6. Sarbazan (Landes), Thermen. Blanchet 455f Abb. 5. – 7. Trier, Kaiserthermen. 4. Jh. D. Krenker, Trierer Kaiserthermen 1 (1929) Abb. 63.

II. Italien. 8. Cimitile, Felixkirche. Beginn 5. Jh. Paul. Nol. ep. 32, 10. G. Chierici: Ambrosiana (1942) 315ff. Unsere Abb. 5k. – 9. Grado, Memoria (?). Ende 6. Jh. W. Gerber, Altchr. Kultbauten Istriens u. Dalmat. (1912) 25ff Abb. 27. G. Brusin, Aquileia e Grado (1950) 161f Abb. 102. – 10. Julia Concordia Sagittaria, Memoria. 4. Jh. später Anbau eines Langhauses. P. L. Zovatto, Antichi monumenti crist. di Iulia Concordia (1950) 52ff Abb. 22. 27. 28. – 11. Ostia, Nymphaeum. 2. Jh. R. Paribeni: MonAnt 23 (1915/6) 474ff Taf. 1. 2. – 12. Piazza Armerina, Villa: a. Triclinium, b. Nische am Peristyl, c. Thermensaal. 4. Jh. G. V. Gentili: NotScav 75 (1950) 921f, ders., La Villa romana di P. A. (1951), Unsere Abb. 5a. – 13. Ravenna, Palast d. Theoderich. Triclinium. 6. Jh. G. Ghirardini: MonAnt 24 (1917/8) 737ff Taf. 1. 2. 8. – 14. Rom, Nymphaeum. R. Lanciani: BullCom 12 (1884) 48f Taf. 5. – 15. Rom, SS. Sisto e Cecilia. Grabbau. 4. Jh. De Rossi, RS aO. J. Wilpert, Papstgräber (1909) 83ff Abb. 62. O. Marucchi: NBull 16 (1910) 212ff Abb. 2. Als Zephyrinusgrab gedeutet von De Rossi, RS 2, 6ff. 37. Marucchi: NBull 14 (1908) 157, während Wilpert aO. dieses Grab in S. Sotere vermutet, P. Styger, Röm. Märtyrergrüfte (1935) 80 es in den Lucinakrypten der Kallistkatakombe lokalisiert. – 16. Rom, S. Sotere. Grabbau. 4. Jh. Wilpert aO. 91ff. Abb. 63. – 17. Rom, S. Sebastiano. Grabbau. 4. Jh. Styger aO. Abb. 1. – 18. Rom, Via Tiburtina. S. Sinforosa. Martyrium. De Rossi: BullArchCrist 3, 3 (1878) 75ff Taf. 4. – 19. Tivoli, Villa Hadrians. Großer Speisesaal. Um 120 nC. H. Kähler, Hadrian u. seine Villa (1950) 55ff Taf. 8. – 20. Velletri, Villa. Nymphaeum (?). 2. Jh. A. Pelzer Wagner: AJA 17 (1913) 417 Abb. 13. – 21. Vercelli, SS. Trinità. 5. Jh. (?). P. Verzone, L'archit. rel. dell'Alto Medioevo nell'Italia sett. (1942) 58f Abb. 25.

III. Istrien, Dalmatien, Balkan, Krim. 22. Bilice bei Šibenik, Kirche. 6. Jh. E. Dyggve, Mausoleum in Pécs (1935) Anm. 32 Abb. 8. – 23. Buda, Grabbau. 4. Jh. L. Nagy: Az Aquincumi Muzeum kiadvanya (1931). – 24. Chersones (Krim), Grabbau (?). D. Ainalov: Pamjatniki drust. Chersonesa 1 (1905) 67ff Abb. 51. Grabar 1, 117 Taf. 27, 3. – 25. Mitrovica (Sirmium), Grabbau. J. Zeiller, Les origines chrét. dans les prov. danub. (1918) 190. – 26. Parenzo, Martyrium (?). Mitte 6. Jh. B. Molajoli, Il Duomo di Parenzo[2] (1943) 60 Abb. 91/95. Unsere Abb. 5d. – 27. Pécs, Grab-

bau. 4. Jh. Nagy aO. Abb. 10. Unsere Abb. 5c. – 28. Spalato, Diokletianspalast. Bäder. Beginn 4. Jh. E. Hebrard u. J. Zeiller, Spalato (1912) 56 Taf. – 29. Szombathély, Grabbau (?). Erwähnt bei Grabar 1, 106. – 30. Tropaeum, Baptisterium (?). R. Netzhammer, Christl. Altertümer d. Dobrudscha (Bukarest 1918) 204ff Abb. 78.

IV. Griechenland, Kleinasien. Armenien. 31. Alaman, Ananiaskirche. 637. J. Strzygowski, Baukunst d. Armenier 1 (1918) 160 Abb. 184/187. – 32. Binbirkilise, Bau nr. 9. J. Strzygowski, Kleinasien (1903) 26f Abb. 20. 21. – 33. Didyma, Baptisterium. 5. Jh. Didyma 1 (1941) 36ff Taf. 3. Unsere Abb. 5g. – 34. Dodona, Basilika. G. A. Soteriu: EphArch (1929) 203f Abb. 35. – 35. Korinth, Peirenebezirk. 2. Jh. (?). R. B. Richardson: AJA 6 (1902) 321ff Taf. 11, 1. 2. – 36. Korinth, Basilika. Martyrium. Soteriu aO. 197f Abb. 30. – 37. Mahmudschuk, Kirche. J. Strzygowski, Baukunst d. Armenier 2 (1918) 500f Abb. 534/536. – 38. Paramythia (Epirus), Basilika. 6. Jh. Soteriu aO. 204f Abb. 36. Unsere Abb. 5i. – 39. Sardes, Mausoleum der Cl. Antonia Sabina. 2. Jh. H. C. Butler, Sardis 1, 1 (1922) 170ff Abb. 189. Unsere Abb. 5b. – 40. Thalin, Marienkirche. 630/40. J. Strzygowski, Baukunst d. Armenier 1 (1918) 161ff Abb. 187/191.

V. Syrien, Palästina. 41. Bethlehem, Geburtskirche. 6. Jh. R. Weir Schultz, The Church of the Nativity (1910) Taf. 1. – 42. Bosra, Bischöflicher Palast, Triclinium. 6. Jh. Butler, Syria II A (1919) 286ff. 253. – 43. Dēr Dosi, Hauptkirche. 6. Jh. Weigand 167ff. – 44. Dēr es Zafaran, Klosterkirche. 6/7. Jh. K. Preußer, Nordmesopotamische Baudenkmäler (1911) 49ff Taf. 62/65. – 45. Djebel Harūn, Aronsgrab. 6. Jh. Th. Wiegand, Sinai (1920) 136f. – 46. Ed Dschumene, Kirche. 6. Jh. A. M. Schneider: OrChr 3 s. 5 (1930) 236ff. Unsere Abb. 5h. – 47. Et Taijibe, Kirche. Schneider: OrChr 3 s. 6 (1931) 15ff Taf. 1. – 48. Gerasa, Theodorkirche. Baptisterium, Apsis m. 3 Nischen. C. H. Kraeling, Gerasa (1938) 224. – 49. Jerusalem, Johanneskirche. H. Vincent u. F. M. Abel, Jérusalem 2, 3 (1922) 642ff Taf. 63. 65. – 50. Kanawat, Seraya. Apsis m. 3 Nischen. 2. Jh. (?). Butler, Expedition to Syria 2 (1904) 402ff Abb. 146. – 51. Madaba, Theotokoskirche. 6. Jh. von Smith 123 als T. angesehen, aber nach dem Plan bei A. Musil, Arabia Petrea 1 (1907) 117 Abb. 43 eine Rotunde mit Apsis wie das Baptisterium v. Mons Admirabilis, vgl. Bd. 1, 1165 nr. 114. – 52. Mons Admirabilis, Simeonskloster. Nebenkirche (?). 6. Jh. vgl. nr. 51 u. M. Ecochard: BullEtOr 6 (1936) 88. – 53. Mschatta, Empfangshalle. Umayyadisch (?). R. E. Brünnow u. A. von Domaszewski, Provincia Arabia 2 (1905) 105ff Abb. 706. 717 Taf. 45. – 54. Palmyra, Grab d. Jarhai. Trikonche Nischen. 108 nC. R. Amy et H. Seyrig: Syria 17 (1936) 235ff Taf. 31. – 55. Ras Siaga (Nebo), Cella memoriae (?). 4. Jh. (?). B. Bagatti: RivAC 13 (1936) 101ff Taf. 2. – 56. Resm el ʻAbed, Felsgrab. Spätantik. J. Lassus, Inventaire arch. de la région à Nord-Est de Hama (1935) 86 Abb. 93b. 94b. – 57. Ruhaibeh (Nedscheb), Kirche. 6. Jh. (?). Vincent et Abel, Bethléem (1914) 30 Abb. 6. – 58. Rusafa, Basilika C. Trichorus. Von J. Kollwitz 1952 ausgegraben. Unveröffentlicht.

VI. Ägypten. 59. Dachle, Der Abu Metta. H. E. Winlock, Dachle Oasis (1936) Taf. 12. 13. – 60. Denderah, Kirche. 5. Jh. Monneret de Villard 47ff Abb. 52. – 61. Fustat (Altkairo), Trichorus. Röm. oder spätantik (?). Monneret de Villard 59 Abb. 90/92. – 62. Hirbet el Flusiyeh, Nordkirche. Baptisterium. Vgl. Bd. 1, 1165 nr. 107. – 63. Menasstadt, Bäder. Caldarium. C. M. Kaufmann, Menasstadt (1910) 103ff Abb. 49. – 64. Sohag, Dēr el Abjad (Dēr Amba Schenute). 5. Jh. Monneret de Villard 47ff Taf. 1. – 65. Sohag, Dēr el Ahmar. 5/6. Jh. Monneret de Villard Abb. 33.

VII. Nordafrika. 66. Agemun Ubekkar, Martyrium. St. Gsell, Les monuments ant. de l'Algérie 2 (1901) 157ff Abb. 183 Taf. 83. – 67. Amura (Sufasar), Thermen. Gsell, Monuments 1, 229. – 68. Apollonia, Kirche 1. Baptisterium. 5. Jh. (?) J. B. Ward Perkins: Bull. de la Soc. d'Arch. Copte 9 (1943) 124ff Plan 1. – 69. Bir Bu Rekba, Baptisterium. Vgl. Bd. 1, 1164 nr. 70. – 70. Cherchel, Kleine Thermen. Frigidarium. Piscina. Krenker aO. 196f Abb. 261. 263. – 71. Debeniana, Trichorus. Atti IV Congr. Arch. Crist. (1940) 190f. – 72. Djemila, Baptisterium. Trikonche Apsis. Vgl. Bd. 1, 1164 nr. 74. – 73. Dugga, Villa. Erwähnt bei Weigand 181. – 74. Dugga, Trichorus. H. Saladin: Nouv. Archives des Missions scient. 2 (1892) 525. – 75. Feriana (Thelepte), Thermen. Krenker aO. 20 Abb. 226/270. H. Saladin: Archives des Missions scient. 3, 13 (1887) 116ff Abb. 206/208. – 76. Henschir Damus, Kirche (?). M. Toutain: BullArch (1892) 175ff Taf. 18. Atti IV Congr. Arch. Crist. (1940) 191ff Abb. 9. – 77. Henschir Redes, Tri-

chorus. Atti IV Congr. Arch. Crist. (1940) 188 Abb. 6. – 78. Henschir Refana, Trichorus. A. Girol: Rec. de Constantine 10 (1866) 224. – 79. Karthago, Damus el Karita. Cella. J. Vaultrin, Les Basiliques chrét. de Carthage (1933) 12ff Taf. 4. – 80. Karthago, Damus el Karita. Martyrium. Vaultrin aO. 34ff Taf. 2. – 81. Karthago, Bir Ftuha. Grabbau. Vaultrin aO. 79 Taf. 7. – 82. Kherbet Bu Addufen, Kirche. Gsell, Récherches archéol. en Algérie (1893) 479 Abb. 25. – 83. Kasr Hellal, Kapelle (?). P. Gauckler: RendAcInscr 25 (1897) 5ff m. Abb. Atti IV Congr. Arch. Crist. (1940) 189 Abb. 7. 8. – 84. Lambaesis, Bäder d. Asklepiums. Caldarium. R. Cagnat, Atti Pont. Acc. Rom. 3. s. 1, 1 (1923) 85 Taf. 5. – 85. Maatria, Trichorus. Saladin: Nouv. Archives des missions scient. 2 (1892) 439ff Abb. 55/58. – 86. Oued Fendek, Kapelle (?). A. H. A. Delamare, Exploration scient. de l'Algérie (1850) Taf. 47 Abb. 13. Gsell, Monuments 2, 242f. – 87. Ptolemais, Kirche 1. Memoria (?). 5 Jh. (?). Perkins aO. 124ff Plan 2. 3. Unsere Abb. 5f. – 88. Sidi Abdallah Melliti, Gebäudekomplex. Atti IV Congr. Arch. Christ. (1940) 197ff Abb. 15. 16. – 89. Sidi Mohammed el Gebiu, Kirche (?). Saladin: Arch. des Missions scientif. 3 s. 13 (1887) 35f. Atti IV Congr. Arch. Crist. (1940) 193f Abb. 10. 11. Unsere Abb. 5e. – 90. Thebessa, Basilika. Martyrium. Gsell, Monuments Abb. 134. – 91. Thebessa-Khella, Kirche (?). Chedé: Recueil de Constantine 3, 1 (1882) Taf. 18 nr. 5. – 92. Thelepte, Trichorus (?). Atti IV Congr. Arch. Crist. (1940) 190. – 93. Thibari, Kirche. IV Congr. Arch. Crist. (1940) 185ff Abb. 5.

VIII. Inschriften, literar. Überlieferung. – 94. Bosra, Trikoncher Porticus. CIG 4, 8623. Syria, Pupl. of the Princeton Univ. Arch. Exp. 3 A (1921) nr. 561. – 95. Konstantinopel, ,Trikonchos' (Platz). Chron. Pasch. 1, 586. Theoph. chron. 1, 159. 244. – 96. Rom, Pescenniana. Triclinium (?). Hist. Aug. Pesc. Nig. 12, 4. – 97. Tibur, Villa des M. Vopiscus. Triclinium (?). Stat. silv. 1, 3, 58. – 98. Tolentinum. Grabbau d. Septimia Severa u. d. Catervius. CIL 9, 5566.

A. Blanchet, Les origines antiques du plan tréflé: BullMon 73 (1909) 450/63. – De Rossi, RS 3, 457ff. – Du Cange, Art. Trichorus: 8, 181. – E. H. Freshfield, Cellae trichorae (Lond. 1913). – H. Glück, Die Herkunft des Querschiffes in der röm. Basilika u. der Trikonchos: Festschrift P. Clemen (1926) 200/7; Der Ursprung des röm. u. abendlandischen Wolbungsbaues (1933). – A. Grabar, Martyrium 1 (Paris 1946) 102/19. – F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst 1 (1896) 262ff. – U. Monneret de Villard, Les couvents près de Sohag 1 (Milan 1925) 47ff. – E. B. Smith, The Dome (Princet. 1950) 120ff. – J. Strzygowski, Der Ursprung des trikonchen Kirchenbaues: Zs. f. christl. Kunst 28 (1915) 181/90. – L. H. Vincent, Le plan tréflé dans l'architecture byzantine: RevArch 11, 1 (1920) 82ff. – E. Weigand, Das Theodosioskloster: ByzZ 23 (1914/9) 167/216.

F. W. Deichmann.

Celsus.

Verfasser einer wahrscheinlich um 178 entstandenen u. ἀληθὴς λόγος (kaum die nach C. allen Völkern gemeinsame Urtheologie, wie Wifstrand annimmt) betitelten Streitschrift gegen die Christen. Diese Schrift läßt sich nach Inhalt u. Wortlaut zum großen Teil aus der Gegenschrift des Origenes ,κατὰ Κέλσου' (um 248) rekonstruieren. Ob C. mit dem gleichnamigen Freund Lukians identisch ist, bleibt ebenso zweifelhaft, wie die sonstigen persönlichen Umstände des Mannes.

A. Religionsphilosophie des C. Um der Beurteilung des Christentums durch C. gerecht zu werden, muß man sich vor allem vergegenwärtigen, wie er das Religiöse überhaupt auffaßt, wobei allerdings vielfach in systematisch-positive Form gebracht werden muß, was sich bei C. nur gelegentlich, vielleicht nur der Polemik zuliebe findet. Nach C. sollte Gegenstand religiöser Verehrung vor allem das von ihm ,Gott' schlechthin (Orig. c. C. 4, 14) oder ,erster', ,großer', ,oberster Gott' (6, 60; 7, 68) genannte Wesen sein. Vorwiegend in den Kategorien des zeitgenössischen Platonismus gedacht, wird dieses höchste Wesen als unwandelbar (4, 14), gestaltlos (6, 63), weder an der κίνησις noch an der οὐσία teilnehmend (6, 64), erhaben über νοῦς, νόησις u. ἐπιστήμη, absolut transzendent (πάντων ἐπέκεινα) u. Ursache des νοεῖν u. εἶναι hingestellt (7, 45). Es ist klar, daß dieser Gott nicht eigentlich Gegenstand eines Kultus, nicht Subjekt eines Mythos sein kann; er ist, kurz gesagt, der Gott der ,philosophischen Religion'. Seine Verehrung vollzieht sich außerhalb aller Kultformen, indem die Seele ständig auf ihn gerichtet ist (8, 63; 1, 8). Nach Aufhebung der Einkörperung, ob diese nun wegen der οἰκονομία τῶν ὅλων, als Strafe, oder als Folge der durch πάθη verursachten Seelenschwere bewirkt wurde

(8, 53), empfängt die Seele ihren Lohn für ihr ‚philosophisches Leben' (1, 8) in der ἕξις αἰώνιος σὺν θεῷ (8, 49). Dem Wesen dieses Gottes entspricht die Art seiner Erkenntnis: an sich unnennbar u. unerkennbar (6, 65; 7, 42), läßt er sich gewissermaßen durch ‚Synthese', ‚Analyse' oder ‚Analogie' erfassen (7, 42). Aber wie etwa Apollonius v. Tyana einschärft, daß man um des obersten Gottes willen die Untergötter nicht vergessen darf, so kennt u. anerkennt C. neben dem Gott der philosophischen Religion auch dessen Untergötter. Weil diese ihre Gewalt von ‚Gott' empfangen (7, 68), muß ihnen dienen, wer ihn verehren will (7, 68; 8, 2); erst indem man ihnen dient, erfüllt man voll die religiösen Pflichten: τὸ γὰρ θεοσεβὲς διὰ πάντων διεξιὸν, τελεώτερον γίνεται (8, 66). Der Monotheismus ist eine Irrlehre (1, 23; 5, 41), die auf dem ‚aufrührerischen' u. gottlosen Gedanken beruht, daß die anderen Götter neben dem obersten Gott nicht dessen Untergebene, sondern seine Rivalen seien (8, 2. 11) oder daß Gott auf die Ehren, die man den Untergöttern erweise, eifersüchtig sein könnte (8, 21). Während der oberste Gott an sich vorwiegend mit den aus Platos Staat stammenden Begriffen geschildert wird, kommen, wenn es sich um dessen Verhältnis zu den Untergöttern handelt, vorwiegend die Begriffe aus dem Timaios zum Wort. Hienach überträgt der oberste Gott gewisse, insbesondere seiner selbst unwürdige Tätigkeiten diesen Untergöttern (4, 52). Schon hier klingt das Motiv einer politischen Deutung des Polytheismus an, indem die Rolle der Untergötter durch die der Staatsfunktionäre erläutert wird (8, 35). Unter diesen Untergöttern nennt C. vor allem die Gestirne (5, 6); aber auch Götter, die verschiedenen Kulten angehören. Einige Betätigungen dieser Kult-Götter erfüllen C. mit besonderer Wärme: ihre heilende Tätigkeit, die von ihnen gewährten Orakel, ihre leibhafte Erscheinung u. die Strafen, die sie über Frevler verhängen (3, 3. 22; 7, 3. 35; 8, 41. 45). Die Hierarchie der Götter, die mit Nachdruck wiederholte Behauptung, daß sie ihre ganze Macht vom obersten Gott empfangen haben (7, 68; 8, 2. 24), verbindet sich bei C. mit einer eigenartigen national-geographischen Erklärung der Vielfalt positiver Religionen. Der oberste Gott teilt nämlich von Anfang an jedem Volk u. jeder Gegend einen besonderen ἐπίσκοπος zu, der offenbar die religiösen Bräuche anordnet (5, 25). Es ergibt sich hieraus als Konsequenz die Berechtigung aller völkisch u. lokal gebundenen Religionen (5, 25); anderseits muß jede neue Religion ihre Legitimität besonders dartun, wie sie C. zB. für die Sarapis-Religion offenbar als gegeben annimmt (5, 34) u. wie er sie vom Christentum ausdrücklich seiner Neuheit wegen fordert (2, 1. 4; 5, 33). Auf der anderen Seite ergibt sich, daß die philosophische Religion den Maßstab abgibt, an dem die historischen Religionen gemessen werden. Obwohl wenig Anlaß dazu vorliegt, übt denn auch C. an bestimmten Religionen, religiösen Vorstellungen u. Bräuchen des Heidentums Kritik (1, 5. 9; 2, 55; 1, 67; 3, 16; 4 10; 3, 36 – doch s. Glockner; 5, 63). Hingegen bietet die philosophische Religion auch die Möglichkeit allegorischer Erklärung u. Verteidigung von Kulten u. Bräuchen (bei dieser Gelegenheit wird auch von der Darstellung der Götterwelt in der Dichtung geredet), die man sonst für töricht halten müßte (3, 17. 19; 6, 42). Zu den Untergöttern gehören auch die Dämonen (7, 68; 8, 28. 33). Geneigt, deren Allgegenwart anzunehmen (8, 28. 55) u. der Lehre von der Melothesie mit Sympathie gegenüberstehend (8, 58), rechnet C. doch mit der Gefahr, daß deren Verehrung die gehörigen Grenzen übersteigen, d.h. der Verehrung des obersten Gottes Abbruch tun könnte (8, 60), wie ja auch die Christen dieser Gefahr tatsächlich erlegen seien (8, 12. 14. 15). Er neigt sogar dazu, in Anbetracht der materiellen Natur der Dämonen den Zweck ihrer Verehrung auf die Abwendung von Schäden, die sie sonst verursachen könnten, einzuschränken (8, 24. 35); überhaupt möchte C., ähnlich wie Porphyr., bestreiten, daß ein ‚Philosoph' die Wirkung der Dämonen, wie sie etwa die Magie auf ihn zu lenken versuchte, zu spüren bekommen könnte (6, 41); der Wirkungskreis der Dämonen wird von ihm also auf äußere Geschicke begrenzt (8, 60). Als eine Art Untergott faßt C., den Polytheismus politisch interpretierend, auch den Herrscher auf. Auch er, der zu den τῇδε ἄρχοντες gehört, hat seinen Machtanteil vom obersten Gott empfangen, so daß ihm Verehrung zu erweisen ist (8, 63). Ja, der Herrscher tritt geradezu in Konkurrenz mit den Dämonen; denn wie C. über die Dämonen sagt, daß wir von ihnen Speise u. Trank, Luft u. Wasser empfangen (8, 28), so sagt er über den Herrscher, daß wir alles, was wir in unserem Leben haben, ihm verdanken (8, 67). Endlich ist C. der Überzeugung, daß

das Göttliche, d.h. aber bei C. ein Mensch oder ein Gott (die Grenzen sind für ihn ja fließend), mit dem Begriff einer das Göttliche verbergenden, ja häßlichen oder gar leidenden Erscheinung absolut unverträglich ist (6, 75; – dazu Dölger; 7, 13).

B. Kritik des Christentums. I. Material. Mit den dargelegten Vorstellungen vom Religiösen tritt C. an die Kritik des Christentums heran. Dieses präsentiert sich ihm zunächst in seiner Abgeschlossenheit u. Heimlichkeit (1, 1. 3. 7; 8, 17); in seiner Weigerung, am staatlichen Kultus u. am staatlichen Leben überhaupt teilzunehmen (8, 73. 75); daher als Gegenstand gesetzgeberischer Maßnahmen (8, 39. 69). Die Christen erscheinen ihm als Leute, die, so weit es von ihnen abhängt, durch ihr Benehmen eine Auflösung des Reiches u. damit den Einbruch völliger Barbarei verursachen, innerhalb welcher für keinerlei Weisheit, auch nicht für das Christentum selbst, Platz wäre (8, 68). Als erster heidnischer Schriftsteller befaßt sich C. mit dem Studium der Lehre, die dieses exklusive u. schädliche Benehmen rechtfertigen soll. Dieses Studium ist recht umfassend. Der von gewissen Sekten behauptete Unterschied zwischen dem Gott des AT u. dem des NT kann seine Überzeugung nicht erschüttern, daß Christentum u. Judentum zusammengehören. Und zwar befaßt sich C. mit dem Judentum auch nach nichtjüdischer Überlieferung; dabei nimmt er (oder seine Quelle) zwischen einer absolut judenfreundlichen (Hekataios) u. einer judenfeindlichen Haltung (Apion) eine etwa mittlere Stellung ein. So läßt C. die Juden von den Ägyptern abstammen (3, 5; 4, 31), von denen sie auch die Beschneidung übernommen haben (1, 22); es fehlt aber bei ihm die sonst vorkommende Pointe, daß sie als aussätzig aus Ägypten landesverwiesen wurden. Der Monotheismus der Juden wird hinwiederum wie schon bei Hekataios als Verehrung des Himmels verstanden (1, 24; 5, 6. 41), ohne aber daß dies den Juden in den Augen des C. zum Lob gereichen würde, wie zB. bei Theophrast. Dies entspricht offenbar der ganzen Art des C.: zweifellos sind ihm die Juden verächtlich (4, 31. 36. 47; 5, 41), aber er ist doch bereit, ihnen, wie jedem Volk, ihre Eigenart zu lassen, er hat sogar ein Wort der Rechtfertigung für die ihnen eigentümliche Art der Absonderung, indem er diese durch ihren, allerdings unberechtigten Stolz auf höhere Weisheit u. größere Reinheit erklärt (5, 41). Absolut feindlich steht er jedoch Moses gegenüber, in dem er einen betrügerischen Zauberer sieht (1, 23. 26; 5, 41). Besonders befaßt sich aber C. mit dem Schrifttum der Juden. Er kennt aus dem AT sicher die Genesis (zB. 4, 36. 41. 43. 44. 46. 47), hat Kenntnis von Jonas u. Daniel (7, 53), u. glaubt überhaupt, über die Art der jüdischen Propheten orientiert zu sein (7, 3. 9). Er kennt aber auch außerkanonische jüdische Lehren, die er ohne weiteres zur Charakteristik der jüdischen Religion verwendet: Auferstehung des Fleisches u. ewiges Leben (2, 77; 6, 29), jüngstes Gericht mit ‚Ehre' für die Gerechten, ‚Feuer' für die Ungerechten (2, 5; 5, 14), Engeldienst (1, 26; 5, 6), Logos-Spekulationen (2, 31), Verehrung des Donners (5, 6), Lehre vom Abfall der Engel u. von deren Bestrafung (5, 52). – Um sich vom Christentum selbst genauere Kenntnis zu verschaffen, studiert er auch dessen Urkunden. Er kennt wohl alle vier Evangelien (Belege am bequemsten in der Origenes-Übersetzung von Koetschau), die Lehren Pauli (5, 64), aber auch solche Lehren, die wir als gnostische bzw. häretische bezeichnen würden (vgl. hierzu Bauer). So zB. kennt er eine Sekte, die Psychiker u. Pneumatiker unterscheidet, eine die sich ‚Gnostiker' nennt, Judenchristen, Sibyllisten (5, 61), Simonianer, Anhänger der Marcellina, Salome, Mariamne, Martha (5, 62) u. solche Christen, die keine leibl. Auferstehung annehmen (5, 14; 8, 49). Stark berücksichtigt werden der Markionismus (5, 54. 61. 62; 6, 51. 52. 53. 74; wohl auch 2, 27, wo kaum das Verhältnis eines Urevangeliums zu unseren 4 Evangelien gemeint ist) u. die Mysterien der Ophiten (6, 25. 27. 33. 38). Weiter kennt C. Lehren, die im οὐράνιος λόγος niedergelegt waren (8, 15); er kennt aber auch ‚großkirchliche' Literatur, so den Dialog zwischen Papiskos u. Jason von Ariston v. Pella (4, 52), u. auch die Apologeten (1, 5), ohne daß sich, vielleicht mit Ausnahme von Aristides (Harris), ein bestimmter namhaft machen ließe. Er kennt christlich verfälschte Sibyllinen (5, 61; 7, 53). Er kennt sodann die jüdische antichristliche Polemik, der wohl das meiste entnommen sein wird, was C. seinen Juden gegen das Christentum vorbringen läßt, mag auch die Ethopoiie hie u. da mißlungen sein. Nur dieser jüd. Polemik kann die Panthera-Fabel, die Erzählung vom

Unterricht, den Jesus in Ägypten in der Magie genossen haben soll, entstammen (1,28. 32); nur auf sie wird sich auch die Andeutung 2, 13 beziehen. Zum großen Teil scheint es sich hierbei um Polemik hellenistischer Juden zu handeln. Auf dieselben Kreise weisen die Logos-Spekulationen, von denen C. weiß, daß sie bis zu einem gewissen Grad dem Judentum mit dem Christentum gemeinsam sind. Endlich kennt C. auch Streitigkeiten christl. Sekten untereinander (5, 63), so daß wir es verstehen, wenn er von sich mit Bezug auf das Christentum sagt: πάντα οἶδα. Aber C. hat sich auch vom christl. Leben u. Treiben Kenntnis verschafft. Er beschreibt dessen Art zu missionieren (3, 55) u. die Bußformen (6, 15); er hat Verbindung mit Presbytern gesucht (6, 40); er beschreibt, wie Christen Götterbilder schmähen (8, 38), u. hat wohl Disputationen beigewohnt (6, 29). Vieles, was C. über christliche Lehren mitteilt stammt zweifellos eher aus Gehörtem, wie zB. die Lehre von der Körperlichkeit Gottes (7, 27) oder die verschiedenen Ansichten über das Gott-Jesus-Verhältnis (1, 57; 6, 69; 2, 31). Vielleicht kennt C. außer den ophitischen auch noch irgendeine Art mehr großkirchlicher Mysterien (3, 16). Auch weiß er sich auf christliche Zauberpraktiken zu berufen (6, 39. 40). – Dieses Material dient C. zur Grundlage seiner Kritik. Für C. besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen Judentum u. Christentum nicht. Er kennt die Differenz, die sich in der verschiedenen Beantwortung der Frage, ob Jesus der Messias ist, konzentriert; aber sie ist in seinen Augen völlig unbedeutend; der Glaube an einen künftigen σωτήρ bzw. richtenden Gott ist genau so töricht, wie die Behauptung, daß dieser bereits erschienen sei (3, 1; 4, 2). Schon die Voraussetzung dieser Streitfrage, es habe nämlich die allmähliche Zunahme der Schlechtigkeit der Menschen das Eingreifen Gottes herbeigeführt (4, 20. 22), ist völlig falsch, da die Summe des sog. Bösen konstant ist (4, 70; 4, 62. 69) u. überdies eine ewige Wiederkehr des Gleichen stattfindet (4, 65). Die Annahme, daß Gott ‚herabsteigt', ist geradezu grotesk u. Gottes unwürdig (4, 3. 5. 6. 7. 11). Erst recht besteht für C. kein Unterschied zwischen der ‚Großkirche' (die Bildung dieses Begriffes weist vielleicht nach Rom; so Bauer) u. den einzelnen christl. Sekten, um so weniger als C. den Zerfall des Christentums als einen durchaus organischen Prozeß ansieht: aus einer στάσις den Ursprung nehmend (3, 5), muß es in στάσεις zerfallen (3, 10. 12). Die Kritik des C. umfaßt also unterschiedslos Judentum u. Christentum, Kanonisches u. Außerkanonisches, Orthodoxes u. Heterodoxes. Daher hält er zB. auch dem ganzen Christentum zugute, was eine einzelne Sekte lehrt (zB. die Ablehnung der Auferstehung im Fleische: 8, 49), belastet aber auch das gesamte Christentum nicht nur mit dem Markionismus, sondern auch mit den Lehren einer so sehr an der Peripherie des Christentums stehenden Sekte, wie die der Ophiten (7, 40). Auch dort, wo C. die Originalität der christl. Lehren diskutiert, findet er vieles bei den Sekten: die Unterscheidung des hyperuranischen Gottes vom Himmel der Juden, die er aus Plato ableitet (6, 19), oder die Lehre von der Himmelsreise der Seelen, die er mit der der Mithrasmysterien vergleicht (6, 22). Daher ist auch ein großer Teil seiner Polemik immanent: die meisten Einwände gegen die Lehre von Jesus als Gottes Sohn werden einem Juden in den Mund gelegt. Ebenso dient Markionitisches zur Widerlegung des Prophezeiungsbeweises (7, 18) oder der Kritik der Ansprüche Jesu (5, 54); u. wiederum wird die Ablehnung des atl. Gottes durch einen Teil der Christen vom Standpunkt anderer Christen kritisiert (6, 29).

II. Stellungnahme. Auf Grund dieser Gruppierung des Materials geht C. vor. Zunächst hält er die biblischen Erzählungen über den Ursprung der Juden für reine Fabeln, bestimmt, diesen aufrührerischen Ägyptern eine Abstammung von bekannten Zauberern anzudichten (4, 33). An sich sind sie aber ebenso wie die anderen völlig töricht (4, 36. 43. 46. 47), manchmal anstößig (4, 45), manchmal geschmacklose Verdrehungen hellenischer Mythen (4, 21. 36. 41), für eine zuweilen versuchte, aber mißlungene (4, 51) allegorische Auslegung gänzlich ungeeignet (1,20; 4, 49). In einer Gottes völlig unwürdigen Weise schildert das AT die Weltentstehung (6, 60) u. Gott selbst, indem es ihn als ohnmächtig darstellt (4, 36) oder ihm menschliche Art (6, 61. 62) u. menschliche Gefühle (4, 71. 72) andichtet. Anstößig ist C. der jüdisch-christl. Anthropozentrismus; während sonst der Platonismus des C. doch auch Stoisches bietet (5, 14), hört hier jeder Stoizismus auf; ausführlich u. mit Argumenten, die zuletzt auf die Sophistik zurückgehen, zeigt

C., daß der Mensch gar kein Recht hat, sich über die anderen Geschöpfe erhaben zu dünken (4, 74/81. 83/6. 88. 97/99), da sogar die Zauberkunst u. die Erkenntnis Gottes im höheren Maß manchen Tieren als den Menschen zu eigen ist. Lehnt C. so jede spezielle göttliche Vorsehung ab, so erscheint es ihm geradezu absurd, daß es gerade Juden u. Christen sein sollen, für die sich Gott besonders interessiert; jegliches Gewürm könnte diesen Anspruch ebenso gut erheben (4, 23). Wie absurd der Anspruch ist, ergibt sich sofort, wenn man die wirkliche Lage der Juden u. Christen betrachtet (4, 36; 5, 41; 6, 78; 8, 39. 69). Die angeblichen Prophetien, die bei den Juden geschehen sein sollen, gehören genau derselben schwindelhaften Art an, wie sie C. selbst in Phönikien u. Syrien beobachten konnte (7, 9). Auch ihr Inhalt, wenn er wirklich auf einen Gott bezogen werden sollte, ergibt, daß sie keiner Beachtung würdig sind (7, 14). Die Erwartung einer Auferstehung im Fleische ist gleichzeitig absurd u. widerwärtig (5, 14). Das Urteil über eine Religion, die sich auf solche ‚Philosophie', solche ‚Mythen', solche ‚Prophezeiungen' stützt, ist damit bereits gesprochen. – Aber auch, wenn sie in sich selbst betrachtet wird, ergibt sich ein ähnliches Urteil. Abgesehen von der wirklichen Abstammung Jesu u. den wirklichen Ereignissen seines Lebens: das von seinen eigenen Schülern Berichtete zeigt aufs klarste, daß Jesus gar keinen Anspruch auf Göttlichkeit besitzt (1, 54. 66. 67. 69/71; 2, 9. 20. 30. 36. 41; 7, 13). Sein ganzes Leben u. Verhalten ist das eines verächtlichen Menschen (1, 61. 62. 71; 2, 9; 7, 53); die von ihm vollbrachten Wunder, wie sie übrigens auch seine Anhänger vollbringen, sind Zauberkunststücke (1, 68), nach seiner eigenen Aussage ja auch von anderen ausführbar (1, 6; 2, 49). Gerade das, was seine Göttlichkeit beweisen könnte, wie die Legitimierung durch eine göttliche Stimme oder durch die Auferstehung, ist schlecht bezeugt (1, 41; 2, 55. 70). Es läßt sich auch nicht glaubhaft machen, daß sich die atl. Prophezeiungen gerade in Jesus erfüllt haben (1, 50. 57). Übrigens erheben den gleichen Anspruch auf Gottessohnschaft ebendieselben Propheten, deren Treiben C. herangezogen hat, um die Wertlosigkeit der jüdischen Prophetie zu charakterisieren (7, 9). Kurz: wenn die Christen schon durchaus jemand göttliche Ehren erweisen wollten, so haben sie so ungeschickt wie nur möglich gewählt. Wenn schon nicht Herakles, Asklepios, Orpheus, Anacharsis, Epiktet, so konnten sie doch wenigstens Jonas oder Daniel wählen (7, 53). Indem sie aber Jesus göttliche Ehren erweisen, tun sie dasselbe, wie die von ihnen Kritisierten, die Menschen (3, 22) oder einen Toten (3, 34) verehren. Für einen θεῖος μῦθος ist Jesus völlig ungeeignet (7, 53). Besonders anstößig ist C. der Personenkreis, aus dem die Missionare des neuen Glaubens stammen u. an den sie sich wenden; denn es handelt sich hier vorwiegend um sozial tiefstehende Kreise (3, 55). Damit verbindet sich eine für C. ganz unbegreifliche Geringschätzung des Intellektuellen (3, 44. 49. 59; 6, 14; 1, 9) u. des Sittlichen (3, 62). – Aber wie C. beim Judentum zwischen der Philosophie des Moses u. dem Übrigen unterscheidet, so unterscheidet er auch zwischen den ‚Mythen' des Christentums u. seinen Lehren (5, 65). Indem er diese für sich prüft, kommt er zum Resultat, daß manche aus ihnen, wie die vom Siebentagewerk (6, 60), von der Auferstehung des Fleisches (5, 14), vom Teufel als Widersacher Gottes (6, 42), ganz töricht sind. Andere, wie die Forderung der Demut (6, 15), die Einschätzung des Reichtums (6, 16), der Begriff der Gottessohnschaft (6, 47), sind vergröbernde u. entstellende Entlehnungen aus Plato, oder sie sind, wie zB. die Ablehnung des Bilderdienstes oder die Geringschätzung des ‚menschlichen' Wissens (1, 5; 7, 62; 6, 12), von Heraklit oder anderen Völkern entlehnt (1, 5; 6, 1; 7, 62). Insofern enthalten aber Judentum u. Christentum zwar keinen originalen (1, 4), aber doch immerhin einen Wahrheitskern (3, 16; 5, 65; 6, 1; 8, 49).

III. Tendenz. Die Schrift C.s trägt eher defensiven als offensiven Charakter. Sie ist am Christentum nur insofern interessiert, als dieses die Grundlage eines anstößigen, staatsschädigenden Verhaltens ist, das durch seinen exklusiven und intoleranten Charakter hervorgerufen ist. Daher läßt sich zusammenfassend sagen: Blieben Judentum u. Christentum dabei, eine Religion neben anderen sein zu wollen, so ließe sich das Judentum, das von alters her eine nationale Religion ist (5, 25. 34. 41), sehr wohl rechtfertigen, u. bis zu einem gewissen Grade auch das Christentum, mag religiös Törichtes diesem auch in besonders hohem Maß innewohnen. Und so lautet der Appell, mit dem die Schrift schließt, die Christen mögen doch aus ihrer Isolierung heraustreten u. sich am

Staatsleben beteiligen (8, 73. 75). Denn, dies ist offenbar die Meinung des C., er hat ihnen bewiesen, daß ihre Religion vor den anderen nichts voraushat, vielfach hinter ihnen zurückbleibt (1, 9; 3, 43; 7, 36), so daß für Exklusivität u. Intoleranz gar kein Grund besteht.

C. Würdigung. Das Verständnis des C. für das Eigenständige des Religiösen ist, obwohl sein Werk ausgesprochen religionsvergleichenden Charakter trägt (1, 37. 67), ziemlich beschränkt, auch abgesehen davon, daß C. das Religiöse zum Teil nur unter dem Aspekt des durch die Tradition Geheiligten oder sozial Nützlichen sieht. C. begnügt sich eigentlich mit der ‚philosophischen' Religion, die mit der ‚philosophischen' Verehrung eines recht unbestimmt bleibenden Gottes nicht so sehr eine Sublimierung wie eine Verflüchtigung des Religiösen bedeutet. Dies zeigt sofort seine Apologie der ägyptischen Kulte, wonach diese eigentlich Verehrung ‚unvergänglicher Ideen' wären (3, 19), oder seine Erklärung des Typhon-Horos-Osiris-Mythos (6, 42). Daneben hat C. allerdings ein gewisses Empfinden für Orakel, Heilungswunder u. Epiphanien; er hat auch Angst davor, gegen die Götter zu freveln oder durch unrichtiges Benehmen die Rache der Dämonen heraufzubeschwören. Kulthandlungen sind ihm aber im übrigen ziemlich harmlose Tätigkeiten (8, 21), durch die man den Göttern u. dadurch dem höchsten Gott den schuldigen Dank abstattet. So ist C. auch kaum imstande, dem Eigenständig-Religiösen des Christentums gerecht zu werden. Seinen ‚Mythos' lehnt er völlig ab; im übrigen ist es für ihn eine Philosophie unter anderen. Nirgends treten vielleicht die Schranken seines Verständnisses deutlicher zutage als bei seiner Betrachtung des christl. Sündenbegriffs. Die ἁμαρτωλοί des Christentums, so läßt er sich zugestehen, sind doch Diebe, Tempelschänder usw. (3, 59). Warum wendet sich das Christentum aber nicht an alle, da doch das ganze menschliche Geschlecht fehlt (ἁμαρτάνει: 3, 63)? Daß er selbst, der von sich gewiß zugeben würde, daß er im stoischen Sinn fehle (ἁμαρτάνειν), gemeint sein könnte, wenn das Christentum sich an Sünder (ἁμαρτωλοί) wendet, dieser Gedanke liegt ihm gänzlich fern. So kann er dem Christentum den Vorwurf machen, es wende sich ‚nur' an Sünder (3, 59. 62/4). So ist also C. Vertreter einer recht moderierten heidnischen Religiosität; ein Gelehrter, kein Philosoph; ein Kenner u. Verehrer des Religiösen, persönlich mit diesem wohl nur durch ehrwürdige Gewohnheit, ein wenig Angst, ein wenig körperliche Hilfsbedürftigkeit verbunden. Das höchste Gut, das er gegen das Christentum zu verteidigen hat, ist nicht eine Religion, sondern die Zivilisation, die bedroht ist u. von den Christen im Stich gelassen wird. Späteren heidnischen Polemikern scheint C. gerade wegen dieser temperierten Religiosität ziemlich fremd gewesen zu sein; mehr als Details haben sie von ihm kaum übernommen. Aber auch unter den Christen hat außer Origenes niemand sich mit ihm auseinandergesetzt.

R. Bader, Der Ἀληθὴς Λόγος des Kelsos = Tub. Beitr. z. Religionswiss. 33 (1940). – W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum (1934), Reg. u. 238_2. – L. Bieler, Θειος ανηρ 2 (1936) 36/9. – W. den Boer, De eerste Bestrijder van het Christendom (Groningen 1950). – E. Buonaiuti, Una polemica religiosa al terzo secolo: Saggi sul Cristianesimo primitivo (1923) 129/49. – Q. Cataudella, Tracce della sofistica nella polemica celso-origeniana: Rendic. R. Ist. Lombardo di sc. e lett. 30 (1937) 186/201; Celso e l'epicureismo: AnnScNormPisa 1943, 1/23; Celso e gli apologeti cristiani: NDidask 1 (1947) 28/34. – H. Chadwick, Origen. Contra Celsum (Cambr. 1953). – F. J. Dölger, Θεου φωνη: ACh 5 (1936) 218/23; Der Heiland (zu Orig. c. C. 3, 22): ACh 6 (1950) 250/3. – E. de Faye, Origène 1 (Paris 1923) 138/61; 2 (ebd. 1927) 182/92. – Geffcken, Apologeten 256/67. – O. Glöckner, Celsi Ἀληθὴς Λόγος excuss. et restit. = KlT 151 (1924); Gottes- u. Weltanschauung des Kelsos: Philol 82 (1926/7) 329/52. – O. Guéraud, Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverte à Toura: RevHistRel 131 (1946) 85/108. – J. R. Harris, C. and Aristides: BullRylLibr 6 (1921/22) 163/75. – A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums (1884). – H. Koch, Pronoia u. Paideusis (1932) 276/80. – W. Kranz, Typhon u. Seth: Hermes 75 (1940) 335. – S. Krauss, Das Leben Jesu nach jüd. Quellen (1902). – P. de Labriolle, La réaction païenne (Paris 1934) 111/69. – M. Lods, Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens: RevHistPhilRel 21 (1941) 1/33. – A. Miura-Stange, C. u. Origenes = Beih. ZNW 4 (1926). – F. J. S. Muth, Der Kampf des heidn. Philosophen C. gegen das Christentum (1899). – W. Nestle, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum: ARW 37 (1941/2) 51/100 = Griechische Studien (1948) 597/660. – E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (1935). – R. Rougier, Celse (Paris 1925). – K. Schmidt, De Celsi libro qui inscribitur Ἀληθὴς

Λόγος quaestiones ad philosophiam pertinentes, Diss. Göttingen (1921). – H. O. Schröder, Der Alethes Logos des C., Hab.-Schr. Gießen (1939); Zu Pherekydes von Syros: Hermes 74 (1939) 108/10. – E. Stein, De Celso Platonico Philonis Alex. imitatore: Eos 34 (1932/3) 205/16. – W. Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei C. (1928). – R. Walzer, Galen on Jews and Christians (Oxf. 1949). – Th. Whittaker, The Metaphysics of Evolution (Cambr. 1926). – A. Wifstrand, Die wahre Lehre des Kelsos (Lund 1942). *Ph. Merlan.*

Cena pura s. Mahlzeit.

Censura. A. Nichtchristlich. I. C. bis zum Untergang des Zensoramtes. Die c. war in der röm. Republik das höchste Sittenrichteramt. In seiner Musterverfassung leg. 3, 7 stellt Cicero den Satz auf: Censores .. mores populi regunto, probrum in senatu ne reliquunto; pro Cluent. 129 nennt er den Zensor praefectus moribus, magister veteris disciplinae ac severitatis. Nach Liv. 4, 8, 1, 2 war das Jahr 311 (443) unter dem Konsulat des M. Geganius Macerinus u. des T. Quinctius Capitolinus censurae initium, rei a pauca origine ortae, quae deinde tanto incremento aucta est, ut morum disciplinaeque Romanae penes eam regimen, senatus equitumque in centuriis decoris dedecorisque discrimen sub dicione eius magistratus . . essent (vgl. Dionys. 11, 63; Zonar. 7, 19; Cic. ad fam. 9, 21, 2). Die Zensur ist aber keine stadtrömische, sondern eine altitalische Einrichtung (vgl. A. Rosenberg, Der Staat der alten Italiker [1913] 31 ff). – Die Aufgaben dieses Amtes waren vielfältig. Vor allem gehörte dazu die Aufstellung der Bürgerliste, die Einteilung der Bürger nach ihrem Vermögen in die fünf Klassen, die Auswahl der Ritter u. der Senatoren, der Abschluß der Verträge mit den Staatspächtern u. den Unternehmern der öffentlichen Arbeiten u. die Aufstellung des Staatshaushaltes nach Einnahmen u. Ausgaben. – Die Zahl der Amtsträger hat stets zwei betragen. Zu jeder Maßregel bedurfte es des Einverständnisses beider. Wenn einer von beiden starb oder sein Amt niederlegte, mußte auch der andere abtreten (Liv. 5, 31, 7; 6, 27, 4; 9, 34, 17; 21; Plut. quaest. Rom. 50). Die Amtsdauer betrug ursprünglich fünf Jahre. Später wurde sie auf 18 Monate beschränkt; es blieb aber dabei, daß nur alle fünf Jahre Zensoren gewählt wurden. – Die Strafgewalt der Zensoren, durch welche sie im Laufe der Zeit große Autorität erlangten, lag vermutlich nicht auf strafrechtlichem Gebiete. Nicht mit poenae oder multae gingen sie gegen Ungehorsame vor, sondern mit Zeichen der Mißbilligung verwerflichen Verhaltens oder ungehöriger Handlungen. Sie konnten Senatoren aus dem Senate stoßen, indem sie sie bei der Aufstellung der Senatsliste übergingen; sie konnten Ritter aus der Ritterschaft entfernen, indem sie sie zum Fußvolk versetzten (equum adimere); sie konnten Bürger des Stimmrechts berauben (tribu movere, in aerarios referre, aerarios facere) u. ihnen eine Rüge erteilen (notam subscribere oder bloß subscribere), welche sie anrüchig (ignominiosi) machte. Das war die animadversio censoria, die zensorische Ahndung. Die ignominia, welche die Folge davon war, ist wohl zu unterscheiden von der *infamia. Censoris iudicium nihil fere damnato nisi ruborem adfert. Itaque ut omnis ea iudicatio versatur tantum modo in nomine, animadversio illa ignominia dicta est (Cic. rep. 4, 6 [aus Non. p. 35 M.]; 5, 6). Auch bei der Aufstellung der Bürgerliste u. der Schätzung des Vermögens hatten die Zensoren die Möglichkeit, das regimen morum auszuüben. Sie konnten das Vermögen der Zensierten wegen unmoralischen oder unsozialen Verhaltens mit einem beliebigen Quotienten multiplizieren u. mit einer höheren Quote besteuern. Die meistens brennend ehrgeizigen Römer empfanden auch die zensorischen Ahndungen, die nur ihr Ehrgefühl, ihre verecundia u. ihren pudor treffen sollten, sehr tief. – Die Verfehlungen, welche die Zensoren ahndeten, waren verschiedenster Art. Eine Sammlung von Beispielen bei Val. Max. 2, 9. Eine vollständige Übersicht aller überlieferten Fälle bei Mommsen, StR 2^3, 377/82. Häufig sind es Verstöße gegen Anstand, Ehrenhaftigkeit, gute Sitten (mores maiorum), die sich strafrechtlich schwer oder gar nicht erfassen lassen. Die Römer haben in ihrem klaren juristischen Denken das Recht von der Moral geschieden (vgl. M. Kaser: SavZRom 59 [1939] 44. 101). – Die Maßregelung erfolgte nach subjektivem Ermessen des Zensors. Censere ist arbitrari (Varro l. l. 5, 18 u. bei Non. p. 519 M.), nicht iudicare, wie Isid. or. 9, 4, 13 sagt, der seine Definition vom kirchlichen Standpunkte aus gibt. Der eine Zensor konnte anders über den Fall denken als der andere u. dessen Maßregel aufheben (Cic. pro Cluent. 122; vgl. Kübler 1056). Der Zensor konnte sich von der Wahrheit der Gerüchte über ein zu ahndendes verwerfliches Verhalten durch Ausübung seines

Fragerechtes überzeugen, auch eine kontradiktorische Verhandlung anstellen u. Zeugen dazu laden ganz nach dem Muster einer Gerichtsverhandlung, ohne daß es doch eine solche war. Denn ein Beweis wurde nicht gefordert, nicht einmal eine Glaubhaftmachung. Es genügte, wenn der Zensor an das Gerücht glaubte. Eine eigentliche Berufung gegen die Maßregelung gab es nicht, aber es war möglich, daß die Sache in der Volksversammlung zur Sprache kam u. der Zensor sich verantworten mußte. Auf welche Weise ein solches Nachverfahren herbeigeführt wurde, wissen wir nicht. – Durch die sittenrichterliche Tätigkeit wurde die c. bei Senat u. Volk unbeliebt, ja verhaßt, u. es begegnen wiederholte Versuche, das Amt zu beseitigen. Doch erst nach dem Tode des Domitian ist die Zensur abgeschafft worden (Mommsen, StR 2[3], 338. 1099). Eine Würdigung versucht H. Schmidt, Ethos, Beiträge zum antiken Wertempfinden (1941) Kap. 5. Überlegungen, es wieder einzuführen, werden Ende des 4. Jh. angestellt (W. Hartke, Geschichte u. Politik im spätantiken Rom [1940] 85ff. 98; vgl. auch P. De Jonge, Censuur in de late Keizer-tijd: Tijdschr. voor Geschiedenis 1948, 278/89).

II. C. nach dem Untergang des Zensoramtes. Wenn auch das Amt untergegangen war, so blieb doch das Wort, mit dem es bezeichnet worden war. Doch erhielt es eine andere Bedeutung. Die segensreiche Tätigkeit der Zensoren, von der noch heute die großen Heerstraßen Italiens u. die Reste der Wasserleitungen zeugen, die die Hauptstadt des Imperium Romanum mit Wasser versorgten, fiel der Vergessenheit anheim. In der Erinnerung der Nachfahren haftete nur die mißliebig gewordene Seite der c., die animadversio censoria, die einst Cicero gravissimum iudicium sanctissimi magistratus (pro Sext. 55), magistra pudoris et modestiae (in Pis. 9) genannt hatte. Wenn sie mit Willkür gehandhabt wurde, mußte sie zur Ungerechtigkeit führen. Aus einer Obhut über die Sittlichkeit u. die mores maiorum wurde sie ein Werkzeug im Dienste der politischen Parteien. Einst ein Zuchtmittel, nur Männern von höchstem Ansehen und langer Erfahrung anvertraut, verwandelte sie sich in eine Strafe im gewöhnlichen Sinne oder zur gesetzlichen Strafe. Häufig findet sich in späteren Gesetzen legum c.: Cod. Iust. 1, 19, 1; Cod. Theod. 1, 10, 8; Edict. Theoder. 36; legis c.: Cod. Theod. 16, 6, 5; c. legum veterum: Cod. Theod. 1, 10, 8; c. publica: Cod. Iust. 11, 38, 1; c. armata: Cod. Theod. 1, 16, 7. Ohne solche Epitheta findet sich c. im Sinne von Strafe noch Cod. Theod. 1, 15, 6; 3, 10, 5; 7, 8, 11; 7, 18, 8; 8, 5, 1; 9, 9, 1; 9, 28, 1; 10, 10, 29, 2 (= Cod. Iust. 9, 40, 3); 11, 11, 1; 12, 1, 170; 16, 5, 52; 16, 10, 20; Cod. Iust. 1, 3, 32, 8 (iustissima); 9, 40, 3 (= Cod. Theod. 10, 10, 29, 2); 10, 43, 4. Oft bedeutet c. auch Strafgewalt. Censurae nostrae vigor sagt Konstantin Cod. Theod. 1, 16, 6 = Cod. Iust. 10, 32, 38, 1. Die Strafgewalt des Praefectus praetorio wird angeführt Cod. Theod. 1, 15, 8 (illustris censura tua); 8, 5, 14 pr.; 12, 1, 108 (= Cod. Iust. 10, 32, 38, 1); 15, 1, 16; die des Praefectus urbi Cod. Theod. 14, 4, 9 (inlustris urbani iudicii c.).

B. Christlich. In der Bedeutung ‚Strafe' behauptete sich das Wort c. nicht bloß in den staatlichen Gesetzen der christl. Ära (vgl. oben); es ging in diesem Sinne auch in die theologische Sprache der Kirche über. Hier begegnet man besonders der Formel c. divina. Vgl. Tert. apol. 39, 3: Certe fidem sanctis vocibus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam praeceptorum nihilominus inculcationibus densamus. Ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina. Die gleiche Formel begegnet bei Cyprian, zB. ep. 13, 3 (515, 18); laps. 6 (241, 5); 19 (252, 3). Weitere Beispiele aus Cyprian nennt A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian u. Cyprian (1930) 170. Isidor. sent. 3, 46, 17: saepe ecclesiae censura arrogantibus videtur esse superbia. Wenn die censura zur gesetzlichen Strafe geworden ist, so hängt das damit zusammen, daß in der christl. Literatur die ignominia, die Folge der animadversio censoria, zu den Strafmitteln gehört, auf welche durch Richterspruch erkannt wird. Vgl. L. Pommeray, Études sur l'infamie en droit Romain (1937) 216ff. Aug. civ. Dei 21, 11, den Isid. orig. 5, 27, 4 ausschreibt: octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, damnum vincla verbera talionem ignominiam exilium mortem servitutem. Die Stelle Ciceros, auf die sich Augustin bezieht, ist orat. 1, 194: vitia hominum atque fraudes damnis, ignominiis, vinclis, verberibus, exiliis, morte multantur. Allerdings zählt Cicero nur sechs Strafarten auf; die beiden fehlenden wird Augustin einem Kommentator entnommen haben (Mommsen, StrR 2[3], 905; U. Brasiello, La repressione penale in diritto romano [Neapel

1937] 7_{35}). Cicero aber nennt die Strafarten nicht poenae. Die ignominia ist nicht selbständige Strafe, ‚u. es kann nach dem älteren Recht nicht darauf erkannt werden' (Mommsen, StrR 2³, 906). ‚In legibus' bei Augustin bezieht Mommsen, Jur. Schriften 3, 366, 4, auf das Zwölftafelgesetz.

DizEp 2, 156ff. – O. KARLOWA, Röm. Rechtsgeschichte 1 (1885) 229/49. – B. KÜBLER, Art. Nota censoria: PW 17, 1055/8. – KUBITSCHEK, Art. Censores: PW 3, 1902/8; Art. Census: ebd. 1914/24. – O. LEUZE, Zur Geschichte der röm. Zensur (1912). – MOMMSEN, StR 2³, 331/469. – E. SCHMÄHLING, Die Sittenaufsicht der Censoren (1938). *B. Kübler †.*

Census. A. Nichtchristlich. C. ist nach römischem Staatsrecht die Verzeichnung u. Feststellung der Leistungspflichten der Bürger (‚Schatzung'). Dieser Akt mußte wegen des Wechsels der Personen u. Vermögensstände in bestimmten Abständen wiederholt werden. Durch die sog. Servianische Verfassung wurde der C. u. sein Schlußakt, das lustrum, festgelegt (Liv. 1, 42; 1, 48f). Das Recht des C. stand dem König, den Konsuln u. später eigens bestellten Zensoren zu. Der C. wurde unter Sulla ein außerordentlicher Akt, durch Domitian gänzlich abgeschafft. Er sollte ursprünglich quinto quoque anno abgehalten werden, doch wurden die Zwischenräume nicht immer beobachtet. Der Zweck des C. war a) die Aufstellung der Bürgerrolle. Sie fand öffentlich in contione auf dem Marsfelde statt. Der Schatzung unterlagen alle römischen Bürger ohne Unterschied des Geschlechtes u. des Alters. Ausgenommen waren die unter Vatergewalt stehenden Familiensöhne, Unmündige u. selbständige weibliche Personen. Gegenstand der Erklärung waren Name, Alter, sittliches Verhalten u. das steuerpflichtige bewegliche u. unbewegliche Vermögen. Zweck des C. war b) die Aufstellung der Senatsliste, notwendig geworden durch die Abschaffung der Lebenslänglichkeit der Senatssitze (zur Bürger- u. Senatsliste vgl. Sp. 728f); c) die Festsetzung der Gemeindesteuer. B. Christlich. 1) In der Vulg. 2 Esdr. 7, 5. 64 ist ‚census' Bezeichnung für eine Liste, in welche die Namen der zuerst aus der Gefangenschaft Heimgekehrten eingetragen waren; 2) Sir. 30, 15f erscheint c. für griech. ὄλβος, Schatz, Reichtum; 3) Mt. 17, 24; 22, 17. 19 ist c. (κῆνσος) die Steuer auf Person u. Grundbesitz. Schließlich gehört vor allem hierher 4) auch die Lc. 2, 2 u. Act. 5, 37 genannte ἀπογραφή, Vulg. descriptio. – Die Absetzung des Archelaus iJ. 6 nC. brachte es mit sich, daß Judaea unter römische Verwaltung kam (Dio Cass. 55, 27, 6; 3, 203f) u. eine ἀπογραφή abgehalten wurde. Als erster Prokurator Judaeas wurde etwa 6/9 nC. Coponius, als Legatus von Syrien Quirinius nach Judaea gesandt. Dieser nahm iJ. 37 der aera Actiaca d. i. 6/7 nC. einen C. vor. Vgl. Flav. Jos. ant. 17, 13, 5; 4, 136f; 18, 1, 1; 4, 140f; 20, 5, 2; 4, 258f; bell. J. 2, 17, 18; 6, 234; 7, 8, 1; 6, 603; ferner die Inschrift des Q. Aemilius Q. f. Pal. Secundus: CIL 3 Suppl. nr. 6687: iussu Quirini censum egi Apamenae civitatis millium homin(um) civium CXVII. Da Lc. die Schatzung zur Zeit der Geburt Christi ansetzt, müßte sie etwa iJ. 7 vC., also etwa 14 Jahre früher stattgefunden haben. – Dazu wird bemerkt: Die Geschichte wisse nichts von einem allgemeinen Reichszensus des Augustus (Lc. 2, 1). Durch einen römischen C. könne die Reise Josefs nach Bethlehem nicht begründet werden, da der zu Schatzende an seinem Wohnort oder in dem Hauptort seines Steuerbezirkes sich zu melden hatte u. Frauen nicht zu erscheinen brauchten. Ein römischer C. sei in Palästina zur Zeit Herodes' d. Gr. unmöglich gewesen. Flav. Jos. wisse nichts von einem früheren C., da er den iJ. 6/7 nC. abgehaltenen C. als etwas ganz Neues u. Unerwartetes hinstelle. Ein von Quirinius abgehaltener C. könne nicht unter die Regierung Herodes' d. Gr. fallen, da er damals nicht Statthalter von Syrien gewesen sei. Vgl. Schürer 1⁴, 508/544. – Demgegenüber wird geltend gemacht, daß sich zwar der von Lc. erwähnte C. nicht urkundlich nachweisen lasse. Allein es stehe fest, daß Augustus das Schatzungswesen einer Neuordnung unterzogen habe. In den Jahren 29 u. 8 vC. u. 14 nC. sei eine Eintragung aller röm. Bürger in die Schatzungslisten verlangt worden, u. seit dem Jahre 10 vC. sei auch in den kaiserlichen Provinzen wahrscheinlich alle 14 Jahre eine Schatzung jener vorgenommen worden, welche zur Zahlung der Kopfsteuer (tributum capitis) verpflichtet waren. Dieser 14jährige Schatzungszyklus sei für Gallien, besonders aber für Ägypten vJ. 61/62 nC. rückwärts bis 9/8 vC. mehrfach nachweisbar. Auch der von Joseph. erwähnte u. Act. 5, 36 genannte syrische C. füge sich in den 14jährigen Zyklus ein, so daß sich die Annahme nahelege, der Zyklus habe auch für Syrien gegolten. Der Lc. 2, 1 genannte C. müsse iJ. 9/8 vC. aus-

geschrieben u. im folgenden Jahre vollendet worden sein. Vgl. Tert. adv. Marc. 4, 19 (CSEL 47, 483). Das Schweigen des Joseph. sei kein durchschlagender Grund. Es sei nicht ausgeschlossen, daß dieser C. mit einer Aufzeichnung wenigstens der Männer zum Zwecke der Kontrolle des iJ. 7 vC. von den Juden geforderten Treueides vorgenommen worden sei. Daß unter Herodes eine solche Schatzung von Augustus angeordnet werden konnte, zeige der Umstand, daß er auch den Treueid verlangte. Herodes sei eben kein selbständiger Souverän, sondern ein tributpflichtiger Fürst gewesen. Da bei dem von Augustus in Ägypten eingeführten C. feststehe, daß jeder Ägypter sich in seine Heimat begeben u. die verheirateten Frauen gleichfalls vor den Beamten erscheinen mußten, so könne dieser Modus auch in Palästina vorgeschrieben gewesen sein. – Eine Verwechslung der Schatzung zur Zeit der Geburt Christi mit jener vom Jahre 6 nC. könne nicht vorliegen, da Lukas diese letztere kenne und die damals in Galiläa eingetretene Empörung aufzeichne (Act. 5, 37). Man könne deshalb mit einigen annehmen, der C. habe unter Sentius Saturninus begonnen und sei erst unter Quirinius iJ. 3 vC. wegen seiner Schwierigkeiten bei den Juden beendet worden. Nach andern wäre Quirinius auf Grund von zwei in Pisidien gefundenen Inschriften bereits in den Jahren 11/9 vC. Statthalter von Syrien gewesen u. hätte die Schatzung eingeleitet, die erst unter Saturninus zu Ende geführt worden sei. Ein anderer Lösungsversuch geht dahin, das πρώτη Lc. 2, 2 wie Joh. 1, 15. 30 u. 2 Macc. 7, 41 im Sinne eines vergleichenden Komparativs zu nehmen, eine Ausdrucksweise, die auch den Klassikern geläufig sei. So wolle Lukas selbst die Schatzung bei der Geburt Christi von jener des Jahres 6/7 nC. unterscheiden. Vgl. noch Windisch, De Schatting onder Quirinius en de nieuwe opgravingen: Neerl. Theol. Tijdschr. 16 (1927) 106/24; A.v.Premerstein: SavZ Rom 24 (1928) 449; Taylor: AmJPhil 54 (1933) 120/33.

F. Bleekmann, Die erste syrische Statthalterschaft des P. Sulpic. Quirin.: Klio 17 (1910) 104/12. – T. Corbishley, Quirinius and the Census: Klio 29 (1936) 81/93. – H. Dessau: Klio 17 (1910) 252/8. – H. Dieckmann: Stimmen der Zeit 104 (1923) 234. – E. Groag, Prosopographische Beiträge 7: JhÖstArchInst 21/22 (1924) Beibl. 445/78. – T. A. Johnston, The Census of Quirin.: Irish Eccl. Rec. 38 (1931) 225/43. – E. Klostermann, Lc.-Evangelium[2] (1929) 32/4. – M. J. Lagrange, Où en est la question du recensement de Quirinius?: RevBibl NS 8 (1911) 60/84. – W. Lodder, Die Schätzung des Quirin. bei Jos. Flav. (1930). – Mommsen, StR 2[3], 1, 331/469. – J. J. O'Rourke, Census Quirinii: Verbum Domini 1 (1921) 206/11. – W. M. Ramsay, The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the NT (London 1915) 238ff; vgl. JRS 7 (1917) 173ff. – A. G. Roos, Die Quirinius-Inschrift: Mnemos 9 (1941) 306/18. – Schürer, Gesch. 1[4], 508/44.

F. X. Steinmetzer †.

Centauri s. Chiron, Zentaur.

Cento, d. i. ‚Flickgedicht', ein Gedicht, das aus Versen u. Versteilen einer anderen, bekannten Dichtung zusammengesetzt ist (cento von κέντρων, vulgärgriechisch κέντων = aus Flicken zusammengenähte Kleidung oder Decke).

A. Nichtchristlich. Griechische C. wurden vermutlich zuerst in hellenistischer Dichtung als Spiel oder als Parodien gefertigt, wobei insbesondere Homer benützt wurde (Beispiele s. Kaibel 998f. 1009; Anth.Pal. 9, 381f). Lateinische C. wurden gebildet aus Versen Vergils, Ovids, Lukans u. a. Vergil wurde deshalb besonders verwendet, weil er dem späteren Altertum als der größte Dichter galt. Die lateinische C.dichtung scheint im 2. Jh. nC. begonnen zu haben; Zeugnisse neuer Schöpfungen bis ins 6. Jh. Vergilianische C. bei Baehrens; dazu der Cento nuptialis des Ausonius. Kenntnis der Homer- u. Vergil-C. bezeugt auch Tert. praescr. 39.

B. Christlich. Nachdem Juvencus, Cyprian aus Gallien u. a. die biblische Geschichte in Gedichtform gegossen hatten, wobei Vergil vor allem ihr dichterisches Vorbild war, wurden C. mit Vergil-Versen selbst über biblische u. christliche Stoffe geschaffen. Proba, eine vornehme Römerin, schildert in einem C. von 694 Hexametern die Geschichte der Schöpfung u. das Leben Jesu (zwischen 360 u. 370). Kürzere, vielleicht nicht vollständig erhaltene christliche Vergil-C. nicht näher bekannter Verfasser, aber offenbar späterer Zeit sind: Pomponii versus ad gratiam Domini, eine christliche Unterweisung in Form eines Zwiegesprächs zwischen den Hirten Meliboeus u. Tityrus; De Verbi incarnatione; De ecclesia, eine ursprünglich in der Kirche vorgetragene Predigt über das Erlösungswerk (sämtl. hrsg. v. Schenkl). Als griech. C. christlichen Inhalts sind erhalten die umfangreichen Homer-C. der Kaiserin Eudokia, des Patricius u. a., die

das Leben Jesu behandeln (hrsg. v. Ludwich). Aus Versen des Aeschylus, Euripides u. Lycophron ist die Tragödie Christus patiens geschaffen. Sie wurde Greg. Naz. zugeschrieben, wird aber einem Byzantiner des 11. oder 12. Jh. angehören (PG 38, 133/338). Für die weitere, durch MA u. Neuzeit reichende Geschichte der C. vgl. Delepierre. – Christliche C.dichter wie Proba u. Eudokia beabsichtigten nach eigener Aussage, die heidnischen Dichter durch christliche, insbesondere in der Schule zu ersetzen. Ihre Werke fanden bei den Zeitgenossen Bewunderung. Ernsteres Urteil aber wertet schon damals die C.-Dichtung als Spiel. Auson. selber beurteilt seinen C. als Tändelei (140f Schenkl). Hieron. lehnt sie ab (ep. 53, 7: Quasi non legerimus Homerocentonas et Vergiliocentonas ac non sic etiam Maronem sine Christo possumus dicere christianum ... Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia). Vermutlich unter dem Einfluß des Urteils des Hieron. hat das ‚Decretum Gelasianum' den C. der Proba ausdrücklich unter die Apokryphen verwiesen: centonem de Christo Virgilianis conpaginatum versibus apocryphum (Gelas. I ep. 42, 8 [468 Thiel; 299 Dobsch.]).

Ae. Baehrens, Poetae latini minores 4 (1882) 191/240. – Bardenhewer 3, 561/3; 4, 127f. – O. Crusius, Art. C.: PW 3, 1929/32. – O. Delepierre, Tableau de la littérature du centon chez les anciens et chez les modernes 1/2 (Lond. 1874f). – F. Ermini, Il centone di Proba e la poesia centonaria latina (Rom 1909). – A. Ludwich, Eudociae Augustae ... carminum graecorum reliquiae (1897). – H. I. Marrou, Augustin et la fin de la culture antique (Par. 1938) 498f. – U. Moricca, Storia della letteratura cristiana 2, 2 (Turin 1928) 784f. 842/61. – Schanz 4, 1, 219/21. – C. Schenkl, Poetae christiani minores 1 = CSEL 16, 512/627.

K. H. Schelkle.

Cerberus.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Name u. Bedeutung. C. (Κέρβερος) heißt ein Unterweltsungeheuer in Hundegestalt, dessen Wesen uneinheitlich u. mehrdeutig ist. Über den Ursprung gibt der Name keinen Aufschluß; moderne sprachliche Erklärungsversuche verliefen bisher ergebnislos (vgl. Eitrem 283/4; Schrader-Nehring, RL 2, 561, ferner unten Sp. 980f). Wie der Hund dem Menschen gegenüber im Leben zeigt sich auch C. von zwei Seiten: als gefährlicher Feind u. freundlicher Hüter. Zunächst gilt er als der Hund, dem nach altem Brauch Verbrecher zum Fraß vorgeworfen werden, wie zB. nach der Erzählung des Philochoros der Entführer der Kore, Peirithos (Immisch 1124). Auch Leichen u. ihre Eingeweide frißt oder zerfleischt er (Hesiod. theog. 311), im Hades hoch u. niedrig gleich bestrafend (Luc. Menipp. 14; die Erwägung, jemanden C. vorzuwerfen, auch Luc. catapl. 28; weiteres Dieterich 50f). Diese Vorstellungen legten die Deutung des Namens als ‚Fleischfresser' nahe (Schol. Hes. theog. 311; Serv. ad Aen. 6, 395: unde C. dictus est, quasi κρεοβόρος, id est carnem vorans; so noch Myth. Vat. 1, 57; Lyd. mens. 3, 8; Isid. et. 11, 3, 33 [vgl. hierzu unten Sp. 985]) u. dies schien einen strafenden ‚Seelenverzehrer' zu beinhalten (vgl. Porph. bei Euseb. praep. ev. 3, 11, 8). Da C. weiterhin zur Erde in Beziehung gebracht wird (Serv. ad Aen. 6, 395: C. terra est, quae est consumptrix omnium corporum) konnte Dieterich 49 zu der Auffassung kommen: ‚K. ist von Haus aus nichts anderes, als .. die fressende Erdtiefe selbst in Gestalt eines Hundes'. Eine Analogie dazu bot eine hymnische Anrufung der Hekate als Fresserin im Grabe (σαρκοφάγος: PGM IV 2866). Gegenüber der Gefahr kosmologischer Verallgemeinerung des C. hob Eitrem seine Zusammengehörigkeit mit anderen hunde-, schlangen- u. löwengestaltigen Unterweltswesen (dem doppelköpfigen Hund Orthros des Geryoneus, der Hündin Skylla, der lernäischen Schlange, Chimaira u. a.) hervor u. erklärte ihn als ‚eine Erscheinungsform der Totenseelen', wie ja auch die Keren, Hekate, Hekuba u. gelegentlich die Erinyen als Hunde vorgestellt sind (274/6; vgl. auch Scholz; ferner Kretschmar). Wenn Paus. 3, 25, 5 nach Hekataios v. Milet den ‚Hund des Hades' metaphorisch für eine bei Tainarion hausende u. dort von Herakles erlegte Giftschlange ansieht, beruht dies auf euhemeristischer Betrachtungsweise (vgl. M. P. Nilsson: Rel. Leseb. 4[2] [1927] 80). Immischs rationalistischer Versuch, die Hundegestalt des C. aus der Metapher κύων abzuleiten, liegt auf der gleichen Ebene; eine Nachfolge fanden diese Erklärungen neuerlich nicht. – Nachdem C. bei der Mythenbildung zu einem Sohn des Typhaion u. der Echidna gemacht u. in das Hadesbild fest eingefügt worden war, erhielt er im Unterschied zu anderen Unterwelts-

hunden die Rolle des Torhüters zugewiesen (Hom. Il. 8, 368; Sophocl. Oed. C. 1569/73; Verg. Aen. 8, 296; Lucan. Phars. 6, 701f; in allen Fallen ohne Namennennung); diese Rolle ist ihm aber schon bei Homer gelegentlich von den Seelen (Il. 23, 72f) oder von Hades streitig gemacht worden; andere Unterweltstorhüter sind der Vater des C. Typhon, Aiakos u. die Furien. – Der Hadesbereich, den sich schon Hesiod. theog. 721f als mit Metalltoren bewehrte Anlage vorstellt, ist im einzelnen unterschiedlich gedacht. Einblick geben die Schilderungen der berühmtesten Tat des Herakles, der zum Erweis der Bezwingung der unteren wie der oberen Welt C. mit Gewalt nach oben schafft. Als griech.-röm. Ausprägung des weltweit verbreiteten ‚descensus' – Themas (vgl. J. Kroll 371/6; K. Prümm, Der christl. Glaube u. die altheidnische Welt 2 [1935] 15/51) haben sich seit Homer (Il. 8, 364f; Od. 11, 622f) die Autoren häufig mit dieser Heraklestat beschäftigt. Als erste zusammenfassende Einzelbehandlung des Stoffs wird das verschollene Lied des Stesichoros ‚Kerberos' angenommen (C. M. Bowra, Greek lyric poetry from Alcman to Simonides [Oxf. 1936] 92. 109). Bei Bacchyl. (5, 56) ist nur die Szene mit Meleagros gegeben, die auch Pindar. frg. 249a Schr. bietet. Der Vorgang ist erzählt von Apollod. 2, 15, 12 u. Diod. 4, 25, 1. Dramatische Verarbeitung erfolgte außer bei Aristoph. ran. 465f durch Eurip. Heracl. 612 u. vor allem in der Kaiserzeit durch Seneca Herc. fur. 592/615. 663/829. Vgl. auch Herodor. frg. 25 (Schol. Apollon. Rhod. 2, 354 [409 M.-K.]), wo C., ans Licht gezerrt, Galle speit, was dann ätiologisch als Ursprung der Giftpflanze Akonit ausgelegt wird (vgl. PW 1, 1181 mit weiteren Belegen). Obwohl C. außerhalb der Herakles-Sage kaum noch ein Eigenleben erkennen läßt, ist das Unterweltstier von dem Gedankenkreis des heldischen Unterweltskampfes im Ursprung unabhängig zu denken (Eitrem 279), gelegentlich ist C. mit einer anderen Katabasis verbunden, wie der des Sehers Amphiaros (Stat. Theb. 8, 56), des Orpheus (Verg. Georg. 4, 483) u. a. Zu weiteren Katabaseis vgl. die Liste bei Ganschinietz: PW 10, 2, 2395f. Beim frühesten bildlichen Auftauchen des Herakles-Raptus im 6. Jh. läßt ‚die Neuheit des Stoffs noch kein festes Bildschema' erkennen (Schweitzer 174). Die Lokalisierung des Erdschlundes, aus dem C. von Herakles heraufgeholt wurde, in verschiedene Landschaften (Eitrem 281/3; Preller-Robert 2, 2, 484) hat dann anderseits zur Verbreitung der mit der Heraklestat fest verbundenen C.-Vorstellung beigetragen. Die Aufgabe des C. im Hades erhält durch die Totenbeigaben von Honigkuchen eine besondere Erhellung. Gegen die Deutung als Beschwichtigungsmittel für C. beim Eintritt in den Hades (Dieterich 49) wandte sich E. Rohde (Psyche 2[9/10] 304_2), welcher nur den freundlich den Eintretenden begrüßenden C., der keinen Köder zum Durchlaß braucht, als die echte alte Vorstellung gelten läßt. Daß Apul. (met. 17/20: offas pollentae mulso concretas; vgl. auch Verg. Aen. 6, 419) die Honigkuchenspende der Psyche als irdischer Besucherin bei ihrer Tartarusfahrt anvertraut, macht es in der Tat ziemlich sicher, daß sie ursprünglich nur zur Freigabe des Rückwegs für einen Lebenden gedacht war (vgl. hierzu Hesiod. theog. 767/75, wo C. den Eintretenden freundlich anwedelt, die Fliehenden aber beißt oder frißt). Die Verdoppelung der Cerberusgabe der Psyche ist wohl Angleichung an die zwei viatica für den Fährmann *Charon, der von einem Lebenden Fährlohn für Hin- und Rückfahrt forderte. Daß in der kretischen Sage ein später zum Vogel verwandelter Honigdieb ‚Kerberos' hieß (Eitrem 284), setzt die Honigkuchengabe an den Unterweltshund voraus, ohne zu dessen Erklärung selbst etwas beizutragen. Daß sich nicht wie sonst der Tote vor C. (vgl. zB. Apul. met. 1, 15), sondern dieser vor jenem fürchten müsse, sagt ein fingiertes Grabepigramm auf den Jambendichter Archilochos (Anth. Pal. 7, 69).

b. Gestalt. Die Phantasie des Volks wie der Dichter u. Künstler hat die Erscheinung des Hadeshundes verschieden ausgestaltet. Die Gräßlichkeit der Unterwelt erforderte, ihn wild u. furchterregend zu zeigen; dem entsprechen die Schlangen, in welche der oder die Schwänze öfters auslaufen (Eitrem 273/4; Roux u. unten Sp. 986); die Wellung des Schweifs drückt andererseits auch das freundlich gemeinte Wedeln aus (σαίνειν: Hesiod. theog. 769). Oft ist C. als Monstrum mit mehreren Körpern u. Köpfen gedacht (drei Leiber: Soph. Trach. 1098; Eurip. Herc. m. 24, 611; hundertköpfig: Schol. Theog. 311; Horat. c. 2, 13, 34; dreiköpfig: ebd. 4, 19, 31; dreiköpfig mit drei Rückenschlangen: Seneca Herc. fur. 783f; einköpfig mit drei Zungen:

Horat. c. 3, 11, 20; unbestimmte Vielzahl von Köpfen: Stat. Theb. 2, 27; dazu Lact. Plac. zSt.). Die Dreiköpfigkeit setzt sich schließlich durch, möglicherweise durch Verkoppelung mit dem weltweit verbreiteten Archetypus der dreiköpfigen Gottheit (vgl. Kirfel 129f; Scholz 35 nimmt orientalischen Einfluß an). C. wird darum zB. τρικάρηνος (zB. Luc. Philopatr. 1), tricerberus (zB. Serv. ad Aen. 1, 133, 7) genannt. Besonders charakterisiert den C. auch seine Stimme (Hesiod. theog. 311f); der Hadesbesucher hört ihn, ehe er seiner ansichtig wird, bellen (Luc. Menipp. 10), manchmal zu drei Malen (Ovid. met. 4, 450f). Gelegentlich erscheint der Unterweltshüter auch in Menschengestalt (Preller–Robert 1, 808), ohne daß dies seine Identität mit C. ausschlösse. In Verbindung mit der Heraklestat trat C. in der Kunst außer an einer Metope des Thesaion (B. Sauer, Das sog. Thesaion u. sein Schmuck [1899] 174 Taf. 6) u. einer des Zeustempels zu Olympia (E. Curtius–F. Adler, Olympia 3 [1897] 175 Taf. 43. 45, 11; in beiden Fällen wird das Tier am Seil aus der Höhle gezerrt), auch am amykläischen Thron auf (Paus. 3, 18, 13). In einem Grabgemälde in Ostia erschien er zwei (drei?)köpfig vor Janitor, Orpheus und Eurydike sowie Pluton (Roscher, Lex. 3, 1, 1175; vgl. Radermacher 74). Weitere röm. Unterweltsszenen mit C. bei F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942) $29_{1.3}$. 339. 508. Gelegentlich war der dreiköpfige C.-Hund als kleinplastische Bronze dargestellt (röm. Bsp.: Babelon et Blanchet, Catalogue des bronzes antiques [1895] 340f. nr. 793 = Kirfel Abb. 118). Sehr häufig erschien die Zähmungsszene mit Herakles in zumeist sf. Vasenbildern (H. B. Walters, On some black figured vases .. acquired by the Brit. Mus.: JHS 18 [1898] 296f führt 49 Belege auf; Roux 897_2 erhöhte die Zahl auf 72; weiteres vgl. bei Scholz 35; E. Kunze, Archaische Schildbänder [1950] 110/2, bes. 111_1; F. Brommer, Herakles [1953] 43/6. 92/4). In der etruskischen Kunst tragen C.-Merkmale gelegentlich andere Hadeswesen. So ist in der ‚Tomba dell'Orco' der menschengestaltliche Gerun dreiköpfig gezeigt, während Hades die dem C.-Kopf ähnelnde, schon von Homer (Il. 5, 845) genannte Wolfshundhaube des Hades trägt (vgl. F. Poulsen, Etruscan tomb painting [1922] 50, Abb. 37). C. vor der Unterweltstür in einer etrusk. Darstellung bei F. de Ruyt, Charun, démon étrusque de la mort (Rom 1934) 32_1. – Ein besonderer Fall ist der C. des Serapis von Alexandria, der ihm als Unterweltsherrn beigegeben war u. von Macrob. sat. 1, 20, 13 mit einem Löwen-, Wolfs- u. Hundekopf geschildert worden ist (zur Verbindung dieses C. mit der älteren Isis-Osiris-Legende vgl. PsPlut. fluv. 16, 1). Das Vorbild vieler Nachahmungen war die Serapisstatue des Bryaxis, in welcher der Gott die Rechte auf den Kopf des C. legte (Belege bei Scholz 60). Für die bekannte Kleinplastik dieses Monstrums in der Bibl. Nat. zu Paris, welche U. Wilcken aus altägypt. Tiergottheiten hatte ableiten wollen (JbInst 32 [1917] 150. 155), wies K. Sethe nach, daß drei Hundeköpfe verschiedener Art vorliegen u. überhaupt ägypt. Abkunft auszuschließen ist (Janus 1921, 207/13). Serapis-Terrakotten mit C. bei W. Weber, Die ägypt.-griech. Terrakotten (1914) Text 26_4. 27_{14}. Zu kleinasiat. Münzen mit Serapis u. C. vgl. D. Magie, Egyptian Deities in Asia minor in inscriptions and on coins: AJA 57 (1953) 169f. Mit dem griech. C. hat dieses Monstrum nicht viel mehr als den Namen gemeinsam, so daß für seine Erklärung andere, vielleicht asiatische (pontische) Provenienz offen bleibt (vgl. H. Thiersch bei Sethe aO.). Nach der Angabe des Macrob. sollte es Sinnbild der Zeit sein, wobei der Kopf des Löwen die Gegenwart, der des Wolfs die Vergangenheit u. der des Hundes die Zukunft zu symbolisieren hatte (vgl. Pettazzoni), eine Deutung, die bei der Wiederaufnahme des Typus in der Renaissance eine Rolle spielte (so bei Petrarca, G. Bruno u. Tizian; vgl. E. Panofsky, Herkules am Scheidewege: StudBiblWarb 18 [1930] 1/35; vgl. auch V. Cartari u. A. Kircher: R. Enking, Der Apis-Altar J. M. Dinglingers [1939] 19/20). Zu C. triciput im MA als ‚Prudentia', ‚Erde', ‚drei Lebensalter' vgl. Panofsky aO.; J. Savage: Traditio 7 (1949) 405f; H. M. v. Erffa, Art. C.: RDK 3, 394.

II. Unterweltshunde im Alten Orient u. in Europa. Der Unterweltshund der klassischen Völker steht nicht isoliert da; wenn sich im alten Orient u. in Europa sowie bei den Naturvölkern Asiens u. Amerikas Analogien finden, braucht dabei die eine Vorstellung nicht von der anderen übernommen oder abhängig zu sein; eher dürften die getrennt erfolgten Ausprägungen auf einem gemeinsamen älteren Untergrund beruhen. In Altägypten erscheinen dämonische Unter-

weltstiere nicht erst in Verbindung mit dem mythischen Kampf der lichten Macht gegen die Verkörperung der Dunkelheit (vgl. dazu Kroll 185/9); gerade hierbei ist das Monstrum kein Hund, sondern eine drachenartige Schlange, der vom Sonnengott besiegte Apophis (H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten [1941] 54/5). Daß der Hund im Leben der älteren Zeit zum Strafvollzug diente, läßt das ‚Märchen von den zwei Brüdern' noch erkennen, wo die ungetreue Frau den Hunden zum Fraß vorgeworfen wird (Pap. d'Orb. 8, 8 = Erman, Lit. 203). Im Märchen vom verwunschenen Prinzen (Erman, Lit. 210) drohen dem Helden drei dann nicht wirksam werdende Todesgefahren in Gestalt des Krokodils, der Schlange u. des Hundes (vgl. A. Hermann, Der Prinz, dem drei Geschicke drohen: Mélanges Maspero = Mém. Inst. franç. Arch. Orient. du Caire 66 [1934] 313/25). In einer Aufzählung realer Todes- u. Hinrichtungsarten aus dem NR, wobei Schlange u. Krokodil wiederkehren, ist im Gegensatz zum Märchen bezeichnenderweise der Tod durch den Hund nicht mehr genannt (W. Pleyte–F. Rossi, Papyrus de Turin [1869/76] Taf. 120/1; vgl. aber noch Firmic. Mat. 1, 120, 12: bestiis obicitur). Als Unterweltswesen tierischer Natur erscheint ein Monstrum besonders in der Wägeszene des Totengerichts. Während vor Osiris (ursprünglich Re) das Herz des Verstorbenen auf der Standwaage gegen die ‚Wahrheit' ausgewogen wird, wartet ‚Babai' auf seine Beute, die als Sünder befundenen Toten. Nach den Vignetten zum 125. Totenbuch-Spruch der 18. Dyn. u. einer Beischrift ist Babai ‚vorn (d. h. sein Kopf) ein Krokodil, in der Mitte (der Körper) ein Löwe u. hinten (die Beine) ein Nilpferd' (A. Erman, Religion der Ägypter[3] [1934] 226); doch ist diese Mischgestalt nicht seine ursprüngliche. Denn im 17. Totenbuch-Spruch wird für den Toten zum Sonnengott gebetet: ‚O Re-Atum . ., rette den NN. vor diesem Gott, der ein Hundegesicht u. menschliche Augenbrauen hat (nach anderer Meinung: u. Menschenhaut), der von Getöteten lebt, dem Hüter dieser Windung (Winkels ?) des Feuersees, der Leichen verschlingt, der die Herzen ausreißt, der Staub wirft, ohne daß er gesehen wird'. Erklärende Glossen geben in den Hss. auf die Frage ‚Was ist das ?' zur Antwort: ‚Babai heißt er, der diese Windung des Feuersees bewacht' oder ‚Messerträger ist sein Name, der Torhüter ist es im Westen (Unterwelt), (vgl. H. Grapow, Urk. zur Rel. der Ägypter = Sethe, Urk. des ägypt. Altert. 5 [1915] 67/9 = Übersetzungsbeih. 29f; vgl. auch Totenb. Spr. 99 Einl. [Urk. 5, 151, 14f], wo Babai zur Himmelsfahrt in Beziehung gesetzt ist wie C. zu *Charon). Schon die Pyramidentexte kennen Babai als furchtbares Ungeheuer der Nacht (Pyr. 515b), das Tote frißt (Pyr. 1349). Nach Stellen wie Pyr. 519b u. 1310a sehen in ihm S. Schott (Mythe u. Mythenbildung im Alten Ägypten [1945] 96_2) u. F. W. v. Bissing (Die altafrikan. Herkunft des Wortes Pavian: Babuin u. sein Vorkommen in altägypt. Texten = SbM 1951,3) einen Affen, was aber dort nicht gilt, wo er als Fleischfresser auftritt. Daß in ‚Babai' verschiedene Gestalten zusammentreffen, zeigt auch der gleichnamige alte Herrengott und Kronenfetisch Oberägyptens (vgl. H. Kees: Miscell. Acad. Berol. 1950, 91). Die Vorstellung eines der Erscheinung nach wechselnden, zumindest als Strafvollstrecker für die Toten hundegestaltigen Ungeheuers und zugleich Wächters des Jenseitsbereichs ist für Ägypten damit sichergestellt. Der Zug, daß Babai (wohl durch den selbst aufgewirbelten Staub) unsichtbar ist, scheint in Griechenland–Italien wiederzukehren, indem die von Hades getragene Wolfshundhaube als Tarnkappe gilt (Il. 5, 845; Plat. respubl. 10, 612b; Aristoph. Acharn. 390). Die zahlreichen sonstigen Torhüter u. Dämonen (vgl. H. Kees, Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der alt. Ägypt. [1926] 425f; Ch. Maystre–A. Piankoff, Le livre des portes = Mém. Inst. franç. Arch. Orient. 74 [1939]) sind keine Hunde-, sondern zumeist Schlangenmenschen. Noch Plut. kennt den ägypt. Babai als Βέβων (Isid. et Osirid. 49; dazu Th. Hopfner, Plut. über Isis u. Osiris 2 [1941] 217/8; vgl. ferner, daß Hellanic. frg. 150 [Athen. 15, 680a = FHG 1, 66] Typhon mit Beinamen ‚Babys' nennt). Die Erklärung, Bebon bedeute ‚Hindernis, Hemmung', die Hopfner altägypt. nicht belegbar findet, ist gut zu verstehen aus der behindernden Wirkung des Torhüters bzw. seines Glieds als Torriegels (Pyr. 1310a). Die reduplizierende Namensform Babai-Bebon-Babys hat, wenn es nicht bloß Dialektvariante oder Verballhornung ist, eine Parallele in der wie ‚Apophis' iterierenden Benennung ‚Amom' für das Monstrum des Totengerichts (Pap. des Ani [18. Dyn.]; vgl. Haas-Bonnet, Bilderatl. 2/4 nr. 138),

dem man unter gleichem Namen als ‚Diener der Unterwelt' noch im demot. ‚Setna-Roman' (Beleg bei Hopfner aO. 2, 122, 1) denjenigen ausliefert, ‚wessen schlechte Taten zahlreicher befunden werden als seine guten' (zu diesem Amom vgl. auch die mandäische [babylonische?] Unterweltsgöttin Amamit, Reitzenstein 140_3 mit weiterer Lit.). Wie Babai ist auffälligerweise auch der Name des italischen Pferdediebes ‚Cacus' gebildet, der als in einer Erdhöhle hausendes Ungeheuer unbekannter Herkunft u. Namensetymologie von Herkules in ähnlicher Weise wie C. bezwungen wird (Aen. 8, 264f; vgl. Kroll 389f; für hohes Alter der Cacusgestalt tritt ein F. Altheim, Römische Religionsgeschichte 2 [1932] 67f); man beachte hierzu, daß ägyptisch qaqu die ‚Finsternis' ist als ein dem Urschlamm entstammendes Urwesen (vgl. K. Sethe, Amun u. die acht Urgötter von Hermopolis [1929] §§ 129. 149). Vgl. ferner den Namen des Schlammpfuhls in der griech. Unterwelt βόρβορος (Belege bei Dieterich 73. 81), dem lat. ‚tartarus' zur Seite steht. Vielleicht fällt von diesen Namenbildungen her auf Grund ihrer analogen Baugesetzlichkeit Licht auch auf den Namen ‚Kerberos', der als Unterweltshund in einem weiteren westöstlichen Vorstellungskreis steht, ohne daß die griech. Gestalt aus einer ägypt. direkt ableitbar wäre. Daß gerade für diesen Gedankenkreis in konkreten Einzelmotiven Beziehungen vom Nil nach Griechenland (u. auch dem etruskisch-orphischen Italien) bestanden, zeigt anderseits die griech. Psychostasie, welche eindeutige Elemente des ägypt. Totengerichts verwertet (vgl. E. Wüst, Die Seelenwägung in Ägypten u. Griechenland: ARW 36 [1939] 162/71). Es ist angezeigt, hervorzuheben, daß der ägypt. Totengott *Anubis, dessen Tiergestalt eine dem Schakal nahestehende Hundeart ist (vgl. H. Ranke, Art. Hund, Ägypten: Ebert, RL 5, 499/500), schon als Tier unterschieden ist von dem strafenden Monstrum des Totengerichts, welche das Totenbuch aO. ṯsm, d. h. ‚nubischer Windhund', nennt (ohne diese Trennung Kretschmar 2, 217f, wo auch die von E. Meyer: ZÄgSpr 41 [1904] getroffene Unterscheidung von ‚Wolf' u. ‚Schakal' ohne Berechtigung wieder aufgehoben ist; vgl. M. Hilzheimer: Ebert, RL 5, 408). Im Gegensatz zum fressenden Unterweltstier u. Jenseitstorwächter war Anubis durch den Machtspruch des Totenglaubens vom Leichenfledderer der Wüstenfriedhöfe ‚euphemistisch' zum persönlichen Bewahrer der Toten u. halbvermenschlichten Totenwägemeister umgeprägt worden. Der gemeinsame Aufenthalt in der Unterwelt nähert ihn allerdings der hündischen Schreckgestalt wieder an (vgl. H. Kees, Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der Ägypter [1926] 390/400); so wird er als Angehöriger des Schattenlandes im Bild schwarz dargestellt. – Auch die Völker Mesopotamiens kannten schreckliche Unterweltswesen, bei denen im Gegensatz zu Griechenland u. Ägypten die Hundegestalt jedoch weniger betont hervortritt. Das schon von den Sumerern als Jagdhund geschätzte Tier (vgl. A. Falkenstein, Archaische Texte aus Uruk [1936] 53) machte bei den Semiten, ohne Pflege sich selbst überlassen, rudelweise die Ortschaften unsicher (vgl. P. Thomsen: Ebert, RL 5, 410; vgl. Ps. 59, 7. 15). So überwog den Gedanken an den Haushund als Wächter derjenige an die Furchtbarkeit des halbwilden Tiers. Wenn ein Uridimmu (wütender Hund der Tiamat) auf einer Tempeltür abgebildet ist (Meißner, Mag. Hunde 177) oder als Grundsteinbeigabe für die Tore des Gula-Tempels Nebukadnezars II in Borsippa je zwei goldene, silberne u. bronzene Hundefiguren genannt werden (S. Langdon, Die neubabylon. Königsinschriften [1912] 165), ist die Verbundenheit des Tiers mit der schrecklichen Macht (Tiamat = böse Göttin; Gula = Todesgöttin, die zugleich heilt) wichtiger als der Gedanke des Torschutzes durch den Hund. In Zauberbeschwörungen erscheint als schrecklich ebenfalls der ‚wütende Hund (Wolf), der euer Tor täglich bewacht' (vgl. Kretschmar 2, 63). Die fleischverzehrende Dämonin Labartu hat als ‚Diener' vier Hunde oder einen ‚schwarzen Hund' (D. M. Myhrmann, Die Labartu-Texte: ZAss 16 [1902] 171f), die auch bildlich dargestellt werden (K. Frank, Babylonische Beschwörungsreliefs = Leipz. Semit. Stud. 3, 3 [1908] passim; vgl. weiter assyr. Tonmodelle als Wolfshunde mit der Inschrift: ‚der seinen Feind beißt'; M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens 2, 2 [1905/12] 788; weitere Einzelheiten vgl. Kretschmar 2, 58/67; allgemein zum Hund E. Ebeling: Ebert, RL 5, 411). Wo die gerade in der Keilschriftliteratur großartig geschilderten Unterweltsfahrten wie des Gilgamesch, der Ischtar oder des Nergal in dem mit Toren bewehrten Palast der Höllengöttin Allatu bzw. Ereschkigal die Unter-

weltshüter vorführen, werden zB. Namtar, Nedu (sumer. Neti), Qingu, die Anunnaki u. andere Wesen genannt, aber ohne daß ihre Gestalt näher beschrieben würde, die, nach den bildlichen Darstellungen zu urteilen, auf Schlangen, Vögel, Löwen u. Skorpionsmenschen beschränkt blieb. Ob die Benennung des den Assyrern als ‚Hund' (Kalbu) geläufigen Sternbildes durch die Griechen als ‚Hercules' (Jeremias, Hdb. 230) darauf beruht, daß sie C. darin sahen, ist ungewiß (zum ‚Hund' als Stern[bild]namen vgl. F. Boll, Sphaera [1903] Register s. v. ‚Hund'). In Mesopotamien ist somit aufs Ganze gesehen der Hund weder im ‚descensus' noch in einem dem Verstorbenen wesentlichen Totengericht ein an entscheidender Stelle stehendes Motiv. – Trotz weitgehender ‚Entmythologisierung' kennt Israel bei seinen Höllenvorstellungen (Scheol) auch noch Unterweltstiere, die allerdings zumeist Schlangen-Drachen sind. Die dem Hunde möglicherweise nahekommenden Untiere in Ps. 74 (73) 14, denen Leviathan zum Fraß vorgeworfen wird, ist kontrovers (R. Kittel, Die Ps. [1914] 274: ‚zur Speise dem Volk der Wüstentiere'; H. Gunkel, Die Ps. [1926] 321. 325. ‚zum Fraß den Schakalen'; F. Nötscher, Die Ps. [1947] 147: ‚den Haifischen'). In der späten Od. Salom. 22 ist das Unterweltswesen ein siebenköpfiger Drache u. kein Hund (Hennecke[2] 457). Da eine Reihe von Schriftstellen den Hund als verächtliche Kreatur schildern (vgl. im NT Matth. 7, 6; Luc. 16, 21) u. ihm Menschen zum Fraß vorgeworfen werden oder er Blut leckt (vgl. 1 Reg. 14, 11; 16, 4; 21, 19. 23. 24; 22, 38), wäre er auch hier das geeignete Höllentier gewesen. Daß die Hölle selbst ein Untier sei, dessen Rachen den Menschen verschlingt, ist allerdings allgemeine Vorstellung auch im semit. Bereich (vgl. Hiob 36, 16; Ps. 5, 10; Jes. 5, 14; die gelegentliche Kennzeichnung als Löwe Ps. 22, 22 [vgl. 2 Tim. 4, 17; Hebr. 11, 33] steht wohl in Verbindung mit Dan. 6, 23). – Für die medischen Magier u. einige kaspische Völker ist die avestische Begräbnissitte der Vernichtung aller fleischlichen Leichenreste durch ihre Preisgabe an Hunde üblich gewesen (Herodt. 1, 140; Cic. Tusc. 1, 45 [273 P.]; Strabo 11, 3; vgl. A. Christensen, Die Iranier [1933] 288/90; Kretschmar 2, 67f; zur Verbreitung der Totenbestattung durch Hundefraß vgl. die Karte ebd. 2, 73; Versuch der Einordnung in die Vorstellungen asiat. Steppenvölker ebd. 2, 243f). Im alten Indien wurde der Unterweltsweg Yama von zwei Monstren in Hundegestalt (Sarama) beherrscht, die Pförtner u. Seelengeleiter sind (Kretschmar 2, 79f. 225). Als nicht ausdrücklich tierischer Verschlinger der Toten erscheint bei der Sekte der Mandäer der Oberteufel Krûn im descensus des Hibîl (Kroll 281); in der manichäischen Kosmologie (Kroll 309) zeigt Jesus dem Adam dessen irdisches Selbst wilden Tieren hingeworfen, ‚verschlungen von den Verschlingern, verzehrt von den Verzehrern, gefressen von den Hunden' (dabei aber umweltsbedingt auch ‚von Panthern u. Elefanten'; vgl. F. Cumont, Recherches sur le manichéisme [1908] 48). – In Europa begegnet als germ. Analogon spät der Hund garmr, der als Wächter ‚vor der Felsenhöhle laut bellt' (Völuspá passim; vgl. F. Kauffmann: ARW 8 [1905] 124; B. Kahle ebd. 451_1). Zu diesem auch in Zusammensetzungen wie festar-garmr = ‚Kettenhund' u. mana-garmr = (myth.) ‚Wolf' vorkommenden Appellativ und der Ungangbarkeit direkter historischer oder etymologischer Verknüpfung mit C. vgl. Immisch 1129/30. Man beachte aber auch hier die auffällige baugesetzliche Verwandtschaft des Namens. Die geographische Reichweite des Motivs vom fressenden Höllenhund in Asien, Amerika u. ‚Eurafrika' weist die umfangreiche Sammlung folkloristischen Materials aus: Kretschmar Bd. 2 (‚Kerberos'); vgl. ebd. 255 Weltkarte mit Ausdehnungsgebiet der K.-Vorstellungen. Die auf Grund der Methoden von L. Frobenius entwickelten Thesen morphologischer u. historischer Schichtung (2, 254f) bedürfen im einzelnen der Diskussion.

B. Christlich. I. Erwähnungen des C. Die Väter, denen die griech.-röm. Mythologie geläufig war, erwähnen die Hadesgestalten entweder als Bildungsreminiszenzen oder zu apologetischen Zwecken. Wenn Arnob. (5, 28 [CSEL 4, 199/200]) die Bacchus-Anekdote erzählt, worin ein Libertinist dem Gott Semeleius-Liber den Tartaruseingang zu zeigen anbietet u. dabei außer Styx u. den Furien auch C. genannt wird, scheinen die Beweggründe anderer Art zu sein. August. erwähnt unter erdichteten antiken Vorstellungen (fabulae fictae; ingeniis hominum fictae, ut non sint obprobriis numinum affixae: civ. D. 18, 13) wie Minotaurus u. Kentauren, auch den ‚triceps inferorum canis C.', der von den Monstren am bekanntesten blieb. – Auch Isid. führt ihn auf bei der Aufzählung von

allerlei Scheusalen, die von den Heiden erdichtet waren (et. 11, 3, 33); wenn er dabei seine drei Hundeköpfe auf die Lebensstufen des Menschen, Kindheit, Jugendblüte u. Alter bezieht, durch die der Tod den Menschen verschlinge, verbindet er mit der Vorstellung des Macrob. vom serapeischen C., dessen drei Köpfe Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft bedeuteten (vgl. oben 978), jene andere vom ‚Fleischfresser' u. ‚Seelenverzehrer'; dabei kann er zur Namenerklärung die überlieferte Etymologie anbringen: ‚quem quidam ideo dictum Cerberum putant quasi κρεοβόρος, id est carnem vorans'. Im Gegensatz hierzu hatte Porphyr. nach Euseb. der alten chthonischen Natur des Hundes, welche ‚Fruchtbarkeit' bedeute, den Vorzug gegeben (praep. ev. 3, 11, 11 [1,32 Dindorf]). Der dreiköpfig gedachte Hund des Pluton stelle die Erzeugung der Erdfrucht, in drei Etappen zerlegt, dar: als Aussaat, Bodenbefruchtung u. Hervorsprießen. ‚Denn nicht vom Verzehren der Keren, d. h. ‚Seelen', wird er κύων (Hund) genannt παρὰ τὸ τὰς κῆρας ἔχειν βοράν = ‚Kerberos'), sondern vom ‚fruchtbar sein' (παρὰ τὸ κυεῖν; vgl. Plutarch. Isid. 44 [77, 13 P]), was Pluton ihm übertrug, als er die Kore (Proserpina) raubte, das ist eine Variante der mythologisch-etymologischen Erklärung, ohne eine eigene christl. Stellungnahme. – Eine Bewertung der Hadesgestalten durch symbolische Deutung hatte sich bereits in vorchristlicher Zeit angebahnt, zB. als Serv. ad Aen. 6, 395 dem in der Kaiserzeit beinahe zu einem ‚Soter' werdenden Hercules allein als Überwinder irdischer Leidenschaften u. Fehler (cupiditates et vitia) die Bezwingung des Unterwelttieres C. gelingen ließ, dieses also zum Inbegriff von Schwäche u. Niedrigkeit gemacht worden war. Als Abbild dreifachen Hasses, besonders bei Prozeßstreitigkeiten (odium naturale, causale, accidens), erklärte den Tricerberus Fulg.; deswegen habe schon Petron. im Eustion (Euscion ?) gesagt: ‚C. war ein Gerichts-Advokat' (Fulg. Mythol. 1,5; alleg. libri Vergil.: A. van Staveren, Mythogr. lat. [Leiden 1742] 632. 746). Daß sich Orcus u. C. von wertfreien Mythengestalten zu moralisch inferioren Figuren gewandelt hatten, zeigt sich auch, wenn Hieron. ep. 130, 7 (PL 22, 1112) einen Mörder und seinen Mittäter bildlich durch sie ausdrücken kann; hiernach waren Heraclianus u. Sabinus, welche Stilicho umbrachten, ‚um nach Art der Dichterfabeln zu reden, gleichsam ein Orcus im Tartarus, der einen nicht drei-, sondern vielköpfigen C. besaß, welcher alles zerriß u. vernichtete'. Christl. Dichter wie Paulin. v. Nola gebrauchten darum die Unterweltsmotive mit dem dreiköpfigen bellenden C., dem schlangenhaarigen *Charon u. verwandten Gestalten gern als Kontrastbilder und stellten diesen typisch heidnischen ihr Grundmotiv, daß Christus das Haupt sei, entgegen (Paul. Nol. c. 31, 475/7. 483 [CSEL 30, 324]).

II. Unterweltshunde im ‚descensus'. Von den Unterweltswesen hatten zurückgekehrte Hadesbesucher Kenntnis gegeben, Heroen, die wie Herakles als Bezwinger des Schattenbereichs bis zum Rang von Menschheitswohltätern erhoben worden sind. Im christlichen Descensus ist, abgesehen von einigen Apokryphen, wo andere christl. Gestalten wie die Apostel eine Höllenfahrt unternehmen, die vom Symbolon gesicherte Höllenfahrt Christi in der Osternacht als der zentrale heilsgeschichtliche Sieg über die Finsternis verstanden, der keinen Vorgang seinesgleichen neben sich kennt (vgl. K. Prümm, Der christl. Glaube u. die altheidn. Welt 2 [1935] 15/51). Bei den vielgestaltigen literarischen Wiedergaben, welche J. Kroll umfassend gesammelt u. analysiert hat, zeigt sich, daß das für uns hier allein in Rede stehende Unterweltswesen nur in ausgesprochen antikisierenden Wiedergaben deutliche Züge des C. zeigt u. Hades, Satanas oder Thanatos in ihrer Gestalt u. Funktion sonst wechseln oder unbestimmt bleiben, obwohl die heidnischen Vorstellungen immerfort im Hintergrund stehen. So ist zB. in dem für die späteren Descensus-Schilderungen grundlegenden Ev. Nicodemi Hades in alter Weise als ‚nimmersattes Ungeheuer der Erdtiefe' vorgestellt ohne äußere Merkmale des C. (vgl. Kroll 89). Ein Hund oder ein Hundsköpfiger bleiben die in ägyptisch-koptischen Anfechtungs- u. Austreibungslegenden häufigen Dämonengestalten (vgl. Jacoby). Vor Dämonen, dabei auch den ‚blutgierigen Hunden', fürchtet sich der Sterbende in einem der ältesten christl. Sterbegebete (nach Notizen von F. J. Dölger). Die den Menschen nach Ps. 21 (22) 17/21 außer anderen Tieren bedrohenden Hunde werden von Justin. dial. c. Tryph. 105 (PG 6, 721/2A) mit dem πονηρὸς ἄγγελος in Verbindung gebracht. In dem österlichen Siegeshymnus des Synes. erzittert Hades beim Erscheinen Christi, während der

menschenverzehrende ‚Erzhund' von der Schwelle weicht (9 [8], 19/21: ὁ παλαιγενὴς / καὶ λαοβόρος κύων). Ebenfalls ohne Namennennung, dazu auch ohne Kennzeichnung der Hundegestalt, erscheint der Torhüter der Unterwelt in einem Hymnus des Hilar. v. Poitiers (W. Meyer: NGGött 1909, 397f; Kroll 130/1), wo die zum Tode sprechende Seele nach der Erwähnung von Styx u. Phlegethon bei Christi Höllensieg vom ‚Zittern des wilden Tartarushüters' redet (v. 22: tremit et alti custos saevus Tartari; die Annahme Reitzensteins 153_1, daß der Teufel selbst hier als C. gedacht sei, wird von Kroll 131_4 für unnötig gehalten). Die klassisch gebildeten karolingischen Dichter erinnern sich mit Vorliebe der alten Descensus-Vorstellungen, so zB. Andrad. de fonte vitae (MGH Poet. aev. Carol. 3 [1896] 81f; vgl. Kroll 134f), der zu Christi Erlösertat bei seinem Abstieg in den Erebos u. Tartarus sagt, daß er ‚die Menschheit dem Rachen des Untiers entriß... u. die mit Hundehalsband (versehenen) Kehlen mit dem Spieß durchbohrte' (v. 319. 321); weiter zeigt im ‚descens. ad infer. et resurrect.' des Joh. Scot. Eriug. (PL 122, 1229; vgl. Kroll 135/6) die Hades, Satan u. Thanatos in sich vereinigende, von Christus besiegte ‚bestia saeva, vorax indomitaque diu' (v. 14) antike Nachklänge. Mit den immer wieder gern ergriffenen klassischen mischen sich nun aber auch christliche Bilder, so wenn im Ostergedicht des Venantius an Bischof Felix (c. 3, 9, 79/84 [MG A. A. 4, 1, 61]; Kroll 134) der ‚unersättlich die leeren Kehlen öffnende inferus' als ‚Wolf' gedacht ist, aus dessen Rachen ‚das Lamm' die ‚Schafe' entreißt, also das biblische Bild des ‚pastor bonus' (vgl. Joh. 10, 12) eingreift. Die Vorstellung vom ‚Rachen der Hölle', die sicherlich Gemeinbesitz der altchristlichen Autoren gewesen ist (vgl. nur Arnob. 2, 52: de faucibus Orci; Anth. Lat. 1, 2 [789, 5 Riese]: e faucibus Orci) u. im Descensus mit dem Motiv der Wiederherausgabe der verschlungenen Beute verbunden wird (Kroll 476 mit Lit.), hat außer der heidnisch-antiken eine jüdisch-christl. Wurzel, die sich vor allem in der Apokryphenliteratur bemerkbar macht. So heißt es unter Voraussetzung der Vorstellung vom tierischen Charakter der Hölle in der Apc. Petri 4: ‚u. er wird der Hölle gebieten, daß sie.. alles zurückgibt, was in ihr ist, u. den wilden Tieren und Vögeln wird er gebieten, daß sie alles Fleisch zurückgeben, das sie gefressen haben' (Hennecke[2] 319; vgl. auch Apc. Baruch 4 [Kautzsch 2, 450]; allgemein Kroll 351). Wenn Christus in Od. Salom. 42, 12 sagt, ‚der Tod spie mich aus u. viele mit mir, Gift u. Galle ward ich ihm', könnte eine Erinnerung an das Galle-Speien des herausgeholten C. (vgl. oben 975) eingeflossen sein; doch während der Vorgang dort ätiologisch-mythenbildend gedacht war, liegt hier allein metaphorischer Gebrauch vor. Bei Prudent. cathem. 9, 71/4 (Kroll 133) ist es kein Ungeheuer, sondern die Tartaruspforte, welche die Toten zurückgibt; aber die Erinnerung an das zwiespältige Verhalten des C. ist hier noch wach: die Tür ist ‚prompta ad irruentes, ad revertentes tenax' wie C. schon bei Hesiod. (vgl. oben 976). In der Anastasis-Miniatur eines Athos-Lektionars (10. Jh.) zieht Christus den Adam aus der Hölle, in einem Bildaufbau, der sich erneut eng anlehnt an die antike Szene des den C. aus dem Hades zerrenden Herakles (vgl. K. Weitzmann, Greek mythology in Byzantine art [Princeton 1951] 206). In den abendländischen Descensus-Schilderungen und kultischen, ebenso wie bildlichen Darstellungen wird es üblich, daß Christus dem Ungeheuer das Maul mit Gewalt öffnet, damit die Toten entweichen können (bildl. Darstellungen des Ungeheuers mit Wolfshundkopf und Schlangenleib in der christl. irisch-nordischen Kunst vgl. Reitzenstein 170f; zur koptisch-ägyptischen Beeinflussung der irisch-nordischen Gruppe vgl. P. Paulsen, Kopt. u. irische Kunst u. ihre Ausstrahlungen auf altgerm. Kulturen: Tribus 1952/3, 149/87). Wird dem Untier im Ev. Nicodemi nach Zerbrechen der Kiefer ein Eisenring ins Maul geworfen, so wird dem ‚Höllenhund' der mittelalterl. Dichtung der Frau Ada ‚Vom Leben Jesu' (um 1120) der Rachen mit dem Speer aufgesperrt (Kroll 476; PGM IV 2258, wo das Tier wiederum ein Hund ist, bleibt das Gerät unbezeichnet). Die alte Auffassung von dem an Seil oder Kette gefesselten C., woran ihn Herakles schon auf den Metopen- u. Vasenbildern (vgl. oben 977) aus der Höhle zieht, macht sich noch immer geltend; so wenn der christl. Philosoph Albricus (deor. imag. 22 [932 van Staveren]) das Höllentier von einer dreifachen Kette an den einzelnen Hälsen gefesselt sein läßt, u. wenn in einem über das MA bis in die Neuzeit überlieferten französ. Osterspiel Satan das ganze Kirchenjahr über an der Kette liegt u. sie am Karsamstag schon ganz dünn genagt

hat, bis daß Christus erscheint (Olrick, Ragnaröck [deutsch von Ranisch] 212f; dazu Kroll 161₁; vgl. auch Kretschmar 2, 49f). Zur Verwendung von Merkmalen von Hund, Wolf u. Fuchs für die Gesichtszüge des Teufels in der Kunst des MA vgl. Erich 64; zum Teufel als schwarzem Pudel vgl. Malten: JbInst 29 (1914) 238. – Sind den Wesen des Satansbereichs in der älteren christl. Auffassung eine Reihe von wechselnden Zügen des C. beigemischt, so fehlt es nicht an einer frühen Stimme, die alle abergläubisch-heidnischen Vorstellungen dieser Art verbannt wissen will. Gegen den Gnostiker Valentinus, der die Lebenswirklichkeit des Menschen allein im Jenseitsbereich für wesenhaft hielt u. allerlei der römisch-etruskischen Überlieferung entnommene Türgottheiten den Zugang zum Jenseitsgericht besetzt halten ließ, sagt Tert. scorp. 10 (CSEL 20, 167): ‚Was beteuerst du mir nach röm. Aberglauben (die Existenz) von Türmachthabern, einen Barnus, Forculus u. Limentinus.., wenn du jemals bei David (Ps. 24, 7) gelesen hast: ‘Öffnet Euch, Tore .. u. es werden die ehernen Tore aufgetan u. der Herr des Triumphs wird einziehen ..’ Kein Aufenthalt u. keine Befragung wird (also) den Christen auf der Schwelle (zum Jenseits) begegnen ... Denn wenn du den Himmel bislang verschlossen wähnst, so erinnere dich, daß der Herr seine Schlüssel Petrus u. durch ihn der Kirche hinterlassen hat, welche jeder, der hier auf Erden erforscht ward u. bekennend gewesen ist, mit sich trägt.‘ Ist hier C. auch nicht ausdrücklich genannt, die Ablehnung gilt doch in gleicher Weise auch für ihn. Daß aber die Vorstellung vom Hund, dem der fliehende Mensch zuletzt zur Beute wird, in der christl. Bildersprache trotzdem weiterwirkte, zeigt in der modernen Dichtung zB. der ‚Jagdhund des Himmels‘ (The hound of heaven [Lond. 1890]) bei F. Thompson.

A. Dieterich, Nekyia² (1913). – S. Eitrem, Art. Kerb.: PW 11, 1, 271/84. – A. Erich, Die Darstellung des Teufels in der christl. Kunst = Kunstwiss. Stud. 8 (1931). – O. Immisch, Art. Kerb.: Roscher, Lex. 2, 1, 1119/35. – A. Jacoby, Der hundsköpfige Dämon der Unterwelt: ARW 21 (1922) 219/25. – W. Kirfel, Die dreiköpfige Gottheit (1948). – F. Kretschmar, Hundestammvater u. Kerb. = Studien zur Kulturkunde 4 (1938), bes. 2, 212f. – J. Kroll, Gott u. Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe = StudBiblWarb 20 (1932). – B. Meissner, Magische Hunde: ZDMG 73 (1919) 176/182; Apotropäische Hunde: OLZ 25 (1922) 201/2. – R. Pettazzoni, Il ‚Cerbero‘ di Serapide: Mélanges Ch. Picard 2 (Par. 1949) 803/9. – L. Radermacher, Beiträge z. Volkskunde aus dem Gebiete der Antike = SbW 187. 3 (1918). – R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen, eine Studie z. vergleich. Religionsgesch.: Kyrkohistorisk Årsskrift 1924, 129/212. – G. Roux, Héraclès et Cerbère sur une amphore du Louvre: Mélanges Ch. Picard 2 (1949) 896/904. – H. Scholz, Der Hund in der griech.-röm. Magie u. Religion, Diss. Berlin (1937). – B. Schweitzer, Herakles (1922). *A. Hermann.*

Ceres s. Demeter.

Cerinth s. Kerinthos.

Ceroferarii s. Licht.

Cervus s. Hirsch.

Cetus s. Ketos.

Chairemon. A. Leben, Schriften, Wirkung. Ch., ein Stoiker des 1. Jh. nC., Haupt der Grammatikerschule Alexandriens, Mitglied der ägypt. Priesterschaft im Range eines Hierogrammateus, kam 49 als Erzieher Neros nach Rom u. interessierte diesen für Astrologie u. ägypt. Geheimwissen. Er schrieb unter Benutzung der Schriften Manethos über die ägyptische Hieroglyphenschrift (fr. 13/6 Schwyzer; vgl. Wendel), über die Kometen (fr. 3 Schw.) u. über die ägypt. Geschichte (fr. 1/2a; 4/12 Schw.; Schwyzer rechnet mit der Möglichkeit, daß die fr. 4/12 aus einem eigenen Werk über ägypt. Religion stammen). Aus den ʽΙερογλυφικά Chairemons stammen die besten antiken Einzeldeutungen hieroglyphischer Schriftzeichen. Der aus der ägypt. Geschichte geschöpfte Bericht über den Auszug Israels aus Ägypten bei Joseph. c. Ap. 1, 288/92 Niese (fr. 1 Schw.), erweist Ch. als Antisemiten gleich seinem älteren Zeitgenossen Apion. – Religionsgeschichtlich, besonders für die Geschichte der Askese, wichtig ist der aus derselben Schrift (bzw. aus dem Werk über die ägypt. Religion) stammende Abschnitt über die Lebensweise der ägypt. Priesterschaft, den Porphyr. abst. 4, 6/8 mitteilt (fr. 9 Schw.): In den Tempeln lebend, deren Betreten mancherlei Reinigungen u. Enthaltungen voraussetzt, daher für die Menge fast völlig unzugänglich, widmeten sie ihr ganzes Leben der Erkenntnis (θεωρία) des Göttlichen, dem Kultus u. der wissenschaftlichen Forschung. Ihre Ethik stehe hoch. Ihre Haltung sei beherrscht, die Kost einfach. Wein werde teils abgelehnt, teils nur in geringsten Mengen genossen. Auch sonst seien

von ihnen mancherlei Enthaltungsregeln zu beobachten, zumal in den vorgeschriebenen rituellen Heiligungszeiten. Diese Regeln, an die jüdischen Speisegesetze erinnernd, beziehen sich auf zahlreiche Tiere, auch Fische, u. Pflanzen. Während der besonderen Heiligungszeiten sei der Genuß aller Tiere u. des Eis, besonders auch der Geschlechtsverkehr untersagt. Täglich dreimal nähmen sie ein kaltes Bad, außerdem sofort nach nächtlichen Pollutionen. Die Lebensweise sei einfach. Aller Luxus werde abgelehnt. Gesundheitszustand u. körperliche Leistungsfähigkeit ständen daher sehr hoch. – Ch. hat in dieser Schilderung Angaben rein tatsächlicher Art, für die er sicher zT. Manetho benutzt hat, mit Betrachtungen u. Deutungen vermischt, die das Bild der ägypt. Priester im Sinn der Stoa bzw. des Neupythagoreismus idealisieren u. romantisieren. Er macht aus den Priestern Philosophen, die in stiller Abgeschiedenheit der Theologie, einer auf Beherrschung des Trieblebens gerichteten Lebensweise im Sinn der stoischen Ethik u. der Erfahrungswissenschaft leben. Es besteht jedoch kein Anlaß, deshalb die konkreten Einzelangaben tatsächlicher Art anzuzweifeln. Parallelen zu dieser Schilderung: Diog. L. 8, 13. 19; Jambl. v. Pyth. 96/100; Porph. v. Pyth. 32/6; Porph. ad Marc. 28; Philostr. v. Apoll. Tyan. 1, 8; Philo v. cont.: 6, 46ff C.-R.; vgl. hierzu Schwyz. 78/85; Strathmann 305ff. – Ch. ist von Griechen u. Römern, die sich mit Ägypten befaßten, zunächst nicht beachtet worden; Plinius, Aelian u. Plutarch benutzen ihn nicht. Daß von etwa 200 an Spuren des Studiums seiner Schriften auftreten, wird einerseits der in Alexandrien blühenden philosophisch-religiösen Romantik (Schwartz 2027), anderseits dem Interesse zugeschrieben, das der Neuplatonismus an Ägypten nimmt (Schwyzer 98) u. das sich in den Anleihen verrät, die Porphyr. abstin. 4, 6/8 bei Ch. macht (fr. 4/6. 9/11 Schw.). Über Ammian. u. Horapollon als Benutzer des Ch. vgl. Schwyzer 98. Schwyzer schließt seine Untersuchungen über Ch. mit folgender Feststellung ab: ‚Er ist für uns wichtig als einer der Männer, die die Vermischung orientalischen u. abendländischen Geistes anstrebten, die in romantischer Weise die tiefere Weisheit im Orient suchten, diese jedoch durch unmerkliches Hineintragen griechischen Gedankengutes wandelten‘ (99).

B. Nachwirkung im Christentum. Clem. Al. hat wahrscheinlich aus Ch. Material für seine bewundernde Schilderung des ägyptischen Priestertums geschöpft (strom. 6, 35, 1/37, 3). Vieles spricht auch dafür, daß seine kundigen Ausführungen über die Hieroglyphenschrift ebenfalls aus Ch. übernommen sind (strom. 5, 20, 3/5; vgl. Wendel; J. Vergote: Chronique d'Égypte 31 [1941] 37f). Gleiches gilt von den Ausführungen, die Clem. der ägypt. Tiersymbolik widmet (strom. 5, 41, 2/43, 2 = fr. 8 Schw.). Orig. c. Cels. 1, 59 versucht im Hinblick auf den Stern, der die Geburt Jesu anzeigt u. in dem er einen Kometen erblickt, zu zeigen, daß Kometen nicht nur unheilvolle Ereignisse ankündigen, wie die Volksmeinung behauptet, sondern auch glückliche; dabei beruft er sich auf die Kometenschrift des Ch. (fr. 3 Schw.). Daß Hier. in seiner Schrift gegen Jovinian nicht bloß den Bericht über die ägypt. Priester (2, 13), sondern auch andere, Ägypten betreffende Angaben (2, 7f) aus Ch. entnommen hat, hat E. Bickel nachgewiesen (Diatribe in Senecae philos. fragmenta 1 [1915] 86f; vgl. fr. 12, 1/3 Schw.). August. civ. D. 10, 11 (CSEL 40, 1, 11f) hat aus dem Studium von Porph. ep. ad Aneb. die Vorstellung gewonnen, daß Ch. vor allem der Zeuge für die theurgisch-magischen Praktiken der Ägypter gewesen sei (vgl. dazu fr. 4 Schw. = Euseb. praep. ev. 5, 10 [198b]). Psell. befaßt sich in einem BCH 1 (1877) 129f veröffentlichten Text (= Schwyzer 27f) mit der alten Streitfrage, ob die Ägypter oder die Babylonier die Erfinder der Astrologie gewesen sind; er zitiert in diesem Zusammenhang Ch., der zugibt, daß die Babylonier unabhängig von den Ägyptern u. früher als diese die Astrologie entwickelt haben (vgl. Schwyzer 60f). – Die von H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantin. Zeitalter (1877) 30f aufgestellte Hypothese, daß eine Entwicklungslinie von den ‚Katochoi‘ des Serapis über Ch.s ägyptische Priester zum christl. Mönchtum geführt habe, ist heute wohl allgemein aufgegeben (K. Heussi, Ursprung des Mönchtums [1936] 8f; H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche 3 [1944] 123f).

Christ, Gesch. 2[6], 369. 415. 598. – Dölger, Ichth. 2, 49/63. – J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike = RVV 24 (1935) 33/5. 147f. 329_2. – W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten 2 (1908) 212. 216f. 229. – R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen[3] (1927) 26. 127_1. – J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis (1933) 40f. –

SCHÜRER, Gesch. 3[4], 536/8 (mit älterer Lit.). – E. SCHWARTZ, Art. Ch.: PW 3, 2025/7. – H. R. SCHWYZER, Chairemon = Klass. philol. Studien 4 (1932); hier S. 24f Testimonia, S. 26/56 Fragmente, S. 57/94 Kommentar. – H. STRATHMANN, Geschichte der frühchristl. Askese 1 (1914) 239/41. – C. WENDEL, Zum Hieroglyphenbuch Chairemons: Hermes 75 (1940) 227/9. – ZELLER, Philos. 3, 1[4], 712. *H. Strathmann.*

Chairetismos.

A. Nichtchristlich. I. Vorderorientalisch 993. II. Indisch 994. III. Griechisch 995. IV. Römisch 997. V. Manichäisch 997. — B. Christlich. I. Griechisch 998 (a. Ägyptische Liturgietexte 999; b. Byzantinische Kirchendichtung 999; c. Predigt u. Prosagebet 1002). II. Orientalisch (a. Syrisches 1002; b Armenisches 1003; c. Koptisches 1003; d. Äthiopisches 1005). III. Lateinisch 1005.

Das Wort χαιρετισμός begegnet PGM II 87 und IV 1047 in anscheinend technischem Sprachgebrauch als Bezeichnung für ein mit einem Gruß beginnendes Gebet; das Wort soll dementsprechend im folgenden schlechthin als Terminus technicus für den Gebrauch der Grußformeln in Gebet u. Hymnus dienen (vgl. *Grußformel). Eine eingehendere Behandlung des weitschichtigen einschlägigen Materials scheint angezeigt; es stellt nachdrücklich vor die für die Beurteilung des Verhältnisses von Antike u. Christentum bedeutsame grundsätzliche Frage, wie weit gleiche Erscheinungen auf einen einheitlichen Entwicklungszusammenhang oder auf eine in unabhängigen Entwicklungslinien sich auswirkende innere Gesetzmäßigkeit zurückzuführen sind.

A. Nichtchristlich. I. Vorderorientalisch. Der Ch. ist seit den frühesten Zeiten des AR der ägypt. Gebetsrede geläufig. Eine Wendung, die bei G. Roeder, Urkunden zur Religion der Alten Ägypter (1915) 1f. 5/10. 22. 27. 31. 49. 206. 217. 274. 277, mit ‚Heil dir', übersetzt, Gebetstexte u. Hymnen eröffnet, gelegentlich auch im Inneren solcher Stücke u. dann wohl auch zweimal kurz hintereinander auftritt (Roeder aO. 6f), muß nach Erman-Grapow, Wb. 2, 372 richtiger mit ‚Gegrüßt seist du' wiedergegeben werden. Neben dieser älteren Grußformel steht eine etwas jüngere, die mit ‚Preis dir' wiedergegeben wird (zB. Erman. Lit. 36. 183/5. 187. 192f. 352. 376; vgl. Erman-Grapow aO. 5, 426, 7). Der Wortstamm der letzteren, der mit dem Wort für ‚Morgenfrühe' zusammenhängt, wird griech. mit ὑμνεῖσθαι wiedergegeben. Die ursprüngliche Verwendung des Ch. als Morgengruß an die zu preisende Gestalt (die Hieroglyphenschrift schreibt das Wort mit einem Stern) bleibt bis in christl. Zeit bevorzugt (vgl. unten Sp. 1002). An diese Grußformeln pflegen sich, mehr oder weniger gehäuft, preisende Anreden anzuschließen. Für den Gebrauch dieser Grußformeln im Götterhymnus und in dem diesem nachgeformten Königslied vgl. Grapow 2, 73. 75. 78. 80 bzw. 60/2 u. 87. Neben der Grußformel ‚Gegrüßt seist du . . .' erscheinen in ägypt. Gebetsrede auch solche Formeln, die inhaltlich mit dem griech. χαῖρε sich decken (‚sei froh', ‚erfreut werde dein Herz': ebd. 3, 59), sowie ein Friedensgruß (aO. 61. 71. 119). Auch die weit verbreitete doxologische Formel ‚Preis dir' (ebd. 2, 76; 3, 65. 67f im Götterhymnus bzw. 2, 60f. 63; 3, 68 im Königshymnus) ist nicht zu trennen von einer Grußform, die im täglichen Leben Ägyptens im NR herrschend war u. selbst der Gottheit gegenüber angewandt wurde (ebd. 1, 44; 3, 71f. 101f). Eine Sonderform des Grußes begegnet in kultischen Morgenliedern, in denen sie je zwischen einem ‚Erwache friedlich' u. einem ‚Dein Erwachen ist (oder sei?) friedlich' in litaneimäßiger Reihung eingefügt ist (Beispiele bei Erman, Lit. 38; vgl. Erman, Rel. 178; Erman, Hymnen an das Diadem [1911], wo die indikativische Wiedergabe der ersten Wendung in eine imperativische bzw. optativische zu verbessern ist). – Außerhalb Ägyptens ist etwas Ähnliches wohl nur etwa das UTU-i a-aššū in einem hethitischen Sonnenhymnus; bei E. Tenner, Zwei hethit. Sonnenlieder = Kleinasiat. Forschungen, hrsg. v. F. Sommer u. H. Eheloff 1 (1930) 388 mit ‚Heil dem Sonnengotte' wiedergegeben. Dem AT ist der Ch. fremd; ebenso der synagogalen Liturgie, abgesehen von zwei späten, auf kabbalistische Kreise zurückgehenden Beispielen (Begrüßung des Sabbats u. Grußruf an die Engel: vgl. zB. M. Sachs, Das Gebetbuch der Israeliten [1926] 204f. 236f). Dagegen macht die samaritanische Liturgie von dem Motiv öfters Gebrauch (Begrüßung Gottes als des ‚großen Königs', des Pentateuchs als ‚seines Buches' u. des Sabbats; vgl. A. E. Cowley, The Samaritan Liturgy [Oxf. 1909] 74, Begrüßung der Fasttage, des 1. Nisan usw. schon in Hymnen des Marqoch; ebd. 62. 114; vgl. auch ebd. 95. 148. 180. 249. 276. 291. 464. 716. 724. 801). Auch in der so reichen assyro-babylon. Gebets- u. Hymnenliteratur begegnet der Ch. nicht.

II. Indisch. In den Hymnen des Awesta u. des Rigweda ist der Ch. unbekannt. Dagegen weisen innerhalb der leider noch kaum erschlossenen hinduistischen Hymnenliteratur

die an die große Muttergöttin gerichteten Texte Begrüßungsformeln auf, die sich großenteils auffallend nahe mit griech. Beispielen berühren (vgl. A. u. E. Avalon, Hymns to the Goddess [Lond. 1913] 69. 93. 106. 114. 128/34. 143/6. 169; die geläufigste Formel ist: ,I salute Thee'). Daß von diesen Beispielen neben einem, das sogar erst in das 7. oder 8. Jh. nC. gehört, zwei als Einlagen in das Mahābhārata, andere in den Kreisen des Tartra-Systems auftreten, gestattet bei der allgemeinen Schwierigkeit der Datierung indischen Schrifttums keinen Schluß auf ihr tatsächliches Alter. Damit ist ihr Verhältnis zu griech. Parallelen ein vorerst kaum zu lösendes Problem.

III. Griechisch. Auf griech. Boden hat sich gelegentlich in philosophischen Kreisen (Plato ep. 3, 315C) gegen den Gebrauch des χαῖρε als Gruß überhaupt, vor allem aber gegen seine Anwendung gegenüber der Gottheit, die doch über Freude u. Leid erhaben sei, Widerspruch erhoben. Doch ist die philosophische Kritik ohne Wirkung geblieben. Wie χαῖρε zunächst Morgengruß war, so verraten auch die ältesten an Götter gerichteten Begrüßungen diese Bedeutung; die Adressaten sind ortsgebundene göttliche Wesen niederer Ordnung (IG 12, 1042; Kaibel 974 u. 891, 1; vgl. auch Od. 13, 356/8). Die erstmals Od. 15, 150 belegte Verwendung des χ. auch als Abschiedsgruß, die dann auch im Munde des Sterbenden u. im Anfang poetischer Grabinschriften begegnet, entspricht dem Gebrauch des Ch. in den homerischen Hymnen. Er erscheint hier in der Form eines einfachen χαῖρε oder χαίρετε (5, 292; 6, 19; 7, 58; 10, 4; 11, 5; 13, 3; 15, 9; 17, 5; 18, 12; 22, 6; 25, 6; 27, 22; 29, 13; 31, 17; 32, 17; 33, 18 A.-S.) oder in der volleren Form καὶ σὺ μὲν οὕτω χ. (1, 20; 3, 545; 4, 579; 9, 7; 14, 6; 16, 5; 18, 10; 19, 48; 21, 5; 26, 11; 28, 17); mit diesen Formeln nimmt der Rhapsode von der im Prooimion gefeierten Gottheit Abschied, um sich dem Vortrag des Heldenliedes zuzuwenden. Vor der formelhaften Überleitung (10, 6; 30, 18; 31, 17) oder an deren Stelle (11, 5; 12, 3; 15, 9; 22, 7; 25, 6; 26, 12f) erscheint ein kurzes Bittgebet. Zugrunde liegt offenbar schon hier eine feste Stilform des Hymnus; sie knüpft durch das Motiv des Ch. an den dem Preise der Gottheit gewidmeten Hauptteil eine kurze Abschlußbitte. Diese Stilform lebt in literarischen u. halbliterarischen Hymnen weiter (Callim. hymn. 1, 91/4; 2, 114; 3, 259; 4, 325f; 5, 140/3; 6, 134/9; Theocr. 17, 135f; 22, 214f; Hymn. d. Ariston auf Hestia: U. Powell, Collectanea Alexandrina [Oxf. 1928] 164f, 11/7; Anonymer Hymnus auf Selene: PGM IV 2250f); Ch. ohne das Element der Bitte zB. Kaibel 1027, 6; u. besonders in einer Reihe inschriftlich erhaltener Paiane auf Asklepios (bei Powell aO. 134. 136f. 138f; vgl. noch Kaibel 799; Aristoph. thesmoph. 973f; Theocr. 2, 14/6; 15, 149; Nonn. 17, 285f im Zusammenhalt mit 271f; Archiloch. frg. 120). – Eine Verwendung des Ch. als Auftakt hymnischer Texte ist nicht von der entsprechenden ägyptischen Erscheinung abhängig, da sie bereits durch Alc. frg. 120 u. mit Verdoppelung des χ. durch den Reflex Aristoph. pax. 584/9 vertreten wird; späte Beispiele wie ein anonymer Hymnus auf Helios (PGM IV 88/150) u. Luc. trag. 339 lassen deutlich einen Zusammenhang mit dem Stil des Epiphaniehymnus erkennen. Einen bezeichnenden Gegensatz zu der starren Form des ägyptischen Gebrauches, wie ihn auf griech. Seite etwa der Isishymnus des Isidoros vertritt (Suppl. Epigr. 8 [1927] 549), bedeutet es denn auch, wenn die Grußformel nicht der Gottesanrede vorangeht, sondern in sie eingebaut wird oder sie abschließt (Kaibel 1029, 1; Attishymnus d. Naassener: Hippol. ref. 5, 9, 1/9; vgl. auch Callim. hymn. 3, 259/65; Begrüßungsgesang der Athener an Demetrios: 326 nr. 50, 13f Bergk[4]; abschließend: Zeushymnus des Kleanthes 1/3: Powell aO. 227f). Echt griechisches Gepräge bekundet es ferner, wenn in dem Kuretenhymnus von Palaiokastro bei Powell 160f eine Einleitungsstrophe mit eingebautem χ. als Refrain hinter jeder weiteren Strophe wiederholt wird oder wenn die Verwendung des Ch. als Einleitung sich mit derjenigen als Abschluß verbindet; ägypt. Parallelen hierzu gibt es nicht (vgl. Anonym. Helioshymnus: PGM IV 88/150; Eur. Hippol. 61/72; Aristoph. thesm. 110/29). Dagegen wird Einfluß ägypt. Tradition angenommen werden müssen, wenn gerade auf ägypt. Boden Wiederholung des χ. in Verbindung mit mehrgliedriger Anrede der Gottheit u. litaneiartige Bildungen auftreten u. literarische Reflexe dieser Art ausschließlich in alexandrinischer Poesie begegnen (vgl. PGM IV 22. 42/5. 713f; III 500/2; IV 1037f. 1115/38; Theocr. 2, 165; Herond. 4, 1/10). Daß solche litaneiartige Gestaltung gleichlautend in Einleitung u. Schluß

eines Hymnus des mit Alexandrien engverbundenen Proklos vollzogen wird, weist in die gleiche Richtung (hymn. 6, 1/3 = 13/5).

IV. Römisch. Dem griech. χαῖρε entspricht ein ‚salve' in latein. Texten. In röm. Dichtung stehen dabei Reflexe griechischen Hymnenstils sowohl mit zu abschließender Bitte überleitendem wie mit einleitendem Gruß nebeneinander (Verg. Aen. 8, 301f; Prop. 4, 9, 71f; Mart. Capella 2, 12; Stat. silv. 1, 174; 4, 3, 139f). Die unter ägypt. Einfluß erreichte reiche Entfaltung des griech. Ch. veranschaulicht das inschriftlich erhaltene hymnische Gebet (CLE 1504), das mit dem Vers beginnt: ‚Salve sancte pater Priape rerum, salve' u. diese Zeile, nur um das ‚rerum' gekürzt, dreimal als refrainhaftes Abschlußglied wiederholt u. außerdem das Salve-Motiv noch mehrfach zu verwenden weiß. Als bodenständig römisch wird man den Gebrauch des Ch. im Gebet an ein ortsgebundenes Numen bewerten dürfen, wie er Ovid. fast. 1, 509 u. Plaut. rud. 358 vorliegt. Wieweit gerade auf röm. Boden die Grußform im wirklichen Gebet verbreitet gewesen sein muß, ergibt sich daraus, daß das Gebet an ortsgebundene Numina wie die Laren, aber auch das Gebet ganz allgemein als ein salutare bezeichnet wird u. die in den Tempeln bei Tagesanbruch verrichteten Gebete salutationes matutinae heißen (vgl. zB. Plaut. mil. 132f; Ovid. ex P. 2, 8, 15; Stat. silv. 2, 8, 15; 4, 2, 61; Martial. 12, 77, 1. 12; Sen. ep. 95, 47). Auch von einer durch Wiederholung des ‚salve' entstehenden litaneiartigen Gliederung röm. Grußgebets scheint gelegentlich ein literarischer Reflex kenntlich zu werden (vgl. Verg. Aen. 5, 80f; 7, 120f).

V. Manichäisch. Neben u. wohl schon vor dem Christentum hat der Manichäismus die Tradition des antiken Ch. übernommen u. weitergeführt. Dabei ist es höchst bedeutsam, daß seine Anwendung mit einer einzigen Ausnahme den aus den Turfanfunden u. aus China stammenden Resten manichäischen Schrifttums, insbesondere den von W. Henning (Ein manichäisches Bet- u. Beichtbuch [1937]) veröffentlichten liturgischen Bruchstücken sowie den durch den Araber Ibn al-Nadīm überlieferten täglichen Gebeten fremd ist (G. Hügel, Mani [1862] 64f; Übers. 96f), während der Ch. in dem in koptischer Übersetzung erhaltenen Psalmenbuch außerordentlich stark auftritt (C. R. C. Allberry, A Manichaean Psalm-Book 2 [Stuttg. 1938]); der kopt. Übersetzer hat die Grußformeln χαῖρε u. χαίροις aus dem griech. Original beibehalten. Die Verwendung des Ch. als Einleitung u. die Neigung zu litaneiartiger Gestaltung rücken dieses manichäische Material an das ägyptische u. das von diesem beeinflußte jüngere griechische heran. So beginnt von den Liedern auf das der Erinnerung an den Tod Manis geweihte Bema-Fest eines mit einer durch dreimaliges χαῖρε eröffneten Anrede seines Lehrstuhles (29, 6). In einem anderen weisen zwei aufeinanderfolgende Kurzstrophen die gleiche Struktur auf (42, 7/10). In einem weiteren Lied ist in einer durch eine Reihe preisender Anreden gebildeten Strophe die erste u. letzte derselben mit einem χ. verbunden (8, 10/13). Ein Lied weist nicht weniger als 11 an verschiedene Erscheinungen der manichäischen Mythologie gerichtete Grußanreden auf (24, 17/25, 17). Geradezu den Namen eines ‚χ.-Psalms' führt schließlich das leider besonders schlecht erhaltene, bedeutsamste Stück (127/31), da es nach jeder seiner rund 50 Strophen als Refrain das χ. u. mindestens eine Anrede bringt bzw. gebracht haben muß. Nächste Verwandtschaft mit diesem letzten koptischen Stück zeigt das einzige hierher gehörige iranische Hymnenfragment (M 544 in Berlin: F. M. K. Müller, Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan 2 [1904] 73f); in dem litaneihaften Gefüge dieses Hymnus erscheint ein mehr als neunmal wiederkehrendes ‚Heil über dich', das jeweils durch eine in die grammatische Form der Apposition gekleidete preisende Anrede ergänzt wird.

B. Christlich. Wie das AT, so hat auch das Christentum von Hause aus den Ch. nicht an Gott u. im Gegensatz zum Manichäismus auch nicht an Christus gerichtet. Eine um so weitere Verbreitung hat das stilistische Motiv in Texten des Heiligenkultes erfahren. Daß dabei der Marienkult die erste Stelle einnimmt, beruht naturgemäß auf Lc. 1, 28, ohne daß indessen in dem Grußwort Gabriels an Maria der ausschließliche Ausgangspunkt der christl. Entwicklung erblickt werden dürfte.

I. Griechisch. Von jeder biblischen Grundlage unabhängig ist sofort das früheste u. ursprünglich zweifellos griechische Beispiel einer christl. Anknüpfung an das antike Stilmotiv: die Begrüßung des Kreuzes durch den Apostel Andreas. Der einschlägige hymnenartige Text der Andreasakten war gewiß schon in der gnostischen Urgestalt dieser Schrift enthalten (24f).

a. Ägyptische Liturgietexte. Der mariologische Ch. erscheint vor allem auf dem Boden des frühchristl. Ägyptens. Durch ein von W. Crum (Coptic Ostraca[3] [Lond. 1902] 518, 1/3. 11/12) veröffentlichtes Ostrakon sind zwei Texte erhalten, die über eine freie Paraphrasierung von Lc. 1, 28 nicht hinausgehen, von denen aber der zweite auch Lc. 1, 42 heranzieht u. eine mit ὅτι angeschlossene Begründung der Würde Marias gibt. Bereits zweimal drei je durch χ. eingeleitete Anreden richtet an Maria ein von Baumstark eingehend behandeltes Stück, das im Original vollständig durch einen Papyrus des 6. Jh. (PLond 3, 284f) u. bruchstückhaft in leicht abweichender Form durch ein Ostrakon erhalten ist (Crum aO. 4: Ad. 39, 21/5), in latein. Übersetzung einen Meßgesang des ambrosian. Ritus Mailands bildet (A. Ratti-M. Magistretti, Missale Ambrosianum duplex [Mailand 1913] 92) u. koptisch im Rahmen der während des Morgenofficiums zur Rezitation gelangenden ‚Theotokia' vorliegt (Ausgabe: R. Tuki [Rom 1764] 92); die zweite Hälfte dieses Textes gelangt verschiedentlich im byzant. Ritus zur Verwendung (so Horolog. 249; Triod. 375. 821); das nur in diesem jüngsten Überlieferungszweig in μητὴρ θεοῦ korrigierte ursprüngliche μ. τοῦ Χριστοῦ scheint Entstehung in vorephesinischer Zeit zu bezeugen. Gleich hohes Alter möchte Reitzenstein für den von ihm (112/29) edierten Text eines Straßburger Ostrakons annehmen; hier findet man einen Ch. an Maria mit mindestens sieben je durch χαῖρε eingeleiteten Gliedern. – Daneben begegnen auf ägypt. Boden Belege einer Anwendung des Ch. auf Johannes den Täufer in der Form von Einlagen in das liturgische Trishagion (W. Crum, Catalogue of the Coptic Mss. in the Brit. Mus. [Lond. 1903] 404), ferner ein siebengliedriger Ch. auf den koptischen Mönchspatriarchen Schenute (W. Pleyte-P. A. Boeser, Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leyde [Leiden 1897] 259f); der letztere schließt mit einer Bitte u. berührt sich darin mit dem antik-griech. Hymnenstil.

b. Byzantinische Kirchendichtung. Die erwähnten mariologischen Texte des frühchristl. Ägyptens würden nach der Terminologie in der byzantin. Kirchendichtung als Theotokia zu bezeichnen sein. Die unter diesem Namen gehenden, die ‚Kanon'-Dichtungen abschließenden Einzelstrophen zum Preise der Gottesgebärerin weisen in verschiedensten Stufen eine reiche Entfaltung des Ch. auf. Vorherrschend ist dabei eine mit der altägypt. Weise sich berührende Stilform: Eröffnung mit dem Grußwort, anschließend eine mehr oder weniger umfangreiche Reihe von Anreden (Triod. 51. 88. 166. 199. 304. 422. 510. 575; Pent. 215. 322; Men. 1, 141; 2, 204. 314. 320; 3, 335. 464; 5, 292. 320; Parakl. 387. 439; vgl. auch Triod. 29. 60; Men. 2, 298; 3, 298. 337f. 573). Das Grußwort wird häufig zur Gliederung der Anredereihe wiederholt (Triod. 47. 91. 141. 304. 369. 437. 472; Men. 1, 232; 2, 266. 290; 3, 351. 393. 397; 4, 243; 5, 398; 6, 116. 289; Pent. 11. 17. 368. 376 u. ö.; vgl. hierzu die altägypt. Morgenhymnen u. die reicher entwickelten frühchristl. Stücke aus Ägypten). Wenn Kanondichtungen der Gottesmutter selbst gewidmet sind, findet sich auch dort mitunter die Form eines einfachen oder eines litaneihaft mehrgliedrigen Ch. (Men. 1, 44; Parakl. 59. 250. 253); einmal bildet ein einfacher Ch. kürzester Prägung den die Strophen einer einzelnen Ode zusammenhaltenden Refrain (Parakl. 12). Nur ausnahmsweise begegnet die an die entscheidende Erscheinung echt antik-griechischer Hymnik erinnernde Einschaltung der Grußformel in das Innere einer Anrede (Men. 1, 445; Parakl. 2, 17). Besonders reiche Entfaltung erfuhr die Verwendung des litaneimäßig gehäuften Ch. im Rahmen des sog. Hymnos Akathistos (PG 92, 1335/48 bzw. Horol. 279/88; vgl. Krumbacher 671; P. de Meester, L'inno acatisto: Bessarione 1903/04, 8/16. 150/65. 252/7; 1904/05, 36/40. 89/102. 213/25); von seinen 24 durch alphabetische Akrostichis zusammengehaltenen Strophen wird jeweils die zweite durch sechs Paare eines mehrgliedrigen Ch. ergänzt, während an 13. Stelle der Refrain χαίρε νύμφη ἀνύμφευτε auftritt (Vorbild ein noch unediertes Lied des Meloden Romanos; vgl. P. Maas: ByzZ 14 [1905] 645). Bemerkenswert sind auch zwei ausschließlich aus Grußanreden aufgebaute Kanondichtungen: die eine mit der Akrostichis: χα ροις, χαρᾶς σκήνωμα, τῆς λύπης λύσις (Men. 3, 388/400), die andere mit der Akrostichis: χαρᾶς δοχεῖον, σοῦ πρέπει χαίρειν μόνῃ, wobei beidemal das auch sonst der byzantin. Dichtung geläufige Spiel mit der Grundbedeutung des χ. zu beachten ist. – Mit seinem einleitenden χ. sich an Maria wendend u. dann mit einem εὐφραίνου καὶ σύ auf den greisen Simeon übergehend, bezeichnet ein Text des Festoffiziums des 2. Febr.

inhaltlich ein Verbindungsglied zwischen dem marianischen Gebrauch des Ch. u. seiner Ausdehnung auf andere Heilige (Men. 3, 480). Die letztere erfolgt zunächst gelegentlich in einzelnen Strophen von Kanondichtungen, u. zwar trifft man hier sowohl einen einfachen wie einen mehrgliedrigen Ch. an (Men. 1, 149; 2, 81; 1, 354; 6, 262). Wichtiger sind auf diesem Gebiet indessen die zur Verbindung mit Psalmtext bestimmten ‚Stichera', wo der Ch. bald in der reicheren, bald in der einfachen Form erscheint (Men. 1, 257; 5, 144; 6, 47; Triod. 225; Men. 1, 457; 2, 273; 4, 362; 5, 285; 6, 297; dazu an Gethsemane als den Ort des Mariengrabes wendet sich: Men. 6, 447). Besondere Bedeutung hat von den Texten der letzteren Art ein dem hl. Sabas gewidmeter (Men. 2, 376) dadurch gewonnen, daß er zur metrischen Musterstrophe von Stichera auf andere Heilige, ja sogar auf die Gottesgebärerin wurde (Men. 2, 123f. 271. 326. 391f. 468; 3, 265. 277f. 361. 427f. 533f; 4, 58; 5, 8f. 169. 248; 6, 37f. 215; Parakl. 414; das Kreuz: Men. 1, 137. 170; die Theotokos: Pent. 254f bzw. Parakl. 361). Umgekehrt hat der 19gliedrige Ch. der Erweiterungen des Hymnos Akathistos eine Nachahmung in den als ‚Oikos' des ‚Kontakions' bezeichneten Stücken mit Bezug auf andere Heilige u. das Kreuz erfahren (Men. 1, 326f; 2, 32. 44. 125f. 140; 3, 321. 328; 6, 43; das Kreuz: ebd. 4, 37). Gegenüber dieser letztlich auf der stilistischen Linie der altägypt. Tradition sich bewegenden Masse des Materials ist in weit beschränkterem Umfang ein Zusammenhang auch mit dem den Ch. als Übergang zu einer Abschlußbitte verwendenden antik-griech. Hymnenstil zu spüren; man beachte das Aufbauschen einzelner umfangreicherer Theotokia (Men. 2, 693f; 3, 427; 6, 400), der Stichera auf das Kreuz (Triod. 362. 395) u. manche Heilige (Triod. 208; Men. 1, 518; 2, 238. 273f. 375. 387f; 3, 264; 5, 387. 390. 407; 6, 38. 134. 169; dazu auf alle Heiligen: Pent. 447). Besonders bemerkenswert sind Men. 2, 14 u. 487; hier werden mit dem Grußwort der Reihe nach mehrere gemeinsam gefeierte Heilige angerufen. In diesen Beispielen wird an einen ersten Teil, der in hymnischem Ton zu froher Festfeier auffordert oder in der syntaktischen Form von Akkusativobjekten eine der Anredehäufung antiken Hymnenstils entsprechende erste Reihe preisender Bezeichnungen des Gefeierten bringt, durch ein ὑμνήσωμεν λέγοντες oder ähnliche Wendungen ein meist mehrgliedriger Ch. angeschlossen, der seinerseits in eine Bitte ausmündet. Man wird eine Verkümmerung dieses Schemas da zu erblicken haben, wo, wie in je einem Theotokion (Men. 6, 422) u. einem Kreuzsticheron (Triod. 374) von seinen Elementen nur die Schlußbitte fehlt. Vgl. auch Men. 2, 509; Parakl. 323; Men. 1, 364; 2, 53; 3, 298; Parakl. 107. 303. 488.

c. Predigt u. Prosagebet. Ausgedehnten Gebrauch hat von dem formalen Motiv des Ch. auch die mariologische Predigt gemacht. In der letzten Endes auf die altägypt. Morgenhymnen zurückweisenden Entwicklungslinie liegt dabei die Gestalt einer durch χ. gegliederten, mehr oder weniger langen Reihe von Kurzanrufungen litaneihaften Charakters (Johann. Geometr. annunt.: PG 106, 844B/846B; Isid. Thessal. annunt.: ebd. 139, 84B/88B). Ebenso unverkennbar ist andererseits der Zusammenhang mit antik-griech. Hymnenstil, wenn im Gegensatz zu den Verkündigungspredigten des Sophronios (ebd. 87, 3237B/C), Andreas Cret. (ebd. 97, 893C/895A) u. Isid. Thessal. u. zu der Hypapantepredigt des Theodot. Ancyra (ebd. 77, 133B/C), wo der Ch. an früherer Stelle eingeflochten ist, die Verwendung des Ch. den Schluß der Predigt bildet oder doch unmittelbarer demselben vorangeht (PsGreg. Thaum. annunt. 3: PG 10, 1177A; Joh. Dam. nativ. Deip. 1: PG 96, 677C/D). Besonders stark wird dieser Zusammenhang spürbar, wenn der vielgliedrige Ch. nicht wie bei Joh. Dam. nativ. Deip. 2 (PG 96, 689A/697B), Taras. praesent. Deip. (PG 98, 1497B/1500B) u. Johann. Geometr. aO. das absolute Schlußglied des Textes ist, sondern wie bei PsAthan. annunt.: PG 28, 940C, Jacob. Coccinob. annunt.: PG 127, 657C/660A, Neophyl. praes. Deip.: PO 17, 531, 25/532, 31 u. Joh. Dam. annunt. Deip.: PG 96, 649A/661A in eine Bitte ausläuft, die bei Germanos I praes. Deip.: PG 98, 304D/309A Inhalt u. Umfang eines allgemeinen Fürbittengebets annimmt. Litaneiartige Reihung von Grußanreden weisen schließlich zwei zweifellos original-griech. Muttergottesgebete unter dem Namen Ephraems auf, von denen das eine das Motiv mit χαίροις im Textinneren, das andere mit χ. als Abschluß verwertet (3, 534C/535B. 547E/548A).

II. Orientalisch. a. Syrisches. Im syrischen Sprachgebiet, wo dem χαῖρε die semitische Grußform eines ‚Heil (oder: Friede) Dir' entspricht, vertreten den Ch. in reichem Ausmaß

nur die syrischen Übersetzungen der Texte byzantin. Liturgie. In der so ungemein üppigen original-syrischen liturgischen Dichtung begegnet das Motiv ausschließlich in seiner marianischen Anwendung u. selbst in dieser nur ausnahmsweise; so etwa in den von der Überlieferung auf Rabbula v. Edessa zurückgeführten ‚Supplikationsgesängen' (1, 1, 1; 5, 1, 1; Brev. iuxta rit. eccl. Antioch. Syror. [Mossul 1886] 70. 98). Diese Beispiele würden allerdings, die Richtigkeit jener Überlieferung vorausgesetzt, zeitlich den ältesten griech. Stücken Ägyptens zur Seite treten.

b. Armenisches. Auf einen wenig häufigen u. ausschließlich marianischen Gebrauch des Ch. beschränkt sich auch die liturg. Dichtung Armeniens. Hier sind zunächst zu nennen einzelne, kurzen byzantin. Theotokien entsprechende Strophen, die zu Ehren der Gottesmutter in der Fasten- u. Osterzeit gesungen werden (Laudes et Hymni ss. Mariae virg. honor. ex Armen. Breviario excerpta [Venedig 1877] 92f. 96f. 98f). Ferner sind aus dem armen. Hymnar einige in Verbindung mit dem Magnifikat vorzutragende Texte zu erwähnen (Laudes usw. 18f. 48f. 52. 60f. 64f. 66f. 86f. 82f; vgl. auch U. Ter-Mikroëlian, Das armen. Hymnarium. Studien zu seiner geschichtlichen Entwicklung [1905]). Schließlich sei hingewiesen auf die Gesänge zum Moses-Canticum (ebd. 24f) u. auf den Hymnus zu Ps. 148 am Fest Mariae Verkündigung (ebd. 20f).

c. Koptisches. Ausgedehnteste Verwendung erfuhr der Ch. in koptischer Sprache. In Zaubertexten erscheint er sogar den Personen der Trinität gegenüber angewandt (Kropp, Zaubert. nr. 30, 1/3; vgl. 31, 1/5. 20/2. 34/8). Von liturgischen Texten zeigen die Form des Ch. zunächst in der Zeit des Übergangs von barbarischem Griechisch zur neuen koptischen Liturgiesprache einige marianische Stücke, die als Einleitung zum Vortrag der Hymnenklasse der ‚Doxologien' Verwendung finden (Kitāb al-tamāgīt almukaddesa [Kairo 1922] 5f. 7/9). In koptischer liturgischer Dichtung gehört zum Inhalt je einer vierzeiligen Strophe durchweg ein Ch., u. zwar meist ein doppelter, selten ein nur einfacher, mitunter auch ein dreifacher. Eine Reihe von 19 solcher Strophen enthält der Sonntagsabschnitt der Theotokia (Tuki 64/7), eine Reihe von 6 der Samstagsabschnitt (ebd. 136f). Eine Reihe von acht Strophen bildet zu Anfang des Morgenoffiziums eine in die Form des Ch. gekleidete Allerheiligenlitanei (ebd. 141f). Von Doxologien selbst setzen sich nicht nur diejenigen mehrerer Marienfeste ausschließlich aus Ch.-Strophen zusammen (K. al-tamāgīt 23f. 39f. 47f. 50f). Den gleichen Bau weisen vollständig, oder abgesehen von einer oder zwei Einleitungsstrophen, auch Texte auf andere Heilige auf (ebd. 92f. 131f. 133f. 166/70. 228. 230f. 243/6; ebd. 129/31. 207f. 210f. 211f. 224f). In Texten der letztgenannten Art zeigt gelegentlich nur die erste Strophe die Form des Ch. (ebd. 170); häufiger begegnet dieser in den Schlußstrophen (ebd. 91. 178. 180. 202. 204. 215f. 216f. 219f. 226f. 228f). Ein solcher abschließender Ch. wird regelmäßig durch eine Bitte ergänzt; diese fehlt auch am Ende der nur aus Ch.-Strophen bestehenden Stücke nicht. Einen noch breiteren Raum nimmt das Motiv in der Hymnenklasse der ‚Psalis' ein, deren je zwei für jeden Tag das liturgische Buch des ‚Difnar' (Antiphonarium) enthält. Nur aus Ch.-Strophen aufgebaute Texte beziehen sich auf das Kreuz, auf die Gesamtheit der Apostel u. einzelne Heilige (E. de Lacy O'Leary, The Difnar of the Coptic Church [Lond. 1926/30] 1, 15. 33. 80. 82. 83f. 115; 2, 33; 3, 9. 20. 42). Daneben stehen andere Texte, bei denen eine, zwei oder vier Anfangsstrophen oder vereinzelte Strophen des Textinneren das Motiv aufweisen (ebd. 1, 65; 3, 12; 2, 16; 3, 2; 2, 48; ebd. 1, 33; 2, 47. 75. 118; 3, 9). Weitaus zahlreicher sind schließlich auch hier diejenigen Texte, bei denen der Ch. in zwei oder noch mehr Strophen am Schluß des Hymnus auftritt u. in eine Bitte einmündet (1, 27. 50; 2, 36f. 44. 83. 109; 1, 44. 65; 2, 7f. 17. 43. 59. 62. 68. 83. 109; 3, 1). Bemerkenswert ist dabei, daß an den am 21. jedes Monats begangenen Marienfesten, dem Feste des Eintritts der Gottesgebärerin in den Tempel, der Kreuzeserhöhung u. einer Reihe von Engel- u. Heiligenfesten dieses Schlußstück vor der betreffenden Ikone zu repetieren ist, wie einst das altägypt. Grußgebet vor dem Bilde des begrüßten Gottes verrichtet worden war (vgl. 1, 19. 44. 64. 92 u. ö.; 1, 76; 1, 16; 1, 3. 13. 16. 30f u. ö.). Bei Psalis-Dichtungen mit alphabetischen Akrostichis ist meist nur die drittletzte Strophe mit einem Ch. ausgestattet, während die beiden letzten auf die noch immer in unverkennbarem Zusammenhang mit dem antik-griech. Hymnenstil übliche Schlußbitte entfallen, dabei ist die vorletzte speziell dem Gebet für die Verstorbenen gewidmet, während in der letzten der Dichter

sich selbst der göttlichen Barmherzigkeit zu empfehlen pflegt (vgl. ebd. 2, 15f. 17; 3, 54. 55. 60).

d. Äthiopisches. Ein reiches u. eigenartiges Nachleben führt der Ch. in der Kirchendichtung Abessiniens, wo die betreffenden Texte, nach dem hier dem griech. χ. entsprechenden semitischen Heils- u. Friedensgruß, den Namen des ‚Salâm' führen. Im äthiopischen Synaxar sind grundsätzlich an alle Tagesvermerke einstrophige Salâme angeschlossen, die den betreffenden Tagesheiligen, gelegentlich auch einem gefeierten Ereignis oder dem Ort desselben, einem in der Legende eines Heiligen eine Rolle spielenden Gegenstand, aber auch einmal Christus als dem Licht der Welt Gruß entbieten (vgl. PO 15, 107. 735; PO 9, 309f; PO 15, 302ff. 727f); die einfache Anrede ist hier gern durch relative Prädikationen oder durch selbständige Aussagesätze ersetzt. Mehrstrophige Texte, die durch Wiederholung der Grußformel an der Spitze jeder Strophe sich mit dem vielfach litaneimäßigen Stil der koptischen Verwendung des Ch. berühren, zeigen im einzelnen die gleiche Sprengung des alten einfachen Schemas von Grußformel u. Anrede; sie wahren dagegen fast ausnahmslos den bezeichnenden Abschluß durch eine in der letzten Strophe enthaltene Bitte. Beispiele: CSCO Scr. Aeth. Ser. 2, 25, 137f; 28, 119. 121f. 137f. 160f. 192. 236. 257 (Übersetzung 70. 100. 102f. 137. 140. 142f. 171. 203f. 235f); vgl. auch die zwei Salâme an Maria bei A. Grohmann, Äthiopische Marienhymnen (1919) 306/401. Vielfach gehören Salâme zugleich der Hymnenklasse der sog. Malkĕe (‚Bilder') an, indem ihre einzelnen Strophen ihren formelhaft gebundenen Gruß an die einzelnen Körperteile des gefeierten Heiligen richten, womit sie sich dem Typus der profanen arab. Waṣf nähern. Beispiele: CSCO aO. 17, 31/9 (Übers. 29/36); 20, 164/9. 251/9 (Übers. 148/53. 227/35).

III. Lateinisch. Das christliche Abendland hat sich zunächst einer Verwendung des Ch. gegenüber spröde verhalten. Der iro-keltischen Hymnendichtung des 5. bis 11. Jh. ist er mit einer einzigen Ausnahme fremd geblieben (Anal. Hymn. 27, 63); ebenso derjenigen des Mozarabischen Ritus (vgl. noch die Hymnen des 1293 verstorbenen Mailänder Erzpriesters Scaccabaroggi: ebd. 14, 161/262). Selbst der entwicklungsgeschichtlich noch über einen der ältesten frühchristl. Texte Ägyptens hinaufweisende Grundstock des Ave Maria, der bloß Lc. 1, 28 u. 42 vereinigt u. dessen Erweiterung durch die Bitte ‚Sancta Maria eqs.' ihrer endgültigen Gestalt erst durch Pius V iJ. 1568 offiziell eingefügt wurde, ist zuerst im röm. Messantiphonar als Offertorium des 4. Adventsonntages bezeugt, also kaum schon für die Zeit Gregors d. Gr. Weiter zurück führen Texte, die durch das ihnen fast gemeinsame ‚salve' ihre Unabhängigkeit von Lc. 1, 28 u. auch im übrigen ihren Zusammenhang mit antikem Gebrauch des Ch. bekunden. Zu diesen Texten gehören zB. die folgenden: Prud. cath. 12, 125/8 (salvete flores martyrum; an die Sitte des funeralen Grußes anknüpfend); Sedul. carm. pasch. 2, 63/9 (salve sancta parens); Venant. Fortun. hymn. Vexilla regis: MG A. A. 4, 1, 385 (salve, ara, salve, victima); Marienantiphon ‚Salve regina' (U. Chevalier, Repertorium hymnologicum [Louv. 1892/1920] 2, 318; ein Bittgebet einleitender Ch.; vgl. CLE nr. 255. 1504); Marienhymnus ‚Ave maris stella' (Anal. Hymn. 51, 140; 9. Jh.; anscheinend erster an das Ave von Lc. 1,28 sich anschließender hymnischer Text); Marienantiphon ‚Ave regina coelorum' (Daniel, Thesaurus hymnolog. 2, 319; in spielerischer Weise mit ave, salve, gaude u. vale alle möglichen Wiedergaben des griech. χαῖρε verwertend u. daher ohne Einfluß griech. Texte nicht denkbar; mit Kurzbitte ‚et pro nobis Christum exora' schließend); ‚Salve caput cruentatum' (PL 184, 1325). In der Folgezeit werden Gebete u. Lieder mit Ch. immer beliebter; dabei wird das alte Schema Gruß, Anrede, Bitte weithin gewahrt. Entgegengekommen ist der Stilform die immer stärker subjektiven Charakter annehmende Frömmigkeit des Hoch- u. Spätmittelalters.

A. Baumstark, Ein frühchristliches Theotokion in mehrsprachiger Überlieferung u. verwandte Texte des ambrosian. Ritus: OChr N. S. 9 (1920) 36/61. – H. Grapow, Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten u. wie sie miteinander sprachen 1 (1939), 2 (1940), 3 (1941). – R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griech. Texten der Straßburger Bibliothek (1901).

A. Baumstark †.

Chaldäer.

Mit Χαλδαῖοι bzw. Chaldaei wird erstens ein Volk bezeichnet, zweitens ein bestimmter Personenkreis. Im ersteren, ursprünglichen Sinn haben wir es zu tun mit zwei geographisch, aber vielleicht nicht ethnographisch verschiedenen Völkern, von denen das eine im Norden, das zweite im Süden Vorderasiens saß; in der Regel ist das letztgenannte gemeint, wenn von Chaldäern die Rede ist.

A. Ch. als Volk. I. Nördliche Ch. Die ersten Ch., die den Griechen bekannt wurden, waren ein im Norden Kleinasiens ansässiger Stamm, den schon Sophokles erwähnt (frg. 581 N²). Um 400 lernte Xenoph. diese Ch. auf dem Rückzug am Südrande Armeniens kennen (exp. 4, 3, 4; 5, 5, 17); in der Kyropädie erwähnt er sie öfter als Nachbarn der Armenier, die dem älteren Cyrus als Söldner dienen (zB. 3, 1, 34; 2, 1). Später treffen wir diese Ch. an im Pontus, u. zw. in den Bergen oberhalb von Trapezunt (Plut. Luc. 14; Strabo 12, 548; der letzte unterscheidet sie 16, 739 genau von den südlichen Ch.). Zweifelsohne sind diese Ch. identisch mit den bei Steph. Byz. s. v. Χαλδία erwähnten Χάλδοι, über welche auch bei Eustath. schol. Dionys. Per. 767 einige Nachrichten zu finden sind (Wehrli zu Dicaiarch. 56). Dagegen heißen sie im Eparchikon biblion wieder Chaldaioi (Le livre du préfet ed. Nicole 10; A. Stöckle, Spätrömische u. byzantinische Zünfte [1911] 36). Eine Provinz Chaldia mit der Hauptstadt Trapezunt erwähnt Constantin. Porphyr. them. 1 (3, 30 Bonn), der mitteilt, daß die Einwohner auch Chaldaioi genannt werden nach ihrem ursprünglichen Vaterland Chaldia. Noch später, seit dem 14. Jh., finden wir Chaldia oder Chaldeia als Name eines Bistums in Pontus (R. Janin: DictHistGE 12, 200f). – Man hat die Frage aufgeworfen, ob diese Ch., welche nach Strabo 12, 549 u. andern ursprünglich Chalybes hießen, ethnisch verschieden seien von den südlichen Ch. Seit den Untersuchungen von W. Belch u. C. F. Lehmann (s. Baumstark 2061) hat man die nördlichen Ch. als Reste der alten Bevölkerung *Armeniens betrachtet, wobei man sich auf den Namen des armenischen Hauptgottes Chaldis beruft; diese Auffassung bedürfte nach Meyer, Gesch. 2, 2², 420 noch des gesicherten Nachweises, während A. H. Sayce sie verwirft (CAH 3, 170).

II. Südliche Ch. Seit Hellanikos (FHG 1, 4 nr. 59) bezeichnen die griech. u. lat. Schriftsteller mit Ch. auch das mit den Aramäern verwandte semitische Volk der Kaldu (akkadisch; hebr. Kaśdim; als Bezeichnung des Landes Jer. 50, 10; 51, 24, 35; Ez. 11, 24; 16, 29; 23, 16).

a. Geschichtliches. Um 1000 vC. nomadisierten diese Ch. in den Niederungen am Unterlauf des Euphrat u. Tigris südlich von Babylon bis an die sumpfige Küste des Persischen Golfes. Dort sind die Ch. wahrscheinlich, wie die Aramäer nördlich von ihnen, aus der arabischen Wüste eingewandert. Um die Mitte des 9. Jh. hatten sich unter den Ch. sechs Kleinstaaten gebildet (Dupont-Sommer 24); der Stamm der Bit Yakin nahm unter ihnen eine hervorragende Stellung ein. Seit dem Ende des 9. Jh. hören wir von Streitigkeiten mit den assyr. Königen; dabei treten die Ch. meistens mit den Aramäern u. mit Elam verbunden auf. Im folgenden Jahrhundert drängen sie unaufhaltsam nach Norden. Nach dem Tode Nabonassars I (748/34) bemächtigt sich der Häuptling der Bit-Amukkani, Nabumukinzer, für eine kurze Zeit der babylon. Krone. Nicht lange darauf stellte ein Häuptling der Bit-Yakin, Merodach-Baladan, Einheit unter den Ch. her; mit Hilfe der Aramäer u. des Königs von Elam usurpierte er zweimal, das erste Mal im Anfang der Regierung Sargons II (722/05), das zweite Mal zu Beginn der Herrschaft Sennacheribs (705/681) für kurze Zeit die babylon. Königswürde. Ungeachtet der wiederholten Deportationen u. Züchtigungen durch die Assyrer, worauf wahrscheinlich die schwerverständliche u. vielleicht zT. interpolierte Bibelstelle Jes. 23, 13 sich bezieht, setzten die Ch. sich immer mehr unter der einheimischen Bevölkerung Babyloniens fest, zumal unter der Regierung Assurbanipals (668/26) u. des babylon. Vasallenkönigs Šamašumukin, an dessen großem Aufstand (652) die Ch. sich mit den Aramäern u. anderen Völkern beteiligten. Nach dem Tode Assurbanipals machte 626 Nabopolassar, ein chaldäischer Heerführer des assyr. Königs, sich zum König Babylons; er wurde der Stifter der chald. Dynastie u. des neubabylon. Reiches (*Babylon A III). Wenn Dikaiarch (55 Wehrli; FHG 1, 237) den Namen Ch. auf einen König Chaldaios, den angeblichen Gründer Babylons, zurückführt, so ist das natürlich eine geschichtlich wertlose Konstruktion, die von der Vorherrschaft der Ch. im jüngeren Babylonien ausgeht. Gleiches gilt von Jos. ant. 1, 6, 4, der auch den Arpachšad von Gen. 10,

22 zum Stammvater eines Volkes machte u. darum behauptet, die Ch. hätten ursprünglich Ἀρφαξαδαῖοι geheißen. – Das Bedürfnis, auch in den Eigennamen einen tieferen Sinn zu finden, führt zu etymologischen Versuchen. Orig. sel. in Ez. 1 (PG 13, 770) kommt zur Deutung Χαλδαῖος = πᾶς πόνος, Hieron. zur Etymologie ,quasi daemonia' (lib. nom. hebr.: PL 23, 821; in Is. 12, 43, 14 [PL 24, 446D]; ep. 22, 1) oder ,quasi ubera' (lib. nom. hebr.: PL 23, 821) oder ,quasi feroces' (ebd.). Die letztgenannten Versuche gehen von der hebr. Namensform Kaśdim aus. – Weil die Worte der Kaśdim Dtn. 2, 4 aramäisch wiedergegeben sind, schloß Hieron. (oder schon die rabbin. Tradition), daß das Aramäische die Sprache der Ch. war; deshalb nennt Hieron. die aram. Sprache gerne ,Chaldaicus sermo' (zB. dial. c. Pelag. 3, 2). – Daß sich die Christen des Perserreiches als ,Chaldäer' bezeichneten (vgl. Tisserant; E. Herman: LexThK 2, 825), mag sich damit erklären, daß die ersten christl. Gemeinden aus deportierten Südmesopotamiern bestanden. Wenn später die (nestorianischen oder unierten) Christengemeinden Mesopotamiens u. die von dort kirchlich abhängigen Gebiete ,chaldäisch' bezeichnet werden (vgl. Tisserant; Herman aO.), so wirkt hier zweifellos die antike Namenstradition weiter. – Wie es zum neugriech. Sprachgebrauch Χαλδαῖοι, Juden, metaph. Wucherer, Geizhals gekommen ist (Mega Lexikon 9 [Athen 1951] s. v. Χαλδ.), muß noch geklärt werden.

b. Astronomie u. Divination. Eine Gruppe eigens dazu bestellter Priester hatte bei den Ch. den Sternenhimmel zu beobachten u. dem König über das Beobachtete u. die daraus gezogenen divinatorischen Schlüsse regelmäßig zu berichten. Diese Berichte bezweckten teils die Feststellung des Kalenders, teils die Deutung der Zukunft des Landes und vor allem des Königs; das dabei eingeschlagene Verfahren war wenig kompliziert. Von einer Astrologie im strengen Sinne des Wortes, d. h. der Kunst, mittels eines Horoskops aus unzähligen, auf dem Stande der fünf damals bekannten Planeten, des Mondes u. der Sonne beruhenden Kombinationen das Lebensschicksal von Privatpersonen vorauszusagen, ist erst spät u. nur in vereinzelten Fällen die Rede (nach O. Neugebauer, History of ancient astronomy = Public. Astronom. Society of the Pacific 58 [Berkeley 1946] 39 u. Contenau, Divin. 308 nicht vor der hellenist. Zeit; ein babyl. Horoskop vJ. 141 vC. bei Cteonnau 327). Die Arbeit der chald. Priester kannte auch keine Scheidung zwischen astrologischen u. meteorologischen Observationen u. Zukunftsdeutungen; im allgemeinen nahm die Astrologie neben den andern Divinationskünsten der Ch., welche von Priestern der gleichen Klasse, den ,baru', geübt wurden, kaum eine Sonderstellung ein. Die Sterndeutung brachte es mit sich, daß die Priester sich allmählich erhebliche astronomische Kenntnisse zu eigen machten; ihre auf empirischem Wege gefundenen Voraussagungen der Mond- u. Sonnenfinsternisse stimmten allerdings nicht immer. Neben astronomischen besaßen sie auch nicht unbeträchtliche mathematische Kenntnisse, wobei wieder der Zusammenhang mit dem eigentlichen Beruf der Priester, denen auch die vom Staate anerkannte Magie in den verschiedensten Formen oblag, nicht zu leugnen ist; insbesondere gehörte die Kenntnis der magischen Kraft der Zahlen zu den geheimen Wissenschaften, in welche sie bei ihrer Initiation eingeweiht wurden. Obwohl die Ch. mit ziemlich verwickelten mathematischen Operationen vertraut waren, fehlte ihnen doch die auf klarem mathematischem Denken beruhende systematische u. theoretische Methode, wie sie die Griechen geschaffen haben. Nichtsdestoweniger ist es eine anerkannte Tatsache, daß die griech. Astronomie u. Mathematik, seitdem sie in nähere Berührung mit dem Zweistromland kam, von der babylon. nicht wenig profitierte; wieweit sie schon früher davon beeinflußt war, ist nicht mit Sicherheit festzustellen (Neugebauer, Sciences 141). Andrerseits soll nicht übersehen werden, daß den Griechen auch die Ägypter als Erfinder der Astronomie galten (zB. PsPlato epinom. 987A; Diod. 1, 98); Aristot. met. 981 b, 23 bezeichnet Ägypten als das Heimatland der μαθηματικαὶ τέχναι (im weiteren Sinne des Wortes, worin also, wie oft, zB. auch bei Aristot. met. 989b, 33, die Astronomie eingeschlossen ist).

c. Die Ch. in der nichtchristl. u. christl. Literatur. Die Unterscheidung zwischen den Ch. als Volk u. als Personenkreis kann wegen der Verschwommenheit der Vorstellungen mancher Schriftsteller im folgenden nicht immer festgehalten werden. Im allgem. wurden unter ,Chaldäer' die Bewohner des gesamten südlichen Teiles des Zweistromlandes verstanden; die Sprache u. Keilschrift dieses

Landes wurden daher auch als ‚chaldäisch' bezeichnet (zB. auch Dan. 1, 4). Gewöhnlich sprach man aber von Ἀσσύρια γράμματα, wie schon Herodt. 4, 87 u. wie später Philo v. Mos. 1, 5, 23 (neben der Χαλδαϊκὴ τέχνη der Himmelserscheinungen) u. Clem. Al. strom. 1, 153, 3. Die Bezeichnung der Bewohner des südlichen Zweistromlandes als Ch. wurde auch auf die ältere Zeit übertragen, wofür sie nach A II a nicht paßt; so heißt das sumerische Ur im AT Ur Kaśdim, Ur der Ch. (vgl. Gen. 11, 28 u. a.); Alex. Polyhist. läßt nach der Sintflut zwei ‚chald.' Könige regieren (b. Syncell. 73C. 147 Bonn). Bei Tert. pall. 2, 6 (1, 429 Oe.) ist die Einwanderung der Israeliten in Ägypten mit folgenden Worten ausgedrückt: Chaldaeum semen in Aegyptum educatur. Damit vergleiche man die übrigen patristischen Texte, in denen von den Wanderungen Abrahams u. der Israeliten die Rede ist (Gen. 11, 31f. 12; Judith 5). Bei Greg. Naz. or. in pascha (45), 15 (PG 36, 644) heißt Ägypten σπέρμα Χαλδαϊκόν. In diesem Zusammenhang wird diesen Ch., den Zeitgenossen Abrahams, ja *Abraham selbst u. seiner Verwandtschaft die Astrologie zugeschrieben. So zB. Aug. civ. D. 16, 13: Nahor hat während einiger Zeit der superstitio Chaldaeorum gehuldigt; Ambr. Abr. 2, 3, 9: Gott hat sich Abraham nicht gezeigt, solange er in Ch. war, hoc est, non solum in regione, sed etiam in opinione Chaldaeorum (nachher wird diese opinio als der Glaube der Astrologen bezeichnet); PsAug. quaest. vet. et nov. test. 117, 5: Abraham war astrologiae peritus. Ambr. gibt aO. eine Stelle des Philo (Abr. 15, 72) wieder, wo Abrahams Auszug aus Ch. als Absage an die chald. Wissenschaft gedeutet wird. Auch anderwärts bilden die chaldaïsierenden Tendenzen des Philo (er gebraucht öfter das Zeitwort χαλδαΐζειν; zB. migr. Abr. 33, 184; vgl. Leisegangs Index s. v.) den Ausgangspunkt für die oben erwähnten Auffassungen. Philo hat an mehreren Stellen die Übersiedlung Abrahams in diesem Sinne allegorisiert; zB. quis rer. div. heres 58, 29; ebr. 23, 94; mut. nom. 3, 16. Hierbei verwendet Philo auch etymologische Spielereien, so die Deutung Kaśdim = ὁμαλότης ‚wie das Gebührende' (quis rer. div. her. 20, 96); er denkt dabei an die gleichmäßige Bewegung der Sterne. Eine andere Etymologie betrifft den Namen Abraham, der, während er noch Astrologe war, Ἄβραμ gelautet hätte, d. h. πατὴρ (ab) μετέωρος (ram; Abr. 18, 81). In einem von Alex. Polyhist. dem Geschichtsschreiber Eupolemos zugeschriebenen Fragment (Eus. praep. ev. 9, 17) wird Abraham sogar zum Erfinder der ‚astrologischen u. chald. Kunst' gemacht, von dem die ägypt. Priester sie gelernt hätten (vgl. Bd. 1, 19). Überhaupt war die Verknüpfung der Israeliten u. der Ch. bei den jüdischen u. christl. Schriftstellern beliebt. Philo bedient sich in seinem Bericht über die Bibelübersetzung ausschließlich des Adjektivs Χαλδαϊκός zur Bezeichnung des Urtextes, während im Aristeasbrief 30 von hebr. Buchstaben gesprochen wird. Joseph. c. Ap. 1, 13 nennt die Ch. ‚Stammväter unseres Geschlechts'. Bei Ps-Cypr. carm. 2, 83 (CSEL 3, 3, 293) heißen Lot u. die Seinigen Chaldaea gens; Clemens Al. nennt Moses einen Ch. ‚der Herkunft nach' (strom. 1, 151, 1); er folgert aus den Versen der orphischen Διαθῆκαι, welche gerne von den christl. Schriftstellern angeführt werden, daß der an dieser Stelle (247, 23/27 Kern) ohne Namensandeutung erwähnte Sprößling des Volkes der Ch. Abraham oder sein Sohn sei (strom. 5, 14 [123, 2]). Eine andere poetische Stelle über die Ch., welche in diesem Zusammenhang von den christl. Schriftstellern (zB. Eus. dem. ev. 3, 3, 6f; praep. ev. 9, 10) herangezogen wird, ist das hexametrische Orakel aus Porphyr. phil. ex or. haur. (114 Wolff = App. Anth. Pal. 3, 6, 170 Cougny). Jedoch wurde, von diesen u. ähnlichen Stellen abgesehen, der Name Ch. in spätern Zeiten meist gebraucht, um die Priesterklasse der Ch. u. besonders die Astrologen zu bezeichnen, worüber unten gehandelt wird. – In der vorhellenistischen Zeit werden die Babylonier u. ihr Land fast immer mit ihren eigentlichen Namen bezeichnet; zB. redet Aristot. von den astronomischen Beobachtungen der Ägypter u. der Babylonier (coel. 292a, 8). Obwohl gerade im Zusammenhang mit den für sie spezifischen Künsten in späterer Zeit der Name Ch. beliebt wurde, hat dieser doch den älteren nie ganz verdrängt; vgl. zB. Varro (bei Gell. 3, 2, 5); Horat. c. 1, 11, 2; Luc. astrol. 9; Clem. Al. protr. 6, 70. Der zuerst bei Hellanikos (FHG 1, 67 nr. 160) begegnende Gebrauch des Namens Ch. im erweiterten ethnographischen Sinne für die gesamte Bewohnerschaft des südlichen Zweistromlandes im allgem., bisweilen auch mit Einschluß Assyriens, das ja auch schon von Herodt. nicht von Babylonien unterschieden wird (s. W. W. How-G. Wells, Commentary on Herodot. 1 [Cxf. 1912] 136), scheint sich wohl in Zu-

sammenhang mit dem in der hellenist. Zeit wachsenden Ruhm ihrer Priester eingebürgert zu haben. Außer dem intensiveren persönlichen Verkehr trug die literarische Tätigkeit des griechisch schreibenden babylon. Mardukpriesters Berossos dazu bei (c. 275 vC.), der in seinen Babyloniaca oder Chaldaica (bisweilen auch als zwei einzelne Werke betrachtet), die auf Marduk zurückgeführten Überlieferungen (Sen. qu. nat. 3, 29, 1) seines Volkes der hellenistischen Welt zugänglich machte. – Der Doppelsinn des Namens Ch. führte dazu, daß er in einer u. derselben Schrift in beiden Bedeutungen gebraucht wurde. Vgl. zB. Dan. 1, 4 u. 2, 2 mit 5, 30 (im NT werden die Ch.nur Act. 7, 4 erwähnt); ferner Clem. Al. strom. 1, 68, 1 mit 1, 71, 4. Auch bei denjenigen Schriftstellern, denen der Stand der Dinge gut bekannt war, wird kein Unterschied in der Terminologie gemacht. So handelt Strabo 16, 739 bald nacheinander vom Stamme der Ch., den er richtig in der Nähe der Araber u. des Persischen Golfes lokalisiert, u. von den Geschlechtern der Ch., welche Astronomie treiben. Diod. 1, 28 dagegen unterscheidet das Volk der Babylonier von der Priesterklasse der Ch. – Die eigentliche Lage des Landes Chaldaea ist bei Pomp. Mela 3, 8 (76) u. besonders bei Plin. n. h. 28, 145 genau angegeben. Es ist jedoch kein Wunder, daß die Homonymie von Berufsklasse u. Volk Veranlassung zu Verwirrung gab; davor warnen Cic. div. 1, 1 u. Favorin. (b. Gell. 14, 1). Im allgemein. aber blieb man sich jedoch auch in späterer Zeit der zunächst ethnographischen Bedeutung des Namens irgendwie bewußt; vgl. zB. Minut. Fel. 6, 1: videmus singulos sacrorum ritus gentiles habere . . Chaldaeos Belum.

B. Ch. als Personenkreis. Die oben A II b besprochenen Priester (über die aus einheimischen Quellen nichts weiter zu ermitteln ist) u. ihre echten u. unechten Schüler haben als ‚Ch.' in der griech.-röm. Welt eine nicht geringe Rolle als astrologisch-magische Fachleute gespielt (I), während sie gleichzeitig für die mythische Vorstellung zu ehrwürdigen Weisen geworden sind, die mit andern Vertretern des tiefsinnigen Wissens der ‚Barbaren', wie den ägypt. Priestern, den Magiern der Perser, den Druiden der Kelten u. den Gymnosophisten der Inder auf eine Linie gestellt wurden (II).

I. Die Ch. als Fachleute. a. Geschichte u. Umfang ihrer Wirksamkeit. Herodot kennt die Ch. nur als Priester des Bel (Marduk), die dem Gott alljährlich ein großes Weihrauchopfer bringen (1, 181. 183), womit das große Neujahrsfest gemeint ist; die auf das Volk zielenden Worte in 7, 63 sind interpoliert. Die Beschäftigung der ‚Ch.' mit dem Kultus wurde auch später anerkannt, zB. von Diod. 2, 29. Die erste Begegnung der ‚Ch.' mit Alexander d. Gr. bezieht sich ausschließlich auf ihre priesterliche Stellung: er befolgt ihren Rat bei seiner Beteiligung am babylon. Gottesdienst (Arr. 3, 16, 5). Diese Priester werden mehrfach auch als Wahrsager bezeichnet, wobei aber die Sterndeutung zunächst nicht immer hervortritt, vgl. zB. die Darstellung ihrer letzten Begegnung mit Alexander bei Arr. 7, 16, 5/17, 4. Dagegen wissen bei Diod. 17, 112 die ‚Ch.' vom Tode Alexanders in Babylon schon durch ihre auf den Sternen beruhende Mantik. Außer der Sterndeutung werden ihnen dann andere Arten der Mantik u. Magie zugeschrieben, in Übereinstimmung mit den einheimischen Quellen (s. oben A II b), so zB. bei Diod. 2, 29. Die Kenntnisse der ‚Ch.' in Bezug auf die magischen Kräfte der Zahlen werden erwähnt von Gell. 3, 10, 9. Nach Philo Abr. 15, 69 spielen die Zahlen u. Zahlenanalogien nach der Auffassung der ‚Ch.' eine große Rolle im Weltgeschehen. Traum- u. Weihrauchmantik sowie kathartische Fähigkeiten schreibt Porphyr. v. Pyth. 11f den ‚Ch.' zu. – Auch bei den christl. Schriftstellern sind die Ch. nicht immer Astrologen schlechthin. Greg. Naz. or. 4, 109 (PG 35, 645) teilt mit, daß die Opfermantik von den Ch. u. den Cypriern (vgl. Paus. 6, 2, 5) herrührt, während er bei den Babyloniern den Ursprung der Astrologie sucht (anders Tatian. or. ad Gr. 1). Die Kennzeichnung der ‚Ch.' selbst als Magier (Hesych. s. v. Χαλδαῖοι) findet sich zB. bei Athan. or. de incarn. v. 47, 25; 50, 2; 51, 12; Arnob. adv. nat. 1, 5 spricht von den magicae disciplinae der ‚Ch.'. Bei Hippol. ref. haer. 10, 5 werden, wie bei Greg. Naz., die ‚Ch.' unterschieden von den Babyloniern; die Ch. sind bei ihm Astrologen, die Babylonier Theurgen. Wie sehr die Zuweisung der divinatorischen u. der magischen Fähigkeiten schwankt, erhellt aus einer andern Stelle des Greg. Naz. or. 39, 5 (PG 36, 340); hier steht die Opfermantik der Magier neben der Astrologie der Ch. Im allgem. darf man aber wohl sagen, daß für die Ch. in den Augen der Alten die Verbindung von Gestirnsbeobachtung u. Wahrsagen bezeichnend

ist; vgl. Clitarch.: Diog. L. prooem. 6: ,die Ch. beschäftigen sich mit Astronomie u. Voraussagung'. Außerdem schrieb man ihnen oft eine umfassende Gelehrsamkeit u. Weisheit zu; daher wurden sie auch als Philosophen bezeichnet u. ihre Beschäftigung mit φιλοσοφεῖν charakterisiert; zB. bei Strabo 16, 739; Diod. 2, 29. Zumal in ihrer halbmythischen Gestalt wurden sie als Lehrer späterer Philosophen angesehen (s. unten). Umgekehrt werden sie mitunter in ihrer speziellen Wissenschaft, der Astrologie, zu Lehrlingen anderer gemacht: Schüler der ägypt. Priester sind sie bei Diod. 1, 81; Schüler Abrahams bei Eupolemos (Eus. praep. ev. 9, 17); bei Clemens Al. strom. 1, 74, 2 stehen die Ägypter u. die Ch. als Erfinder der Astrologie auf gleicher Linie. Die den Ch. zugeschriebenen weltanschaulichen, manchmal mit philosophischen Bestandteilen untermischten Spekulationen werden öfter unterschieden von ihrer Sternkunde u. Sterndeutung; Diod. 2, 30 stellt ihre Lehre von der ewigen Natur des Kosmos, von der Pronoia u. von der für immer festgelegten Weltordnung dar; Philo migr. Abr. 32, 177 trennt nicht nur ihre Astrologie von ihrer Lehre über den Kosmos, sondern er macht auch einen Unterschied zwischen der eigentlichen Sterndeutung u. der mit dieser zusammenhängenden Lehre der im Kosmos herrschenden Sympathie. Diese philosophisch-theologische Seite der Weisheit der Ch. hat bei den Neuplatonikern starke Beachtung gefunden. Dabei spielte eine Sammlung hexametrischer Orakel, die angeblichen Orakel (Λόγια) der Ch., eine Hauptrolle. Ihr Verfasser ist vielleicht einer der beiden bei Suidas erwähnten Ch. des Namens Julianos (s. W. Kroll: PW 3, 2045). Dies hat schon Psellos vermutet, in dessen philosophischer Schriftstellerei dieser Niederschlag der Weisheit der Ch. reichlich vertreten ist (Zervos 162/68). Die von Porphyrios bis Damaskios sehr geschätzten Λόγια wurden von Porphyr. u. Proklos in nur teilweise erhaltenen Schriften interpretiert; die Schrift des Damaskios über ,die letzten Prinzipien' arbeitet mit der Trias der Orakel (Vater, Dynamis, Nus). – Die chald. Sibylle, die bei Paus. 10, 12, 9 als eine Hebräerin namens Sabbe u. im Prolog der Oracula Sibyllina (2, 32 Geffcken) als eine Perserin namens Sambēthe erwähnt wird, hat mit den eben behandelten Orakeln nichts gemein. Bei Paus. ist sie die Tochter eines Berossos; nach PsJustin. coh. ad Gr. 37 Tochter des Verfassers der Chaldaica. Die wirkliche Existenz dieser Sibylle ist fraglich. – Was die eigentliche Kunst der Ch. betrifft, so ist eine Trennung zwischen Astronomie u. Astrologie nicht durchführbar; selbst in den ausführlichen Berichten bei Diod. 2, 29/31, Philo migr. Abr. 32, Abr. 15, Hippol. ref. haer. 4, 1/7 sind Astronomie u. Astrologie wechselbare Wörter; das System umfaßt hier sowohl Sternkunde wie Sterndeutung. Für die lat. Schriftsteller gilt das gleiche. So werden zB. bei Lucret. 5, 726f die zur astrologorum ars, d. h. zur Wissenschaft der Astronomen, gehörende Theorien über den Mond der Babylonica Chaldaeorum doctrina, d. h. der ebenfalls astronomischen Theorie des Berossos, gegenübergestellt. Sen. qu. nat. 7, 4, 1 führt zwei Schülern der Ch., Epigenes u. Apollonios Myndios, vor, die astronomische Theorien über die Kometen lehren. Bei Diod. 15, 50 sagen die ,Ch. in Babylon u. die übrigen Astrologen' die Erscheinung feuriger Meteore voraus; ihr Ausbleiben am Ende der errechneten Periode befremdet sie (eine für das unwissenschaftliche Verfahren bei ihren astronomischen Voraussagungen bezeichnende Stelle; man vergleiche die Mitteilungen über das Ausbleiben einer Sonnenfinsternis in den Berichten ihrer Vorgänger während der assyr. Herrschaft bei Contenau, Divination 335f). Nur selten tritt der Unterschied deutlich hervor, zB. bei Strabo 16, 937. In Bezug auf ihre Astronomie oder Astrologie werden die Ch. auch μαθηματικοί bzw. mathematici genannt (vgl. die übereinstimmende Terminologie des Aristot. in der oben Sp. 1010 angeführten Stelle). Eine engere Bedeutung hat der Ausdruck γενεθλιακός bzw. genethliacus, welcher auf die Bestimmung der Nativität zielt. – Was die Nationalität der Ch. betrifft, so wird sie im allgem. nicht beachtet; aber bei Diod. 2, 30 werden die babylon. unterschieden von den griech. ,Chaldäern'. Nach Strabo (aO.) gab es in ihrem Heimatland mehrere, nach ihren Wohnsitzen benannte Richtungen; bei Strabo u. Plin. n. h. 6, 26 (30), 123 werden die Schulen von Borsippa, Orchoë (Uruk), Hipparenum (Sippar) u. Babylon genannt. Im griech. Gebiet wurde nach Vitruv. 9, 6, 2 von Berossos eine Schule auf Kos gegründet. Einige Namen babylonischer Ch. nennt Strabo aO.: Kidenas (Kidinnu), Naburianos u. Sudinos; ob der aO. ebenfalls als Ch. genannte Seleukos v. Seleukeia, der Verteidiger

des heliozentrischen Systems, ein Babylonier war, ist nicht zu entscheiden; der spätere Teukros v. Babylon, dessen Sphaera barbarica, ein vielbenütztes astrologisches Handbuch, in Auszügen erhalten ist, kann ebenfalls ein Grieche gewesen sein. Das Zeitmaß der astronomischen Beobachtungen der Ch. wurde ebenso wie das ihrer historischen Chronologie mit einer fabelhaften Anzahl von Jahren angesetzt: nach Diod. 2, 31 sollen bis zum Alexanderzug schon 473000 Jahre chaldäischer Tätigkeit vergangen sein (vgl. Cic. div. 19, 36; Plin. n. h. 7, 56 [57], 193; Simplic. zu Aristot. de coelo 270b, 11).

b. Bewertung durch Staat u. Wissenschaft. Als offizielle Wahrsager gaben die babylon. Ch. nicht nur Alexander die schon erwähnte Prophezeiung; sie wurden auch von den Diadochen zu Rate gezogen (Diod. 2, 31; 19, 55). Die älteste direkte Nachricht über die Ch., u. zwar als Astrologen im allgemeinen Sinne, stammt von Theophrast, der sie bewundert (b. Procl. in Tim. 285Ff [3, 151 Diehl]). In noch frühere Zeit führt Cic. div. 2, 42, 87, wo ein vernichtendes Urteil des großen Astronomen u. Mathematikers Eudoxos über die Voraussagungen der Ch. auf Grund der Nativität angeführt wird. Apokryph ist ohne Zweifel die Anekdote bei Gell. 15, 20, 2 über das dem Vater des jungen Euripides erteilte Orakel. In der röm. Geschichte lassen die Ch. viel von sich hören. Diese Ch. werden wohl nur in vereinzelten Fällen aus dem Zweistromland stammen. Ihre Stellung in Rom ist schwankend; einerseits werden sie als staatsgefährliche Elemente betrachtet, andrerseits wird auch in den höchsten Kreisen ihr Rat gesucht. Die oft wiederholten Ausweisungen der Ch., deren erste vJ. 139 vC. datiert (Valer. Max. 1, 3, 3), blieben ohne dauernden Erfolg. In der Kaiserzeit wurden sie nach den Berichten des Tacitus u. Cass. D. ausgewiesen von Agrippa, Tiberius, Claudius, Vitellius u. Vespasianus, obwohl mehrere Kaiser sie zu Rate zogen, vor allen Tiberius. Dieser, ganz unter dem Einfluß seines Hofastronomen Thrasyllus stehend (Tac. ann. 6, 20) u. in seinen späteren Lebensjahren auf Caprea mit seinem grex Chaldaicus hausend (Juven. 10, 94), darf geradezu als Adept der Ch. bezeichnet werden; andrerseits verhängte er die schwersten Strafen über die Astronomen (Cass. Dio 57, 15, 8). Diese schwankende Haltung ist meistens auf politische Ursachen zurückzuführen, da das Gutachten der Ch. bei Verschwörungen u. andern Intrigen eine große Rolle spielte (ein Beispiel bei Tac. ann. 2, 27). Die Vorschrift des alten *Cato, der Gutsverwalter solle keinen Ch. um Rat fragen (agr. cult. 5), wird auf ähnlichen Rücksichten beruhen. Schon in der republikanischen Zeit huldigten Männer wie der aristokratische Parteiführer Octavius (Plut. Mar. 42), wie Sulla (Plut. Sull. 37), Caesar, Pompejus u. Crassus (Cic. div. 2, 47, 99) der Astrologie. Von der guthonorierten Tätigkeit der Ch. im Alltagsleben gibt Apul. met. 2, 12f ein hübsches Bild (vgl. A. Abt, Die Apologie des Apul. v. Mad. = RVV 4, 2 [1908] 256f). Widersacher der Ch. aus prinzipiellen Gründen sind vor allem in den philosophischen Schulen zu suchen. Genannt seien der Akademiker Karneades, der Megariker Diodoros Kronos (Cic. fat. 6, 12) u. der Skeptiker Sextus Empiricus. Durch ihre Aufnahme in das System der Stoa erhielt die Lehre der Ch. den intellektuellen Adelsbrief; aber auch Panaitios verwarf sie (Cic. div. 2, 42, 88). Auch außerhalb der philosophischen Schulen wurden die Ch. angegriffen, zB. von dem Rhetor Favorinus (b. Gell. 16, 1), von Philo (migr. Abr. 32, 177) u. von Columella (re rust. 11, 1, 31). Später wurde die Lehre der Ch. zu einem wichtigen Bestandteil des Neoplatonismus, obwohl das erste Haupt der Schule den Sternen keine schicksalbestimmende Kraft zuerkannt hatte (Plotin. enn. 2, 3).

c. Unterdrückung seit Konstantin. Nach dem Sieg des Christentums wurde die Astrologie von Staats wegen in die Acht getan; eine Constitutio des Constantius vJ. 357 bedrohte die Chaldaei ac magi mit der Todesstrafe (Cod. Theod. 10, 16, 4). Die christl. Schriftsteller stehen den Ch. ohne Wohlwollen oder feindlich gegenüber; vgl. zB. Orig. c. Cels. 6, 80; in Jer. hom. 20, 4; Ambr. ep. 1, 35, 16 (PL 16, 1127); Joh. Chrys. in Mt. hom. 6, 1 (PG 57, 61f). Hippolyt. bekämpft häretische Sekten öfter mit dem Argument, ihre Lehren seien die der Ch. (gegen die Peraten ref. 5, 13; gegen die Naassener 5, 7, 6). Eine Auseinandersetzung mit der Lehre der Ch. gibt er 4, 1/7. – Das hohe Ansehen, dessen sich die Ch. beim Volk erfreuten, wirkt darin nach, daß sie in den späten astrologischen Traktaten gern als Autoritäten zitiert werden (vgl. die Indices des Catalogus codicum astrol. s. v.).

II. Die Ch. der Idealvorstellung. a. Ch. u. Magier. Eine allgemein verbreitete, mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmende Ideal-

vorstellung macht aus den Ch. ehrwürdige Weise mit uralter Tradition (vgl. zB. Aelian. n. an. 12, 21) u. verquickt sie weitgehend mit den gleichfalls idealisierten persischen Magiern. Bidez u. Cumont machen für diese Kontamination einen Synkretismus zwischen den Lehren der Magier u. denen der Ch. während der persischen Herrschaft verantwortlich, dem sie einen weitreichenden Einfluß beimessen (1, 34ff). Dabei ist aber dreierlei zu bedenken: 1) hatten die babylon. Ch. auf dem Gebiet der Magie nicht viel von ihren persischen Kollegen zu lernen (s. Contenau, Magie); 2) ist schon seit Plato (resp. 572E) das Wort μάγος bzw. magus im allgemeinen Sinne von Zauberer u. Beschwörer geläufig; 3) datieren die hierauf bezüglichen Texte fast alle frühestens aus der späthellenistischen Zeit, so daß die in ihnen hervortretende Kontamination in den meisten Fällen auf späterer, gewollter oder ungewollter Verwechslung beruhen könnte. Ein Beispiel der Umwandlung der Ch. in Magier oder Zauberer bietet Luc. nec. 6 (Totenbeschwörung); weitere bei Luc. philops. 11f (Schlangenbeschwörung); Hist. Aug. Heliog. 9 (Beschwörung u. Bindung eines feindlichen Volkes); Amm. Marc. 23, 6, 24 (Macht über Pestkeime). Vgl. auch Hieron. in Dan. 2 (PL 25, 498f), wo die ‚Chaldaei' des Bibeltextes Astrologen u. die ‚magi' chaldäische Philosophen sind, in welchem Zusammenhang dann auch die Magier aus Mt.2 erwähnt werden. Im frühen MA wurde die Verschmelzung der Magier des Ostens mit den Ch. vollkommen (die Texte bei Bidez-Cumont 2, 48. 123. 131; vgl. auch F. Pradel, Griech. u. süditalien. Gebete = RVV 3, 3 [1907] 281: bei christl. Beschwörungen sind die Zauberworte χαλδαϊκῶς zu sprechen; ähnlich schon Test. Salom. 87*, 19 McCown; in den PGM ist dagegen eine Wirkung des Glaubens an die Macht der Ch. nicht zu spüren).

b. Lehrmeister der Menschheit. Die idealisierten Ch. wurden, wie die Magier usw. (vgl. die Liste bei Clem. Al. strom. 1, 71, 4) zu den ersten Lehrmeistern der Menschheit gerechnet. Das tut zB. für die Mantik Philostr. v. soph. prooem., für die Philosophie Diog. L. prooem. 1. Insonderheit gelten die Ch. als Lehrmeister einzelner Personen, zumal der ältesten Philosophen u. Propheten, wie des Zarathustra (Amm. Marc. 23, 6, 32) u. des Moses (Clem. Al. strom. 1, 153, 3), aber auch des Magiers Cyprianus der Cyprianuslegende (Fr. Bilabel-A. Grohmann, Griech., kopt. u. arab. Texte [1934] 167). Häufiger treten die Ch. als Lehrmeister griech. Philosophen auf, namentlich neben andern Weisen dieser Kategorie als Lehrer des Pythagoras (zB. Aristox. 13 Wehrli; Clem. Al. strom. 1, 66, 2; Cleanth.: Porphyr. v. Pyth. 1; nach Jamblich. v. Pyth. 4, 19 haben die Magier den Pythag. in Babylon unterrichtet). Auch der älteste Dichter wurde Objekt der chaldaisierenden Tendenzen; auf Grund von Il. 23, 79 erklärte der zur pergamenischen philologischen Schule gehörende Zenodotos v. Mallos Homer für einen Ch. (schol. A. zSt.). Auch spätere Philosophen wurden mit den Ch. in Zusammenhang gebracht. Demokrit galt als ein Schüler der Magier u. der Ch. (Diog. L. 9, 7, 34). Nach Paus. 4, 32, 4 soll Plato seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele von den Ch. übernommen haben, nach Lact. div. inst. 7, 14, 4 seine Vorstellung von dem hohen Alter der Welt. Gerade bei der Platonerklärung hat dieser Chaldäismus in den letzten Jahrzehnten in wissenschaftlicher Form eine Wiedererstehung erlebt. Namhafte Forscher wie K. Kerényi u. J. Bidez neigen der Ansicht zu, daß Plato nicht nur die Astrologie oder wenigstens die astralen Theorien der Babylonier gekannt hat, sondern daß er auch in hohem Grade davon beeinflußt ist. Diese Auffassung beruht einerseits auf Analogien in Platos Lehren u. mythologischen Vorstellungen, anderseits auf einigen tatsächlichen Indizien, namentlich auf der aus Cic. div. 2, 42, 87 sich ergebenden Vertrautheit des Eudoxos, des wissenschaftlichen Mitarbeiters Platos, mit der Astrologie u. auf der Erwähnung eines anonymen Ch. in der Gesellschaft des greisen Plato (S. Mekler, Index academicorum herculanensis 13, col. III).

A. Baumstark, Art. Chaldaioi: PW 3, 2045/62. – J. Bidez, Les écoles chaldéennes: AnnInstPhil 3 (1935) 60f; Eos, ou Platon et l'Orient (Bruxelles 1945). – J. Bidez-Fr. Cumont, Les Mages hellénisés (Paris 1938). – Fr. Boll, Sphaera (1903). – Fr. Boll-C. Bezold-W. Gundel, Sternglaube und Sterndeutung[4] (1931). – CAH 3 (1925) 1/131 (Sydney Smith); 206/50 (R. Campbell Thompson). – J. Contenau, La divination chez les Assyriens et les Babyloniens (Paris 1940); La magie chez les Assyriens et les Babyloniens (Paris 1947). – A. Dupont-Sommer, Les Araméens (Paris 1947). – A. J. Festugière, Platon et l'Orient: RevPhil 21 (1947) 5/45. – Hopfner, OZ 2 § 18. – J. Kerschensteiner, Platon u. der Orient (1945). – W. J. W. Koster, Le mythe

de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens (Leiden 1951). – W. KROLL, De oraculis chaldaicis (1894). – F. LENORMANT, Art. Chaldaei: DS 1, 2, 1094/98. – E. MEYER, Gesch. 2, 2² (1931); 3² (1937). – A. MORET, Histoire de l'Orient 2 (Paris 1936). – O. NEUGEBAUER, The exact sciences in Antiquity (Kopenhagen 1951). – F. PFISTER, Art. Chaldäer: Bächtold-St. 2, 18/20. – W. THEILER, Die chaldäischen Orakel u. die Hymnen des Synesius = Schriften der Königsb. Gel. Ges. 18, 1 (1942). – E. TISSERANT, Art. Nestorienne (L'Église): DThC 11, 1, 158/249; Art. Syro-Malabare (Église): DThC 14, 2, 3089/3162. – F. WEHRLI, Die Schule des Aristoteles. Dikaiarchos (Basel 1944). – CHR. ZERVOS, Michel Psellos. Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle (Paris 1920).

W. J. W. Koster.

Chamaeleon.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Name u. Eigenschaften 1021; b. Bildersprache 1024; c. Magie u. Volksmedizin 1024. II. Alter Orient. a. Ägypten 1027; b. Israel 1027. – B. Christlich. a. Eigenschaften 1028; b. Bildersprache 1030.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Name u. Eigenschaften. Chamaeleon, chamaeleo vulgaris, heißt eine Eidechsenart subtropischer Länder, die sich durch einige Besonderheiten von den übrigen Echsen unterscheidet. Das eierlegende Kriechtier lebt auf Bäumen oder im Gebüsch, zB. von Weinbergen, wo es sich nur langsam fortbewegt u. oft stundenlang stillsitzt. Es fiel von jeher auf durch die außergewöhnliche Fähigkeit, die Farbe zu wechseln. Den Namen, dem wahrscheinlich ein nichtidg. Terminus zugrunde liegt, prägte die griech. Volksetymologie; in Wirklichkeit ist das Tier weder Erdbewohner noch Raubtier, also keineswegs ein ‚Erdlöwe' (χαμαι-λέων; vgl. CorpGlossL 4, 213, 41; 216, 4: chamaeleon quasi humilis leo; im babylonischen Gilgamesch-Epos kommt eine Schlange ‚Erdlöwe' vor: A. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern [1900] 25; ohne Bezug auf den Löwen ist die wohl ältere Namensform χαμαίλεος [Nicand. ther. 656]; vgl. auch die zT. der gleichnamigen Pflanze geltenden vulgären lat. Namensformen camelea, camellea, welche neben chameleon, camaleon, camelean usw. stehen; dazu Stadler). Ob die Angabe bei Dioscur. mat. med. 3, 9 (11), die Ägypter bezeichneten die schwarze Ch.-Pflanze, also nicht das Tier, als σοβελ, zur Ursprungsermittlung des Reptilnamens weiterhilft, bleibt abzuwarten; vgl. zB., daß ein mit einer Eidechse kämpfendes Tier in einem medizinischen Papyrus des ägypt. MR śmr heißt (Erman-Grapow, Wb. der ägypt. Sprache 4 [1930] 139, 10); ein Übergang śom(b)er(l) › śomel › chamail(eon) wäre nicht undenkbar. Wenn Ch. arabisch als gamal(un), Kamel, wiedergegeben wird, deutet dies jedenfalls nicht auf den Ursprung der griech. Wortbildung hin, vielmehr beruht umgekehrt der arabische auf dem griech. oder lat. Namen, wobei offenbar das hochstehende Rückgrat des Tieres volksetymologisch eine Rolle spielte (vgl. Aristot. hist. an. 2, 11 [503a, 17]). Wenn Isid. et. 12, 2, 18 den Namen aus der angeblichen Ähnlichkeit mit Kamel u. Löwe erklärt, zeigt das bereits die Kenntnis dieser Ableitung. Die Erweiterung zu ǧamal al-jahûd, Judenkamel, im arab. Volksmund (vgl. zB. E. Harder, Arabisch-deutsches Taschenwörterbuch [1925] 108) scheint auf das Kopfprofil anzuspielen. Die an bekannten Erscheinungen einen Anhalt suchenden Benennungen lassen erkennen, wie fremdartig das Ch., Relikt einer älteren Naturepoche, wirkte. Die vereinzelte Benennung als φυσίγναθος, Backenbläser (zB. Tim. 5), hat sich nicht durchgesetzt; bei den Lateinern ist versipell(i)o, versipellis, Hautwechsler, gebräuchlich (vgl. CorpGlossL 2, 207, 6); doch wird diese Bezeichnung auch auf andere Wesen, wie zB. Werwölfe, angewandt (vgl. E. Rohde, Kl. Schriften 2 [1901] 222). – Als erster gibt Aristot. eine Schilderung des Ch., die nicht bloß der äußeren Gestalt, sondern auch den inneren Organen so umfassend gerecht wird, daß man annehmen muß, er oder sein Gewährsmann habe das Tier einmal seziert (hist. anim. 2, 11 [503a/b]; vgl. Keller 281f). Hervorgehoben wird die Verbindung der Rippen am Unterleib (503a, 16), d. i. der noch vom Gewährsmann der Kyraniden treffend beobachtete Rippenknorpelstreifen (wegen des ἕως in Cyran. 2χ1 dürfte diese Bemerkung auf eine frühe Quelle, vielleicht Sorastros, zurückgehen). Nach Vergleich des Gesichts mit dem des Schweinsaffen (χοιροπίθηκος), der im Mosaik von Praeneste, der einzigen antiken Abbildung, allerdings ganz anders wiedergegeben ist (vgl. O. Marucchi, Il grande mosaico prenestino: Atti PontAcc 10 [1910] 174. 180 tav. 11/4), werden bei Aristot. die langen Beine u. mit vogelartigen Krallen versehenen Füße beschrieben, bei denen vorn je drei Zehen nach innen u. zwei nach außen stehen u. es hinten umgekehrt ist. Bei den nach allen Seiten drehbaren großen, runden Augen des Tieres (vgl. Plin. n. h. 8, 121; 11, 152) wird von Aristot. das Fehlen von Augen-

lidern vermerkt. Die wechselnde Hautfarbe des Ch. wird mit der schwarzen des Krokodils u. der gelben der Eidechsen, bzw. der gefleckten der Geparde verglichen, sämtlich nordafrikanischen Tieren, so daß man als ursprünglichen Autor dieser sachgerechten Beschreibung an einen Alexandriner gedacht hat. Die Atmungs- und Verdauungswerkzeuge ähneln nach Arist. denen der Saurier; eine Milz fehle. Gering sei die Blutmenge des Ch., welche sich um Herz u. Augen herum konzentriere (vgl. auch part. anim. 4, 11 [692, 11f]). Dieser Beschreibung bei Aristot. folgt weitgehend Plin. n. h. 8, 120/2, welcher ferner außer Theophrast und Juba auch Bolos v. Mendes verwendet. Auffällig ist, daß weder in dieser noch einer anderen antiken Beschreibung jemals die auswerfbare Zunge des Ch. erwähnt wird u. sein Insektenfang beobachtet worden ist; stattdessen meinte man, es lebe von Luft allein (Plin. n. h. 8, 122; 11, 91; Ovid. met. 15, 411; Solin. 4, 21; nach dem Talmud nährt es sich nur von Sonnenstrahlen; vgl. L. Lewysohn, Zoologie des Talmud [1858] 362). Für alle Autoren ist die Farbveränderung das eigentliche Problem des Tieres. Im Bestreben, diese nicht nur physikalisch zu erklären, äußert Aristot., daß das Ch. sich aufblase (hist. an. 2, 11 [503b, 2]) und aus Angst abkühlende Blutverminderung und Farbveränderung entstehe (part. anim. 4, 11 [692a, 22]). Ängstlichkeit ist für den Vorgang auch bei Theophrast. (bei Plut. de sol. anim. 27, 6) u. Plin. n. h. 28, 113 der wesentliche Grund; der erstere betont ebenfalls die Atmung. Seneca hält innere wie äußere Ursachen des Farbwechsels für möglich: Erregung u. Begierde oder Einwirkung des Sonnenlichts (Sen. nat. quaest. 1, 57; vgl. ferner Plac. Gloss. 5, 564, 10, wonach das Ch. die Farben ,sub aspectu‘ wechsle; an Einwirkung auf die Sehorgane scheint auch Ael. 2, 14 zu denken). Ansätze zur modernen Auffassung einer wechselnden Schutzfarbe je nach dem Untergrund enthält die von Juba stammende Angabe bei Plin. n. h. 8, 33, daß das Ch. die Farbe des zuletzt berührten Gegenstandes annehme, wie dies unter Verweis auf das Ch. Aristot. dem skythischen Tarandos (Rentier) zugeschrieben hatte (mirab. 30 [832b, 7f]; vgl. Theophr. frg. 172). Dementsprechend spricht Solin. 30, 26 von der Fähigkeit der beiden Glatthäuter (glabra), Polyp u. Ch., sich der Farbe des Gegenstandes, dem sie sich nähern, anzuähneln. Während Plut. qu. nat. 19, 8 u. Suid. (s.v. Ch.) Weiß ausnehmen (in der Tat wird das Ch. höchstens gelb), taten dies Theophr. frg. 172 u. Plin. n. h. 8, 122 für Weiß u. Rot.

b. Bildersprache. Der Farbwechsel machte das Ch. zu einem Bilde der Veränderlichkeit. Schon Aristot. findet, daß der Mensch, da er je nach den äußeren Umständen bald glücklich, bald unglücklich sei, mit einem Ch. verglichen werden könne (eth. Nic. 1, 11, 8 [1100b, 6]). Plut. Alc. 23 meint, sein Held habe sich ,in heftigeren Wandlungen verändert als das Ch.‘. Hiervon rührt dann die Redensart her: ,chamaeleonte mutabilior‘ (vgl. Stephanus, Thes. 8, 1292), welche der byzant. Gelehrte Apostolios (15. Jh.) in seiner Sprichwortsammlung eingehend kommentiert hat (centur. 18, 9 mit Beschreibung des Ch. teils nach Ael. 2, 14, teils nach Aristot.) Dem zum geflügelten Wort gewordenen Satz des Plin.: ,Ch. mutat colorem‘ (n. h. 8, 51) soll die sprichwörtliche Redensart im Deutschen: ,er ist ein Ch.‘ nachgebildet sein (vgl. C. S. Köhler, Das Tierleben im Sprichwort der Griechen u. Römer [1881] 19). Vom Schmeichler, der sich an die jeweilige Situation anpaßt, meint Plut. adul. et amic. 9, daß es mit ihm sei wie mit dem Ch. Ael. 2, 14 vergleicht das Ch. mit einem Schauspieler, der Maske u. Gewand wechselt; auch könne man, da Medea u. Circe durch Giftmischerei Wesen verwandelten, umgekehrt das Ch. für giftig halten. Nach diesen Beispielen übertragenen Gebrauchs trifft in der Komödie ,Die Sau‘ des Kephisodor. (frg. 7 [1, 801 Kock]) die Konjektur des Herausgebers wohl das Richtige, wenn er den Dichter schreiben läßt: ,O Du Ch., einerseits Maus, anderseits Skorpion!‘ Die Verwendung des latein. Terminus ,versipellis‘, ,einer, der seine Haut wechselt‘ für ,arglistig‘ setzt die Übertragung der äußeren Eigenschaft des Ch. auf den Charakter des Menschen voraus (vgl. Lucill. 670; Plaut. Bacch. 658; Gloss. 2, 207, 6). Belege für das Ch. als Bild der Falschheit bei Arabern u. Türken bei Keller 283. – Erwähnt sei hier die bildliche Wiedergabe des Ch. auf einer Tetradrachme von Barka (Cyrenaika), wo das mit Springmaus u. Zikade in ein Silphionbüschel eingefügte Tier (Keller 283 Abb. 103) wie in den altägyptischen Darstellungen (vgl. unten AIIa) nicht als Sinn-, sondern allein als Naturbild gemeint ist. Zur Wiedergabe des dem Ch. angeblich ähnelnden Schweinsaffen in Praeneste vgl. oben AI.

c. Magie u. Volksmedizin. Wegen des seltsamen Äußeren u. des ungewöhnlichen Ver-

wandlungsvermögens wurden dem Ch. besondere Kräfte zugeschrieben, die im täglichen Leben als magische Hilfen u. in der Volksmedizin als Heilmittel in Anspruch genommen wurden. Die dabei begegnenden Vorstellungen muß man sich nicht in Griechenland u. Italien, sondern den Heimatgebieten des Ch., Asien u. Afrika, entstanden denken; die von alexandrinischen Autoren überlieferten Mitteilungen dürften vielfach auf altägyptische Zauberpraxis zurückgehen. So hatte der Gräkoägypter Bolos in einer seiner unter dem Namen des Demokrit gehenden Schriften ein besonderes Kapitel ,über Kraft u. Natur des Ch.' geschrieben (vgl. Diels 68B, 214_{12}; oben Sp. 502/7). Daraus hat Plin. n. h. 28, 112/8 einen Auszug vorgelegt, über den sich Gell. 10, 12, 2 entrüstete (vgl. auch Cyran. 2 χ 1/3: 78 M.-R.; Diog. L. 5, 44). Mit der noch mangelnden Kenntnis des altägyptischen Namens des Ch. (vgl. unten IIa) hängt es in erster Linie zusammen, daß die den pharaonischen Zauberanweisungen nach Form u. Gehalt entsprechenden Rezepte des Bolos noch nicht im einzelnen mit solchen aus alter Zeit zusammengebracht werden konnten; die folgenden Angaben nach Plin. n. h. möchten auf dieses Desiderat aufmerksam machen. Das Tier ist angeblich giftig (Plin. 28, 114; Ael. 2, 14 zog das verwandelnde Gift der Medea u. Circe nur zum Vergleich heran). Wenn ein Elefant, der mit gleichfarbigem Laub das Ch. verschluckte, daran erkrankt, nimmt er Ölbaumblätter als Gegenmittel (Plin. 8, 100; vgl. Solin. 25, 10). Wenn man vom Ch. Kopf, Kehle u. Leber mit Hartholz (Eiche) verbrennt, so entstehen Regengüsse u. Gewitter (Plin. 28, 133; nach Plac. Gloss. 5, 11b, 20 soll das Tier unverbrennbar sein; vgl. F. Fiedler, Antiker Wetterzauber [1931] 84). Das Ch. läßt einen über es hinwegfliegenden Habicht aus der Luft herabfallen (Plin. 28, 113). Seine Organe sind vor allem in Krankheitsfällen nützlich (ebd. 114f). Das rechte Auge, vom lebenden Ch. genommen u. mit Ziegenmilch bereitet, hilft gegen Trachom, die ägypt. Augenkrankheit. Die Zunge schützt Wöchnerinnen u. verhilft, vom lebenden Tier stammend, zu gutem Prozeßausgang. Das Herz, mit schwarzer Schafwolle von der ersten Schur als Amulett getragen, vertreibt Fieber (ebd. 115). Der rechte Vorderfuß, in einem Hyänenbalg an den linken Arm gebunden, schützt gegen nächtliche Raubüberfälle; die rechte Brustwarze vertreibt Beängstigungen (das Ch. ist kein Säugetier u. besitzt sie gar nicht); der linke Fuß, im Ofen zusammen mit Mastixdistel, der gleichnamigen Chamaeleon-Pflanze, geröstet u. mit Salbe in ein Holzgefäß getan, bewirkt, daß der Besitzer unsichtbar wird (ebd. 116); das rechte Schulterblatt verleiht Sieg über alle Widersacher; die linke Schulter ermöglicht es, irgendwelchen Menschen beliebige Träume zu senden; der rechte Fuß vermag viele Wirkungen des linken wiederaufzuheben (zB. Schlafsucht); eine der beiden Brusthälften (latus = Lunge ?) hilft, in Wein geweicht, gegen Kopfschmerzen. Die Asche des linken Fußes, mit Schweinemilch gemischt, läßt die von den Frauen damit bestrichenen Füße Podagra bekommen. Die Galle heilt Star u. seine Komplikationen (vgl. Marcell. medicam. 8, 67); sie vertreibt Schlangen, zwingt Wiesel, sich zu versammeln u. entfernt unerwünschte Haare (über Wiesel, mustelae, in Ägypten vgl. L. Keimer, Über zwei Fleischfresser aus der Familie der Mustelidae im alten u. neuen Ägypten: MittInstKairo 8 [1939] 38/41). Die Leber entkräftet Liebeszaubertränke u. hilft, mit lauwarmem Saft aus der Schale der Mastixdistel, chamaeleon, getrunken, gegen Schwermut. Die Gedärme u. ihre Füllung mit Affenharn (denn das Tier frißt u. verdaut ja nicht), an die Türen von Feinden gestrichen, zieht diesen den Haß aller zu (ebd. 117). Der Schwanz hemmt Blutfluß u. Wassersucht u. schläfert Schlangen ein; mit Zedern- u. Myrrhenöl bereitet u. auf den Gabelzweig einer Palme gestrichen, ermöglicht, ein Gewässer zu durchdringen u. darin Befindliches sichtbar zu machen (der Gabelzweig ist ein in der ägyptischen Schiffahrt übliches, auch magisch verwendetes Gerät, das aber nicht von Palmen, die keine Gabelungen haben, genommen sein kann). Auch bringt dieses Mittel Geschwätzige zum Schweigen (ebd. 118). Zu weiteren Anweisungen dieser Art vgl. Keller 283, der auch die ausgesprochenen Lügengeschichten des Alexander von Myndos, soweit sie das Ch. betreffen, aufführt. In seinem Traumbuch gibt Artemid. nach Nikand. an, daß es Unglück bedeute, wenn man das Ch. im Traum erblickt (2, 13); die Herkunft auch dieser Vorstellung vom Nil legt der gleichzeitig genannte σήψ nahe (vgl. oben Bd. 1, 803), welcher der in ägypt. Zaubersprüchen seit alters auftretende Sepa, ,Tausendfuß', ist (vgl. zB. Pyr. 425. 663. 669).

II. Alter Orient. a. Ägypten. Nach Plin. n. h. 8, 120 kommt das Ch. in Afrika u. Indien vor (anders Solin. 40, 21: per omnem Asiam, d. i. Kleinasien, plurimus). Den Ägyptern, den liebevollsten Tierbeobachtern der Alten Welt, ist das absonderliche Reptil schon seit der Pyramidenzeit aufgefallen. Daß für die reich dokumentierte Zeitspanne von mehreren Jahrtausenden ein Kenner der altägyptischen Fauna wie L. Keimer nur drei Nachweise kennt u. sich bisher keine einschlägigen Textbelege fanden, zwingt, nach einem besonderen Grund zu suchen. In der ägypt. Sprache nahm das Wort für ‚Haut' die Bedeutung ‚Farbe' an u. wurde auch bildlich vom Charakter des Menschen gebraucht (vgl. H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen [1924] 106f). Daß die damit an sich naheliegende Verwendung des Ch. nicht erfolgt ist, dürfte darauf beruhen, daß sein Charakteristikum Veränderlichkeit ist, eine Kategorie, die im Denken der Ägypter zu fehlen scheint. Wie es in ihrer Kunst nur einheitliche Farben gibt, so ist ihr Menschenideal nach dem sprachlichen Bild der Farbe, ‚von einer Haut(farbe) zu den Leuten', d. i. in der Freundlichkeit gleichmäßig zu sein (Grapow aO. 107). Mangelnde Identität mit sich selbst dürfte nach ägyptischem Denken die Ursache sein, daß das Ch. nicht als ‚Gott' in den Mythos u. als Träger besonderer Kräfte in die Magie u. Volksmedizin einbezogen worden ist; die angebliche Weihung des Ch. bei den Ägyptern an die Sonne (nach Hopfner, OZ 1 § 463) bezieht sich bei Galen. med. simpl. 3, 10 66B nicht auf das Tier, sondern die Pflanze Chamaimēlon. Da das Wesentliche des Tieres, sein Farbwechsel, nicht wiederzugeben war, hat die ägypt. Kunst es fast ganz außer acht gelassen. Sollte sich der Name, welchen die Ägypter dem ein paarmal im Bild dargestellten Tiere beigelegt haben, feststellen lassen u. wäre das Ch., wie man es nach den so ägyptisch anmutenden Belegen der alexandrinischen Zauberliteratur annehmen möchte, dann auch in älteren magischen Texten nachzuweisen (vgl. PGM III 525), so könnte man dies nur als sekundäre Verwendung nach Analogie anderer magischer Tiere beurteilen. – Angefügt sei, daß in Mesopotamien das Ch. bei den für Omina verwendeten Kriechtieren vorkommen soll (B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 261; der Tiername ist nicht angegeben).

b. Israel. Die Kriechtiere (šäräz) galten in Israel als unrein; es bestand daher das Verbot, sie zu berühren. Die zoologische Bestimmung von Lev. 11, 30 ist kontrovers; von den zwei zur Debatte stehenden Tiernamen, die beide Hapaxlegomena sind, identifizieren LXX, Itala u. Vulg. das meist mit ‚Molch' übersetzte koaḥ mit dem Ch.; der Umstand, daß in dem zweiten Tiernamen timšemet das Wort nâšam, atmen, zu stecken scheint, spricht eher dafür, daß mit diesem das Ch. gemeint ist; das Ch. lebt ja nach antiker Vorstellung von der eingeatmeten Luft (oben AI; vgl. Gesenius, Wb. s. v.). Die Jes. 2, 20 genannten Kreaturen kommen für das Ch. nicht in Betracht. Das von Soph. 2, 14 genannte Tier geben die Kommentare, offenbar nach der Vulg., welche ‚onocrotatus' = ‚Kropfgans' bietet, mit ‚Pelikan' wieder, während LXX ohne ersichtlichen Grund χαμαιλέων dafür einsetzten. Vgl. zur Stelle auch unten B II. Ähnlich verwendet die Vulg. bei der Übertragung von Prov. 14, 25 für δόλιος ‚Heuchler' der LXX den Ausdruck versipellis, der eine Bezeichnung des Ch. ist (vgl. CorpGlossL 2, 207, 6). Philo v. Alexandrien erwähnt das Ch. bei seiner Darstellung der τρόποι des Aenesidem (de ebriet. 172 [2, 203 C.-W.]); die in der antiken Mirabilien-Literatur gern zusammen aufgeführten Tiere, Ch., Polyp u. Tarandros (vgl. oben Sp. 1023), sind ihm Beweise für die Unmöglichkeit voller Erfassung der Dinge in menschlichen Vorstellungen.

B. Christlich. a. Eigenschaften. Die Kenntnis des Ch. bei den christl. Autoren hängt einerseits von ihrer Belesenheit,* anderseits von ihrer Herkunft ab. Die aus europäischen Ländern gebürtigen Väter sind, wenn sie dem Tiere nicht auf einer Reise begegneten, auf die literarische Überlieferung darüber angewiesen, während es zB. die Afrikaner vom eigenen Augenschein her kannten. Isid. et. 12, 2, 18 sagt von dem ihm wohl nur aus der Literatur bekannten Ch., es sei diversa varietate (coloris) conspersus ut pardus (vgl. Aristot. aO.); dazu will seine Erklärung des Namens aus der Ähnlichkeit mit Kamel u. Löwe dann allerdings schlecht passen. Die Veränderung deutet Isid. so, daß es sich den Farben, die es sieht, anähnele; andere Beispiele hierfür aus dem Tierreich kennt Isid. nicht. Rhab. Maur. hat diesen Passus des Isid. in seine Kosmologie wörtlich übernommen (univ. 8, 1 [PL 111, 222B]); er ließ jedoch den ihn nicht überzeugenden Vergleich mit

Kamel u. Löwe weg. – Die genaueste Beschreibung stammt bezeichnenderweise von dem Karthager Tert., der in De pallio allerlei Fabeln über Veränderungen an Tieren zusammenstellt; nach Pfau, Schlange, Hyäne u. Hirsch führt er das Ch. vor (pall. 3 [1, 926 Oe.]). Nichts von Abscheu ist dabei zu spüren, im Gegenteil geht Tert. liebevoll auf die Besonderheiten des kleinen Wesens ein, wie eben nur jemand, dem es eine vertraute Erscheinung ist. In der auch literarisch interessanten Schilderung erinnern einige sachliche Punkte wieder an den aristotelischen Bericht (vgl. oben AI): ‚Es gibt noch einen Vierfüßler, der langsam geht, die Felder bewohnt, niedrig u. rauh anzufassen. Du glaubst, in diesem Pacuviusverse sei die Schildkröte gemeint? Keineswegs. Der Vers paßt auch noch auf ein anderes Tier; es gehört gewiß zu den kleinen, aber es hat einen großartigen Namen. Wenn du zum ersten Mal 'Chamaeleon' hörst, denkst du mit leiser Furcht an etwas, das größer ist als ein Löwe. Aber wenn du ihm im Weinberg begegnest, ganz unter einer Weinranke versteckt, so wirst du gleich über die Kühnheit des griechischen Namens lachen. Denn sein Körper hat nicht mal Blut, das selbst (in den Adern) viel kleinerer Tiere fließt; das Ch. lebt nur durch seine Haut. Das Köpfchen sitzt unmittelbar am Rumpf; denn ein Hals fehlt. Darum läßt es (das Köpfchen) sich schwer drehen; doch dienen zum Umherblicken die herausstreckbaren Äuglein (emissicii ocelli), ja selbst die Augensterne drehen sich. Träge u. matt erhebt es sich kaum vom Boden; stockend setzt es sich in Gang u. bewegt es sich vorwärts; es deutet den Schritt mehr an, als daß es ihn tut; es ist nämlich ein ständiger Faster u. wird doch nicht abgezehrt; es nährt sich, indem es das Maul aufsperrt; es kaut, indem es die Backen wie einen Blasebalg bewegt; seine Nahrung kommt aus dem Winde. Doch eins vermag das Ch. ganz allein, sich völlig zu verwandeln; das ist freilich auch alles: denn wenn ihm auch (in Wirklichkeit) nur eine einzige Farbe zu eigen ist, ist es doch so, daß es von denjenigen Dingen, an die es herankommt, gefärbt wird. Allein dem Ch. ist es gegeben, entsprechend der Redensart ‚mit seiner Haut spielen'.' Zum letzteren vgl. Mart. 3, 16, 4, wo die Redensart aber nicht die Bedeutung ‚sein Äußeres verändern' hat wie hier, sondern: ‚sein eigenes Fell verspielen' (Apul. met. 7, 468); mit dem Ch. hat die Redensart also von Haus aus nichts zu tun. Anderswo bemerkt Tert. noch, daß das Ch. trockene Aufenthaltsorte liebt (an. 32, 3). Vielleicht beruht die Beschreibung, welche Cassiod. in einem Brief König Theoderichs an den Prätorianerpräfekten Abundantius überliefert (var. 5, 32, 2 [MG A. A. 12, 161/2]), ebenfalls auf Autopsie des Verfassers. Danach soll das Ch. kleinen Schlangen ähneln, einen goldenen Kopf, weißliche Glieder u. lauchgrüne Färbung haben. Es wechsele, da es vor Menschen nicht rasch genug fliehen kann, aus Furcht, zu seinem Schutz also, die Farbe; diese sei bald hellblau, purpurn, grün oder kornblumenblau.

b. Bildersprache. Wenn christl. Autoren das Ch. heranziehen, so nicht aus zoologischer Absicht, sondern weil seine Merkwürdigkeiten verschiedene Gedanken illustrieren können. In seiner Polemik gegen die Seelenwanderungslehre meint Tert. ironisch, Empedokles, der es für möglich hielt, daß er in einem früheren Leben ein Strauch oder ein Fisch war, sei wegen seiner Geschmacklosigkeit wohl eher eine Melone oder wegen seiner Aufgeblasenheit ein Ch. gewesen (an. 32, 1). In einem Brief Theodorets an Nestorius liest man: ebensowenig wie der Polyp, der die Farbe von Felsblöcken annimmt, darf das Ch., welches auf gleiche Weise Blätter nachahmt, als Beweis verwendet werden für die Veränderlichkeit der Zeit (Coll. Palat. 43 [Schwartz, Concil. oecum. 1, 5, 1, 170, 37f]). Augustin. benutzt bei seinen Darlegungen über die Analogie der Trinität im Vorgang der äußeren Wahrnehmung des Menschen das Ch. zur Verdeutlichung: ‚Wenn er (der Wille) so heftig ist, daß er amor oder cupiditas oder libido genannt werden kann, wirkt er heftig auch auf den übrigen Körper des Liebenden ein u. wandelt ihn, wofern nicht ein trägerer u. zäherer Stoff Widerstand leistet, zu einer entsprechenden Erscheinung u. Farbe. (Ähnlich) kann man (ja auch) beobachten, wie sich das Körperchen des Ch. den Farben, die es gerade sieht, spielend leicht anverwandelt' (trin. 11, 5 [PL 42, 988]; vgl. M. Schmaus, Die psycholog. Trinitätslehre des hl. August. [1927] 201/20). Ambros. nennt bei Behandlung des fünften Schöpfungstages (exam. 5, 77) in Verbindung mit geflügelten Wesen drei Beispiele der Verwandlung, von denen er die zwei ersten nur vom Hörensagen kennt: die sich verpuppende indische Seidenraupe, das Ch., welches ‚durch Farbwechsel verschiedene

Erscheinungsformen vortäuscht', u. den jahreszeitlich die Farbe seines Fells wechselnden Hasen. Erbaulich ausgewertet, bedeuten diese Exempla, ‚daß sie uns zum Glauben an die Verwandlung, die in der Auferstehung erfolgen wird, . . aufrufen'. Bei der Erklärung von Soph. 2, 14 sieht Hieron. (comm. in Soph. proph. 2, 14 [PL 25, 1367C]) in den ‚Chamaeleontes' des Textes ein Bild jener Menschen, die von Augenblick zu Augenblick wechselnden Stimmungen u. Lastern verfallen sind. Athan. vergleicht mit dem Ch. die in ihrer Meinung unbeständigen Arianer (ep. decr. Nic. synod. [PG 25, 416B]) sowie die nicht wirklich zum Evangelium gelangten Meletianer (hist. Arian. 79 [PG 25, 789B]). In dem von Cassiod. überlieferten Brief Theoderichs wird das Ch. zur Verdeutlichung der Verdrehungskünste eines Betrügers herangezogen: ‚er ist in seinem Wert dem Ch. zu vergleichen, . . das, sooft es menschlichen Blicken begegnet, durch große Furcht erschreckt, seine Farbe in vielerlei Weise ändert' (var. 5, 32, 2; vgl. oben B I). Wie als Ch. bezeichnen christl. Autoren Menschen gelegentlich auch als ‚versipellis' (dazu oben Sp. 1024; vgl. Arnob. 4, 12; August. serm. 109, 4; Vulg. Prov. 14, 24).

A. Brehm, Tierleben 5[4] (1913) 209/23. – O. Keller, Antike Tierwelt 2 (1913) 281/4. – L. Keimer, Sur quelques représentations du caméleon de l'ancienne Egypte: Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale du Caire 36 (1936) 85/95. – Stadler, Art. Chamaeleon: ThesLL 3, 986. – M. Wellmann, Art. Χαμαιλεων (Chamaeleo vulgaris): PW 3, 2104/6.

A. Hermann (H. Gossen †; E. Stemplinger).

Chaos.

Chaos (Χάος, Urbedeutung: Kluft, Schlund; vgl. χαίνω: gähnen, klaffen) ist ein Terminus, der über die wörtlich-vulgäre Grundbedeutung hinaus ein Feld abgewandelter Bedeutungen umspannt, die trotz ihrer Verwandtschaft nach Herkunft u. Sinn nicht auf einen Nenner zu bringen sind. Band ihrer Sinnverknüpfung ist ein kosmisches Irrationale, das in Mythologie u. Theologie, in Dichtung u. Philosophie, in Kultlegende, gnostischer Mysterienlehre u. magischer Zauberpraxis seine vielfältigen u. oft recht abweichenden Vorstellungs- u. Deuteformen gefunden hat. Wenigstens als Hintergrund bleibt der kosmische Bezug durchweg erkenntlich: am deutlichsten in der rational-abstrakten u. auf den privativen Gegenbegriff zu ‚Kosmos' eingeschränkten Bedeutung: Chaos als Welt oder Teil der Welt, der noch oder wieder der Ordnung bar ist. In die ursprünglich räumliche Grundbedeutung geht vom Kosmischen her zugleich mit der Zustandsbestimmung eine zeitliche Vorordnung mit ein: Ch. als der urzuständliche Stoff der noch formlosen Welt. Diese Verzeitlichung, analog etwa der von Aion, führt gelegentlich zum Weltzeitbegriff von Ch. als der Urzeit (χάος ἀρχαίτατον: PGM IV 2535; ἀρχέγονον; vgl. Cumont, Symb. 51_2). Von daher kommen sprichwörtliche Wendungen wie antiquius caelo et chao u. ä. mehr (vgl. ThesLL 3, 991, 6; Forcellini s. v.). Die kosmisch-raumzeitliche Bedeutung wird auch dort noch festgehalten, wo Ch. vom Stoff-Zusätzlichen des Weltalls vor seiner Durchordnung (διάκρισις, διαχώρησις: Schol. Hesiod. theog. 116, διακόσμησις: Cornut. 17) abgehoben wird als das Leere u. Unermeßliche von Weltraum, Weltzeit (χάος τοῦ αἰῶνος), auch in der Bedeutung von Ewigkeit. Solange diese Vorstellung von Leere nicht streng abstrakt aufgefaßt war, vertrug sie sich mit der Unterstellung eines gestaltlosen, feinstofflichen Elements (Wasser, Luft, Nebel), womit die spätestens stoische Herleitung des Wortes Ch. von χέειν, gießen, zusammenhängt (Schol. Apoll. Rhod. 1, 498; Schol. Hesiod. theog. 115; s. Stoic. fragm. 1, 104; 2, 564 Arnim). Daß Ch. schon in vorstoischer Zeit, etwa von Pherekydes v. Syros, als χύσις, Guß, gedeutet worden sei, wird von F. Börtzler 257 mindestens als unerwiesen betrachtet (vgl. Kern, Rel. 1, 271 f; PW 19, 2032). Davon unabhängig bleibt die Tatsache einer vorhesiodischen, auch gemeinorientalischen u. ägyptischen Urwasser-Kosmogonie bestehen (vgl. K. Sethe, Amun u. die acht Urgötter v. Hermopolis=AbhB 1929, 4 § 120). Mit der χύσις-Deutung von Ch. konnte sich leicht der Nebengedanke von σύγχυσις τῶν πρώτων στοιχείων (Vermischung der Urelemente) verbinden. So schon in einer orphischen Stelle (s. Lobeck, Agl. 1, 475). Damit war die spätere Bedeutung von Ch. als eines wirren Durcheinanders zwar noch nicht eindeutig festgelegt, aber angebahnt. Die empedokleische Anschauung vom Streit der Elemente unter Liebe u. Haß (νεῖκος-φιλία) scheint über die stoische Verschmelzungslehre von χάος-σύγχυσις (discors concordia) zu der ursprünglich

wohl heraklitischen, nachmals vor allem in der röm. Literatur zur Vorherrschaft gelangten Auffassung geführt zu haben: Ch. als die zur Eintracht strebende Wirrnis von Kraften (concors discordia; vgl. F. Börtzler 259/68). – Mit ihrer Etymologie, Ch. von χέειν (χέεσθαι), hatte die alte Stoa eine stoffliche Auffassung gegenüber der mehr räumlichen Vorstellung der älteren Ableitung von χαίνειν zum Ausdruck gebracht. Doch hat sie auch selbst wieder eine räumliche Bestimmung zu der stofflichen hinzugenommen, wenn sie seit Zenodot Ch. mit dem ἀὴρ κεχυμένος, die eingeströmte Luft, identifizierte (Belege bei Börtzler 254/58). Der von Nebel erfüllte Luftraum zwischen Himmel u. Erde als ἀὴρ σκοτεινός, dunkle Luft, mochte dann als Vorstellungsbrücke dienen für die Bedeutung von Ch. als Ort der Finsternis, damit aber auch zur Gleichbedeutung mit der unterirdischen Totenwelt. Dahin wies ja auch die spätestens seit Platon üblich gewordene Etymologie Hades = der Unsichtbare, Ἅιδης = ἀειδής.

A. Heidnisch. I. Mythologie. Im Mythos erscheint Ch. als gegensinniges Urwort u. steht einerseits für den Schoß des Werdens, aus dem Ordnung wächst, Licht entsteigt, Leben entspringt, anderseits für Schlund des Verderbens, Abgrund lebensfeindlicher Mächte, besonders auch für die Unterwelt als nächtige Behausung der Toten bzw. als Strafort der Gottlosen. Der wohl älteste Kronzeuge für diese Ambivalenz mythologischer Ch.-Vorstellung ist Hesiod (theog. 116. 119. 123. 726f. 740. 841). Umstritten ist sein Verhältnis zur entsprechenden orphischen Kosmogonie u. Eschatologie (vgl. PW 6, 486; 4A, 2, 2440/44). Während bei Hesiod (theog. 120ff) Gaia, Tartaros(?), Eros als ungeschlechtliche Ausgeburten des Ch. erscheinen, tritt in der gemein-orphischen (jüngeren) Kosmo-Theogonie Ch. mit Aither aus dem Urprinzip Chronos hervor. Nach einer anderen orphischen Tradition ballt sich die Urfinsternis u. -leere zum silberglänzenden Welt-Ei zusammen, aus dem der Eros entspringt. Es gehen also nach antiker Vorstellung auch Chaoskräfte in den Aufbau des Kosmos mit ein. Die ambivalente bzw. gegenseitige Bedeutung von Ch. findet ihren Widerhall im Widerstreit der Mächte des Kosmos u. menschlichen Daseins. Beim Übergang vom Ungeschiedenen zum Geschiedenen tritt schon auf mythischer Bewußtseinsstufe die Übertragung der Ch.-Vorstellung auf das Geistige ein: nicht nur Scheidung des Ungeschiedenen, sondern auch Entscheidung des Unentschiedenen. Bei Hesiod (theog. 219f; vgl. 901ff u. Orph. Hymn. 59 Quandt) gelten die nach theog. 123 dem Ch. entstammenden Schicksalsgöttinnen als Töchter der Nacht, Schwestern der Horen, des finstern Moros, der schwarzen Ker u. des Thanatos, wie denn auch neben Glücks- u. Unglückslos die Entscheidung nach Recht-Unrecht in der Mythologie der Rachegöttinnen u. der Tartarosstrafen den protologisch-eschatologischen Zusammenhang mit der ursprünglichen Ch.-Vorstellung wahrt. Angesichts der Verworrenheit der mythischen Kosmogonien u. der genealogischen Systeme von Ur- u. Aufbauprinzipien muß auf die Spezialartikel bei PW verwiesen werden (Chronos, Moira; Okeanos, Gaia; Eros, Daimon; Nyx, Thanatos; Erebos, Tartaros u. a. mehr; vgl. auch Nilsson, Gesch. 1, 33. 587. 648f; 2, 408). Neben dem kultlegendischen Gebrauch u. der freien rituellen Verwendung in der hellenistischen Zauberpraxis (vgl. Cumont, Symb. 51 mit Verweis auf PGM IV 445. 1965. 2536. 2859. 1350) hat vor allem die mythophile, gelegentlich auch parodierende Phantasie der Dichter zum Schwanken der Einordnung, bzw. Rang-, Geschlechts- u. Ortsbestimmung von Ch. beigetragen. – Eine so ausgesprochen eschatologische Note, wie sie dem Ch. in der Vorstellung anderer, auch benachbarter Völker zukommt, lag dem Kreislaufdenken der Griechen weniger. Der Gedanke etwa des ägypt. Totenbuches (Spr. 175, 1/2), daß der Gott Atum seine eigene Schöpfung wieder vernichten will, hatte im Weltbild des κυκλοτερὴς σφαῖρος nicht seinen Ort (vgl. H. Kees, Ägypten: Bertholet, Lesebuch 27; ders., Der Götterglaube im alten Ägypten [1941] 329; allgemeiner: R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen: Kyrkohistorisk Årsskrift 24 [1924] 129/212).

II. Philosophie. In der philosoph. Reflexion wurden dem Ch. recht verschiedene Auslegungen gegeben und dementsprechend oft eine ideologische Worterklärung angeglichen: 1) Ch. als der allbefassende Ort der Weltdinge: Plat. Tim. 50B; Arist. phys. 4, 1 (208b 29/32); Sext. Emp. adv. math. 10,7. 2) Ch. als grenzenloser Zeitschlund: Marc. Anton. 4, 3 (τὸ χάος, τοῦ ἐφ' ἑκάτερα ἀπείρου αἰῶνος). 3) Ch. als grundstoffliches Prinzip der Welt: zB. orphisch-ionisch-stoisch als Urwasser (Diels, VS[6] 7B, 1a; vgl. 11A, 12 [77, 1f]; Arnim, StFr 1, 29, 10/4; 2, 143, 44; 177, 14/9). 4) Ch. als der

formlose Urstoff demiurgischer Bearbeitung; so vor allem in der spätantiken Popularphilosophie (Seneca Thyest. 834; Ovid. met. 1, 5/20; 2, 298f). 5) Ch. als Produkt (u. Ort) der Auflösung bei Zerstörung u. Zerfall in die Elemente: Schol. Hesiod. theog. 116 (ἡ εἰς τὰ στοιχεῖα διάκρισις καὶ διαχώρησις χάος); daher die lexikalische Gleichung in den Schol. rec. Eurip. Hec. 164 (vgl. Stephanus s. v. χαόω). Vor allem Platon ist uns aber auch Zeuge, wie Philomythie der Philosophie dort aushelfen sollte, wo das Irrationale der mythischen Ch.-Vorstellung sich der Aussage des ‚Logos' versagte.

B. Biblisch. I. Protologisch. Im biblischen Sechstagewerk ist von Ch. nur in Umschreibung die Rede (Gen. 1, 2: ‚Die Erde war Wüste u. Leere (tohu wabohu; LXX: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος; Symm: ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον; Vg: inanis et vacua), Finsternis (lag) über der tehom (ohne Artikel u. Femininendung; vgl. assyr.: t[i]amt[d]u = großes Wasser; LXX: ἄβυσσος). Statt der gewöhnlichen Deutung von tehom als Urmeer bevorzugt B. Jacob, gestützt auf neuhebr. Spruchgut, als nächstgelegenen Sinn: ‚die abgründige, verborgene, undurchdringliche Erdentiefe, in der sich auch die unsichtbaren Tiefengewässer befinden' (B. Jacob, Das 1. Buch der Tora [1934] 27f). Die mitschwingende Bedeutung des Unheimlichen, Bedrohlichen, Unwegsamen, Trennenden ist biblisch auch sonst kennzeichnend für tehom im Sinne von Abgrund, Meer, Wüste, bzw. auch die Ungeheuer, die sie bewohnen. Die Zusammenstellung von tehom u. chošek (vgl. auch Jer. 4, 23ff; Ps. 88, 7; 44, 20[?]) mag wohl proleptisch zur nachfolgenden Lichtschöpfung gesetzt sein, ohne jedoch einen Antagonismus oder Urdualismus anzudeuten (vgl. Sv. Aalen, Die Begriffe Licht u. Finsternis im AT, im Spätjudentum u. im Rabbinismus [Oslo 1951] 12; gegen Gunkel). Das reimende Wortpaar der mit ‚und' verbundenen Prädikatsubstantiva tohu(wa)bohu bezweckt mit seiner Lautmalerei mehr den Eindruck grauenerregender Öde u. Leere als etwa den eines wirren Durcheinanders, wenngleich es anderwärts biblisch auch im Sinn der Ent-ordnung, Entwertung oder Vernichtung verwendet wird (vgl. Jes. 34, 11: die Meßschnur der Öde u. das Senkblei der Leere anlegen). Schwerlich aber ist in tohu ein Anklang an tehom beabsichtigt, da die beiderseitige Wurzel ganz verschieden ist. Allenfalls mögliche ferne Zusammenhänge von bohu mit babylonisch-phönizischer ‚Bau' (chthonisch-weibliche Gottheit) aus der vorisraelitischen Zeit Kanaans (vgl. W. Caspari, Tohuwabohu: MittVGes 1917, 1ff) sind jedenfalls für die schöpfungstheologische Anschauung des Hexaemeron ebensowenig von sinnerschließender Bedeutung wie der früher so sehr überschätzte Vergleich der biblischen tehom mit der drachengestaltigen, götterfeindlichen, von Marduk besiegten tiamat des babylonischen Schöpfungsepos Enûma eliš. Zu ‚Bau' vgl. M. J. Lagrange, Études d. religions sémit.[2] (Par. 1905) 413; Procksch, Genesis[2/3] (1924) 441; P. Heinisch, Genesis (1930) 108; zum Tiamat-Vergleich B. Jacob aO. 26f; G. v. Rad, Das 1. Buch Mose 1/12, 19 (1949) 51f. Für die biblische Kosmogonie, die weder Theogonie noch demiurgische (bildnerische oder feindliche) Kräfte kennt, scheidet nicht nur Ch. als Machtbegriff aus, sondern auch Ch. als Zustandsbegriff für eine Welt vor der ersten Schöpfung, eine Annahme, die ebensosehr der universalen Schöpfungsaussage von Gen. 1, 1 wie dem streng transzendenten Gottesbegriff dieser Wort-Allmachts-Schöpfungstheologie widerspräche (vgl. B. Jacob aO. 19f. 24f; F. Dillmann, Genesis[6] [1892] 20). Wie das spätbiblische οὐκ ἐκ ὄντων (2 Macc. 7, 28) scharf pointiert der Erstschöpfung entspricht, so der popularphilosophische Ausdruck ἐξ ἀμόρφου ὕλης (Sap. 11, 17b) ebenso deutlich unter Beachtung des Kontextes dem Stoff vor der Zweitschöpfung nach Gen. 1, 2. Das ‚opus distinctionis' im Hexaemeron als Scheidung des Ungeschiedenen unter dem allmächtigen Befehlswort ruft positive Möglichkeiten des Ch. unter Ausscheidung des Nichtigen in die Schöpfungsordnung auf, so daß etwa Gen. 1, 5 sinngemäß u. treffend mit B. Jacob (aO. 33) zu übersetzen wäre: ‚u. die Finsternis berief er als Nacht'. Wollte man von daher schon ein Dämonisches in der Welt annehmen, so widerspräche dem nicht nur Gen. 1, 31, sondern auch die allgemeinbiblische Anschauung, daß Ch. ein ursprünglich schöpfungstheologischer, Dämonie hingegen ein hamartologisch bedingter Begriff von Ch. als Ent-ordnung ist. Im AT kehren wiederholt ursprünglich wohl mythische Namen für Ch.-Ungeheuer wieder (Meer- u. Landdrachen: Leviatan, Behemot u. a.). Auch werden mit dichterischer Freiheit chaotische Naturgewalten personifiziert u. als von Jahwe gebändigt vorgestellt. Heidnische Götzen, Weltreiche u. Volksfeinde werden oft durch Chaosuntiere

versinnbildet. Die Annahme einer erst allmählichen u. fortschreitenden Entmythologisierung (‚Rahab-Mythus'), für die sich namentlich Gunkel (Schöpf. 29/114) u. neuerdings auch wieder Sv. Aalen (aO. 11f), G. Lindeskog (Studien z. ntl. Schöpfungsgedanken [Upps. 1952] 22ff) einsetzen, stieß auf lebhaften Widerspruch (so schon bei E. Hertlein, Rahab: ZAW 38 [1919/20] 113/54; vgl. dazu H. Gunkel, Die Psalmen [1926] 387).

II. Eschatologisch. Schon die Sintflut (Gen. 6f) erscheint als ‚strafweise Zurückführung in das einstmalige Wasserchaos' (B. Jacob aO. 28); ähnlich der Gerichtstag Jahwes in den (zT. bedingten) Drohweissagungen der Propheten (Am. 8, 8f; Jer. 4, 23/26; Soph. 1f). Gunkel, Schöpf. 314ff will, wie im Manichäismus u. Mandäismus, so auch im AT u. in den Apokryphen Reste einer Überlieferung aus dem babylonischen Ch.-Mythos gewahren, die ins Eschatologische gewendet worden wären, bald mit bald ohne Deutung auf einen politischen Feind (Jes. 30, 7; 27, 1; Ez. 29; 32; Ps. 68, 31; 74; Jon. 2; Dan. 7f; 14, 22ff; PsSal. 2; ApBar. 29, 4; 4 Esra 6, 49/52; Henoch 60; vgl. 21, 1ff). Aus dieser apokalyptischen Überlieferung sei auch Kap. 12 u. 17 der johanneischen Apokalypse als Vision der endzeitlichen Schöpfung (mit Ch.-Vorstellung) zu verstehen (vgl. aO. 171/398, bes. 379ff). Er muß aber selbst wiederholt das Konstruktive seiner Methode u. die unzulängliche Begründung zugeben (vgl. bei Hertlein aO. 148. 152). Die atl. scheol wird gelegentlich mit Ausdrücken beschrieben, die der Ch.-Terminologie entnommen sind (tehom Jon. 2, 6; Finsternis u. Urtiefe, so vor allem in Ps. Jb; vgl. Henoch 22; zum Ganzen Strack-B. 4, 1022ff. 1029ff).

C. Nachbiblisch. I. Frühchristlich. In der frühkirchlich vielfach als kanonisch angesehenen Apokalypse ‚Hirt des Hermas', in der die kommende Welt in die umgewandelte Erde verlegt wird, ist ähnlich wie in den Acta Philippi von der Begegnung mit einem Chaosungeheuer der Wüste die Rede, das als ‚Typos der kommenden Trübsal' gedeutet wird (vis. 4, 2, 5). Vgl. E. Peterson, Die Begegnung mit dem Ungeheuer: VigChr 8 (1954) 52ff. – Die Apologeten mußten sich bei Behandlung der Schöpfungslehre mit der heidnischen Ch.-Vorstellung auseinandersetzen. Daß Aristides, entgegen seinem sonst so einläßlichen Verfahren, nur beiläufig einmal vom Tartaros, in den der entmannte Kronos geworfen werde, spricht (9, 4; orphische Reminiszenz; vgl. Geffcken, Apol. 12 Anm.), ist wohl aus der als bekannt unterstellten u. längst landläufigen Polemik epikuräischer Herkunft zu erklären. Athenag., der gleichfalls orphisch-hesiodeische Kosmogonien im Auge hat, kann sich mit Spott über wörtlich genommene Mythen nicht mehr begnügen; er schickt daher seiner Widerlegung der naturphilosophischen Mythendeutung (22) eine onto-theologische Erwägung voraus, die in dem Satze gipfelt: ‚es ist widersinnig, daß der Stoff älter sei als der Gott' (19). Zu dem wichtigen, leider verderbten Text über die noch ungestalte Stoffnatur (10) vgl. Geffcken aO. 127. 182. In den Rekognitionen des PsClem. (10, 17) wird auf eine Kosmogenealogie bezug genommen, die der orphischen entspricht. Sehr ausführlich kommt Theophilus (Autol. 2, 4ff) im Durchverhör heidnischer Kosmogonien auf den Gegensatz zur christl. Auffassung von Schöpfung u. Ch. zu sprechen. In der Folge erscheint bei Iren., Hippol., Tertull., Orig. u. a. Ch. meist als gnostisch-haeretischer Gegenbegriff zu Pleroma.

II. Gnosis. Unter den zu Äonen personifizierten Abstrakta der gnostischen Spekulationen tritt Ch. im dramatischen Kampf zwischen Licht u. Finsternis auf, der bald mehr den parsischen Dualismus urfeindlicher Gegenspieler widerspiegelt, bald mehr von jenem monistischen Zug griechischen Formdenkens bestimmt ist, dem der Stoff ein Nichtsein (μὴ ὄν), alles Sein ursprünglich gut u. aus seiner Verfallenheit an die Materie noch zu retten ist. Dazu kommen vielfach jüdisch-christliche Überdeckungen u. biblische Entlehnungen. – In der hermetischen Gnosis bleibt es beim Dualismus von Gott u. Materie, der nicht weiter erklärt wird. Das immer schon seiende Subjekt des Werdens, das ἀγγεῖον γενέσεως, scheint im peripatetisch-stoischen Sinne als Samenbehälter aufgefaßt worden zu sein; vgl. das Exzerpt bei Stob. 1, 11, 2 (Scott 1, 422f); dazu Theophr. hist. pl. 1, 11, 1 (Scott 1, 424). Zu Ch. als φύσις ὑγρὰ στεῖρα in der Kore Kosmou (Scott 1, 461f) wäre Plut. Is. et Osir. 53 zu vergleichen. Zum Ganzen s. Reitzenstein, Poim. 36; R. Reitzenstein-H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus (1926) 24. 108; C. F. G. Heinrici, Hermesmystik u. NT (1918) 22. 85. 102. – In der lunarmytholog. Genealogie der 30 Äonen der Valentinianer steht an der Spitze der Syzygien Bythos u. Sige (vgl. Iren. haer.

1, 1). Daraus, daß in dem monistischen Zug dieser Gnosis die Materie nicht mehr als ungeschaffenes Prinzip neben dem Pleroma stehen konnte, sondern aus den Leidenschaften der Sophia-Achamoth hergeleitet wurde, glaubt Bousset (Hauptprobl. 342) schließen zu dürfen: ‚Der Bythos wird ursprünglich nichts anderes gewesen sein als das Ch., die im Abgrund befindliche Materie, in die sich die Sophia stürzte‘. Dafür spräche allenfalls Tert. Val. 35; doch entspricht dem wieder nicht recht die von Iren. unterstellte valentinianische Anschauung von den ‚Räumen des Schattens u. der Leere‘, ganz abgesehen von der haer. 1, 18. 30 berichteten Hexaemeronexegese der Markusgnostiker u. der Ophiten. Vermittlungsversuche eines abgeschwächten Dualismus liegen ja auch in anderen gnostischen Systemen vor, unbeschadet des Abstandes zwischen dem ‚vorseienden Urvater‘ u. dem Dunkel der Abgrundtiefe. So harrt im Naassenerpsalm (Hippol. philos. 5, 10) die Seele in ihrer Mittelstellung zwischen dem ‚erstgeborenen Nous‘ u. dem ‚ausgegossenen Chaos‘ der Erlösung entgegen. Im System der Sethianer (ebd. 5, 19; 10, 11) hat das Pneuma seinen Ort zwischen dem Dunkel in der Tiefe u. dem Licht in der Höhe. Im orphisch-chaldäischen System der Peratiker heißt es vom Logos (mitten zwischen dem Urvater u. dem Stoff): ‚Ich bin die Stimme des Erwachens im Äon der Nacht. Fürder will ich beginnen, die Kraft aus dem Ch. bloßzulegen ...‘ (ebd. 5, 14). – In der Pistis Sophia, die ganz vom Gedanken des Ch. als Ort der Hyle, Finsternis u. Strafe durchzogen ist, geht die Gnosisdramatik der Reinigungsmysterien hin u. her über Jaldabaoth, der ‚im Laufe der Zeit vom Weltschöpfer zum Archon des Ch. herabdegradiert worden ist‘ (C. Schmidt, Pistis Sophia LXXXVI; vgl. 33 u. ö.).

III. Spätere Patristik. Hier tritt neben die übliche Fragestellung: geschaffene oder ungeschaffene Weltmaterie? u. neben die Ansätze zu einer spekulativen Verarbeitung des Hyleproblems die pneumatische (allegorisch-moralische u. sakramentale) Deutung von Abgrund, Wasser, Geist u. Scheidung. Die alexandrinische Linie (Clemens, Orig.) führt über Basil. hex. hom. 1, 8; 2, 2f zu Greg. Nyss. hex.: PG 44, 77D/80C. Greg. Naz. bringt carm. mor. 1 eine Schilderung des Ch., in der er die scheidende Kraft des ordnenden Christus besingt. Die von Augustinus wiederholt neu aufgenommenen Untersuchungen zur Genesis legen, gemäß seiner Annahme vom mehrfachen Wortsinn der Schrift, verschiedene Auslegungen der Bibelworte über Gen. 1, 2 vor, aus deren Wahrheit er jeden die ihm frommende will wählen lassen (vgl. conf. 12, 21ff). Wie Hieronymus u. Ambrosius findet er das Bild vom brütenden Geist Gottes über den Gewässern (a quodam docto christiano Syro fertur expositum in: Gen. litt. 1, 18; vgl. B. Jacob aO. 29) sehr ansprechend u. tief, zumal er schon dort die Gründung der Kirche vorgebildet sieht. – Abschließend sei auf den Schöpfungshymnus des Greg. M. ‚Lucis creator‘ hingewiesen, dessen Vers taetrum chaos illabitur bis heute gegensätzliche Deutungen erfahren hat (vgl. Cl. Blume, Unsere liturg. Lieder [1932] 160f).

F. Börtzler, Zu den antiken Chaoskosmogonien: ARW 28 (1930) 253/68. — Chantepie, Lehrb., Reg. s. v. — F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire (Paris 1942). — H. Gunkel, Schöpfung u. Chaos in Urzeit u. Endzeit[2] (1921). — L. von Sybel, Art. Ch.: Roscher, Lex. 1,871 f. — Waser, Art. Ch.: PW 3, 2112 f. — Zeller, Philos., passim. *J. Ternus.*

Charaktere s. Zauberzeichen.

Charis, Charisma s. Gnade.

Charismatiker s. Enthusiasmus.

Chariten s. Grazien.

Charon.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Allgemeines. Ch. hieß der Fährmann, der die Toten über den Styx oder Acheron zum Hades brachte. Homer u. Hesiod kennen ihn noch nicht (vgl. Eustath. 1666, 36). Er erscheint zum erstenmal in der in das 5. Jh. datierten Minyas (Paus. 10, 28, 2; vgl. Radermacher, Jens. 90; de Ruyt 230). Weder hier noch später hat sich um Ch. ein eigentlicher Mythos gebildet; dennoch ist er eine fest im Volksbewußtsein verwurzelte Vorstellung. Die Herleitung aus Ägypten ist seit langem widerlegt; nach Diod. 1, 92f sollte Orpheus ihn den Griechen von dort gebracht haben (vgl. Waser 132; de Ruyt 230_2; ferner unten A II b). Auch die antike Etymologie ‚Ch. quasi ἀχαίρων‘ (Serv. ad Aen. 6, 299) ist nicht stichhaltig. Der Name hängt vielmehr mit χάροψ, χαροπός, d. h. ‚wildfunkelnd blickend‘ zusammen (Waser 15f; gegen Fol-

gerungen hieraus de Ruyt 231, der aber die nachstehend genannten Fakten nicht in Betracht zieht). Mit dem griech. Terminus, der lateinisch als ‚caesius larvus' wiedergegeben wird (CorpGlossL 2, 476, 1), werden Hunde als Gefährten von Unterweltswesen wie Aktaion u. Hekate bezeichnet (vgl. U. v. Wilamowitz: Hermes 33 [1898] 229). Mit Ch. hängt etymologisch κ(χ)άρχαρος ‚scharfzahnig, bissig' zusammen (Radermacher, Myth. 30/1). Als mythischer Hundename erscheint Ch. Aeschyl. frg. 245 N.; Poll. 5, 47; vgl. ferner CIG 8, 139; Hyg. fab. 181 (37, 14 Sch.); PsLucian. v. Demon. 45. So ist Ch. wohl als ein ursprünglich hundegestaltiger Todesdämon zu betrachten, eine Parallelerscheinung zu *Cerberus (vgl. Herzog 224; ferner H. Scholz, Der Hund in der griech.-röm. Magie u. Religion, Diss. Berlin [1937] 32; F. Kretschmar, Hundestammvater u. Kerberos 2 [1938] 213). Später tritt Ch. ohne Tiermerkmale als raubender Dämon hervor. Nach Eurip. Heracl. 430/4 holt er gern Kinder; er ist ein unbarmherziger Räuber (CIG 6239), dem Tote eine traurige Mahlzeit bilden (CIG 6203); er ist ‚Menschenmörder' (Nic. Eug. 8, 225). Damit wird er gleichbedeutend mit dem Tod (Χάρων ὁ θάνατος: Suid. s. v. X.; vgl. ferner Flav. Jos. 19, 358; Aesop. prov. 5: Paroem. Graec. 2, 228; CIG add. 2239c; Anth. Pal. 7, 603. 671; 11, 133, 5; Artemid. on. 1, 4). Von der Personifikation des θάνατος ist Ch. manchmal nicht mehr zu unterscheiden (vgl. Hesiod. theog. 764/6; Eurip. Alc. prol.). Er stellt damit zugleich Orcus (CorpGlossL 2, 275, 57) bzw. Hades dar (vgl. Hesych. 2456: Ἀκμονίδης ὁ Χάρων, ‚Sohn des Akmon' = Chronos, d. i. Hades). Zum Ganzen vgl. Krüger; Heinemann; Waser 88/90; de Ruyt, Than. Wenn diese dämonische Seite in hellenist. Zeit deutlicher wird, fragt es sich, ob damit etwas Neues u. Sekundäres auftritt oder die Fährmannsgestalt die Züge des Todesdämons nur zeitweilig überlagert hatte; de Ruyt 242f zieht für die erste Annahme zum Vergleich nur den etrusk. Ch. heran ohne Würdigung der älteren tierisch-dämonischen Merkmale (vgl. Radermacher, Myth.). Der Todesdämon findet christlich eine Fortsetzung im byzantin.-neugriech. Charos (vgl. unten B I). – Die menschliche Erscheinung des Ch., die seine dämonische Natur zurücktreten läßt, beruht wahrscheinlich auf einer selbständigen, gleichfalls alten Vorstellung vom Totenfergen. Daß diese nichtgriech. Ursprungs sei (Schmidt, Ch.), ist nicht erwiesen. Unabhängig voneinander wurde das Fährmannsmotiv in verschiedenen Ländern mit Flüssen u. Meeren nahegelegt (vgl. unten A II). In der Minyas war Ch. zunächst nur ein lokaler Fährmann des Kopaissees (Radermacher, Jens. 31f). In Anlehnung an die Vorstellung vom Weltmeer, über das die Toten zur Insel der Seligen fuhren (vgl. J. Wiesner, Grab u. Jenseits [1938] 209. 216f), dachte man sich in der Unterwelt den See Acheron, in den der Styx mündete, mit den Zuflüssen Pyriphlegethon u. Kokythos (Waser 9f; H. Usener, Sintflutsagen [1899] 214f; Radermacher, Jens. 90f. 149f). Die Volksvorstellung von Ch. dringt in die Literatur erst nach u. nach ein. Noch ohne Erwähnung des Fährmanns wird von der Totenüberfahrt bei Aeschyl. sept. 833/7 gesprochen. Auch bei Eurip. Heracl. 430/4; Alc. 254. 361 u. in der Parodie auf letzteres bei Aristoph. Lys. 604/7 tritt Ch. nicht als Bühnenfigur auf; dies geschieht zum erstenmal in den ‚Fröschen' des Aristoph. (139f. 181/208). Der Acheron ist hier ein Froschtümpel, um den der Sklave des Dionysos herumläuft, weil Ch. ihn als Unfreien nicht in den Nachen nimmt; trotzdem muß Dionysos doppeltes Fährgeld bezahlen (andere Erklärungen zu ran. 140: Kock 3, 60 u. Waser: ARW 1 [1898] 169). Wie ein irdischer Fährmann fordert Ch. die wartenden Toten zum Einsteigen auf u. gibt bei der Abfahrt den Rudertakt an (ran. 207/8). Ch. ist als Greis gedacht u. erhält außer der Bezeichnung ‚Fährmann' (porthmeus, portitor, navita) Beinamen als Seelen- u. Totengeleiter (Waser 24/9). Die Seelen drängen sich am Ufer, um mitzukommen; doch nur Bestatteten ist die Überfahrt erlaubt (vgl. Il. 23, 71f). Als schmutzigen, mürrischen Alten mit struppig-weißem Barthaar u. flackernden Augen schilderte den Ch. Verg. Aen. 2, 298f, woran sich Senec. Herc. f. 764f; Oed. 167f anlehnte (über etrusk. Beeinflussung bei Verg. vgl. de Ruyt 246f u. unten A III). Die Trostlosigkeit der Überfahrt verrät sich im Schwarz der Segel (Aeschyl. sept. 858) u. der bläulichen Farbe des Bootes (Waser 29); Blau ist in der etrusk. Kunst die typische Hautfarbe des Charon (de Ruyt 22. 147). Zu den griech. u. lat. Bezeichnungen des Totenkahns vgl. Waser 25. 27. Einblicke in die Volksvorstellungen gewährt, manchmal drastisch übertreibend, Lukian. Sein ‚Ch.' benannter Dialog führt von der Fährmannstätigkeit nichts vor; hier zeigt Hermes Ch. bei dessen Besuch auf der Men-

schenerde das Leben der Sterblichen. Im Catapl. ergeben sich Gespräche des Fährmanns u. des Totengeleiters Hermes mit überfahrenden Toten, so mit dem Philosophen Kyniskos u. dem Schuster Mikyllos als Vertretern von Weisheit u. Armut, sowie mit dem selbst noch im Hades überheblichen Tyrannen Megapenthes, der an den Mast des Kahns gebunden werden muß. Am Styxufer sind die Parzen tätig; sie liefern Aiakos, dem Listenführer der Totenfahrt, das Verzeichnis der täglich Verstorbenen (4/6). Der Kahn ist meist überfüllt (vgl. auch Lucian. Menipp. 10; dial. mort. 10; Verg. Aen. 6, 413; Senec. Herc. f. 775); Mikyllos, der nicht mitgenommen wird, will hinüberschwimmen; doch das ist verboten (Lucian. catapl. 18). Während der Fahrt muß das Fährgeld, ein kupferner Obolos, bezahlt werden (ebd. 21; vgl. dial. mort. 1, 3; 11, 4; 22, 1. 2; ferner unten A I b). Wenn Lukian den Habenichts Kyniskos das Fährgeld durch Ausschöpfen des Bootes abverdienen läßt (catapl. 19; vgl. 1; dial. mort. 21) u. wenn er den Hermes zum Einkäufer des Ch. macht (dial. mort. 4), so gibt er natürlich keine Volksvorstellungen wieder, sondern beantwortet auf seine witzelnde Weise die Frage, was denn geschieht, wenn ein Toter keinen Obolos bei sich hat, u. wie Ch., der doch immer zur Stelle sein muß, seinen Bootsbedarf ergänzt. – An den Ch.-Vorstellungen hat aber auch die Volksphantasie weitergearbeitet. Für das Herüberholen des Herakles, der den Hades in Schrecken versetzte, wurde Ch. mit einjähriger Kerkerhaft bestraft (Serv. ad Aen. 6, 392; vgl. Mythogr. Vat. 2, 149f; Orph. frgm. 296 [307 K.]). Einen Unsterblichen, wie den zu den Sternen gehörigen Germanicus, setzt das Boot nicht über (Loll. Bass.: Anth. Pal. 7, 391). Als Geleiter der Toten zum Himmel mit Hilfe der Winde scheint Ch. bei Propert. 4, 17, 31 gedacht (vgl. Cumont 168). Ch. wird in der Kaiserzeit als Gott angesprochen; vgl. CIL 8, 2, 8992; Verg. Aen. 6, 304. Weiteres zur Fährmannsgestalt bei Waser u. Roscher. Zu den Zügen des Ch. als menschenraubender Todesdämon vgl. auch unten A III u. B I.

b. Charonsgroschen. Daß manche Einzelzüge des Ch., wie sie sich besonders bei Lukian finden, nicht erst dessen Erfindung sind, sondern allgemeine Volksauffassung waren, kann man zB. aus der Sitte schließen, dem Toten die Fährgeld-Münze in der Hand oder im Mund mitzugeben (Ausdrücke für das Fährgeld vgl. bei Waser 34). Lukian selbst erwähnt diesen Bestattungsbrauch des 2. Jh. nC.: ‚diese (Vorstellungen) sind derart stark in das Volk gedrungen, daß sie, wenn einer der Angehörigen stirbt, zuerst einen Obolos holen u. ihn dem Toten in den Mund stecken. Der Obolos sollte dem Fährmann der Lohn sein für die Überfahrt‘ (luct. 10; vgl. Char. 20; nach ebd. 2 fließt das Fährgeld, wohl über Ch., dem ‚Zolleinnehmer‘ Aiakos zu). Schon Aristoph. kennt den Brauch ran. 140. 270f; für die hellenist. Zeit bezeugt ihn Callim. Hecabe fr. 110 Schn.; für das kaiserzeitliche Rom finden sich Belege u. a. bei Propert. 4 (5), 11, 7 u. Juv. 3, 264/7; für das späte Athen im Schol. zu Juv. aO. (104 J.-L.), wo übrigens auch Aen. 6, 325 mit dem Charonsgroschen in Verbindung gebracht wird. Daß Ch. die Münze dem Mund des Ankömmlings selbst entnehmen muß, sagt Apul. met. 6, 17/20; Psyche hat bei ihrem Descensus nach dem Ratschlag des redenden Turms zwei Oboloi, je einen für den Hin- u. Rückweg, bei sich. Als eine Ausnahme von der allgemeinen Sitte bezeichnet es Strabo 8, 6, 12, wenn man in Hermione den Toten kein Fährgeld in den Mund legt, angeblich weil der Abstieg in die Unterwelt von dort ganz kurz sei. Öfters gedenken die Epigrammatiker der Kaiserzeit des Obolos als des einzigen Besitzes des Toten (Antiphan.: Anth. Pal. 11, 168, 5. 6; Lucill.: 11, 171, 7; Ammian. 11, 209, 2; vgl. ferner Anth. Pal. 7, 67. 68). Bildlich dargestellt ist die Obolosgabe an Ch. auf Grablekythen vom Anfang des 4. Jh. vC. (Antike Denkm. 1 Taf. 23, 2; vgl. dazu v. Duhn, Charonlekyth. 242f). Bildliche Wiedergabe der Einführung des Obolos in den Mund bei E. Gerhard, Ant. Bildwerke (1836) Taf. 109 (vgl. Wilke 303). Zeit u. Verbreitung der schon früh beobachteten Grabbeigaben (zB. Ch. E. Seyffert, De nummis in ore defunctorum repertis [Lips. 1709]) ergibt sich zuverlässiger aus Grabfunden, für die eine befriedigende Zusammenfassung aussteht. W. Becker, Charikles 3² (1854) 118 stellte das Totengeld bei den Griechen als die Regel hin; dagegen zeigte Bruck 145f, daß es nicht vor dem 4. Jh. vC. begegnet u. erst im 3. Jh. häufiger wird (vgl. NotScav 1897, 477; 1907, 747). Auf dem Friedhof am Dipylon fehlt der Obolos in 200 untersuchten Gräbern vollständig (A. Brückner-E. Pernice: AM 18 [1893] 187f; vgl. A. Mau: PW 3,1, 342). Öfter tritt er in hellenist.-röm. Zeit auf, zB. in Myrina, Kleinasien (E. Pottier-S. Reinach,

Nécropole de Myrina [Par. 1887] 106; vgl. Mau aO.); ferner in Civitavecchia, eindeutig im Mund der Toten (vgl. de Rossi: BullInst 1865, 42f); Fälle bei Etruskern, Latinern u. Samniten nennt Marquardt 349. Bei Leichenbrand wurde der Ch.-Groschen manchmal in die Aschenurne gelegt (vgl. Dölger, Ichth. 5, 85_{41}). In den Provinzen des Römerreichs wurde die Münzbeigabe bis weit in das 6. Jh. beobachtet (Wilke); vgl. zB. den frühfränkischen Grabfund von Müngersdorf bei Köln (F. Fremersdorf: Germania 13 [1929] 221) u. die frühmittelalterl. Grabfunde von Iffezheim mit Münzen des Totila im Mund der Toten (vgl. K. Gutmann: Mannus 23 [1931] 60/103; gegen einzelne historische Schlüsse des Verf. vgl. H. Zeiß: Germania 15 [1931] 193). Zum Ganzen vgl. Blümner, Priv. 486; über volkskundliche Parallelen u. Fortleben des Brauchs vgl. Sartori: Bächtold-St. 1097f u. unten B II. – Die Herkunft der Sitte ist nicht ermittelt. Aus Ägypten kommt sie nicht; schon Saglio 1099 bezweifelte mit Recht einen Zusammenhang mit der angeblichen Gepflogenheit, den Mumien ein kleines Goldstück in den Mund zu legen (vgl. J. von Müller, Griech. Priv.[2] [1893] 218_1). Bei der erst in der röm. Kaiserzeit vereinzelt hervortretenden Auflage von Goldblättchen auf Mund oder Zunge ägypt. Mumien (vgl. H. Schäfer, Ägypt. Goldschmiedearbeiten [1910] 71. 80. 87; Taf. 18 nr. 130. 132c; ferner Berlin, Ägypt. Museum nr. 20434) handelt es sich um Bestandteile eines vielgliedrigen Körperbelags, der zu wirklichem u. magischem Schutz auf Nägel, Brustwarzen, Nabel, Scham, Augen, Mund u. Zunge gelegt wurde (vgl. Bonnet 485); es liegt also kein gemünztes Geld vor, das die Ägypter noch gar nicht geprägt haben (vgl. H. v. Demel, Der Begriff des Geldes im alten Ägypten: ActCongrInternOr 20 [1938] 77/9). Auch nur zufällig dem Zungenbelag ähneln in sizilischen Nekropolen des 3. Jh. vC. im Mund des Toten gefundene, ‚feine Goldscheibchen‘ (dischetti); in Tindaris sind es kleine Schalen (paterette) aus Silber, Bronze u. Blei (vgl. Orsi: NotScav 1907, 747). Auch die orphischen Goldblättchen aus unteritalischen Gräbern mit den konventionell als ‚Totenpaß‘ bezeichneten Inschriften (Kern, Orph. nr. 32) dürften ohne Beziehung zum Ch.-Groschen sein. – Als Herkunftsland der Totenmünze vermutete A. Körte: AM 24 (1899) 5 Kleinasien, da die vulgäre Bezeichnung δανάκη (vgl. Hesych. 219) auf östlichen Ursprung deute (nach Poll. 9, 6 ist dies ein persisches Wort). Eine enge Lokalisierung wäre freilich bei dem weltweiten Auftreten ungerechtfertigt. Als ursprüngliche Abfindung der Nachlebenden an den Verstorbenen für sein hinterlassenes Eigentum wurde die Totenmünze von E. Rohde erklärt (Psyche [9/10] 1 [1925] 306f; volkskundliche Parallelen Sartori 205/9). Nach Bruck 145 wäre die Totenmünze zunächst Grabbeigabe gewesen u. erst sekundär als Ch.-Groschen gedeutet worden. Das relativ späte u. zunächst seltene Auftreten der antiken Totenmünze scheint weder für die eine noch die andere Deutung beweiskräftig. Für seine These macht Bruck ebd. die Honigkuchengabe (μελιτοῦττα) in den Gräbern geltend, eine ursprüngliche Totennahrung, die später ätiologisch als Besänftigungsmittel für *Cerberus erklärt worden sei (vgl. unten B II). Daß die Einlage der Münze in den Mund selbst einmal Totennahrung bedeutet hat, würde die Einführung eines Bratspießes in den Mund bestätigen, wenn mit dessen Namen ὄβελος das Wort für Fährgeld u. Goldstück wirklich zusammenhängt (vgl. Wilke).

c. Bildersprache. Daß Ch. weniger eine literarische als eine volkstümliche Figur darstellte, bestätigt die Bildersprache. Da er als Jenseitsbote den Sterblichen zur Abfahrt ‚das Zeichen gibt‘ (Aristoph. Plut. 278; vgl. Suid. s. v. X.), konnte ‚Sterben‘ metaphorisch mit ‚Ch. ruft‘ umschrieben werden (Belege bei Waser 22). Für ‚Greis‘ konnte man ‚Altersgenosse des Fährmanns‘ sagen (Lucian. dial. mort. 27, 9); unserem ‚mit einem Bein im Grabe stehen‘ entsprach griech.: ‚den einen (wörtlich: anderen) Fuß in der Fähre haben‘ (Lucian. apol. 1; vgl. dial. mort. 10, 5). Bildlich können auch Personen ‚Ch.‘ genannt werden; zB. bezeichnet Apul. seinen Ankläger so mit der an Verg. Aen. 6, 298f angelehnten Begründung: ‚ob oris et animi diritatem‘ bzw. ‚ob taeterrimam faciem‘ (apol. 23. 56; vgl. A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura [1908] 28/30). Scherzhaft wird der verstorbene Dichter Eutychides als den Tod erst in den Hades bringender Ch. bezeichnet (Lucill. epigr.: Anth. Pal. 11, 133). Bildhafte Komposita mit Ch. sind vielleicht: τραπεζοχάρων ‚Tisch-Ch.‘ als Bezeichnung eines Parasiten (Alciphr. 3, 10), οἰνοχάρων ‚Wein-Ch.‘ für Philipp v. Mazedonien als Giftmörder (Alc. epigr.: Anth. Pal. 11, 12; weiteres vgl. Radermacher, Myth. 28/30). Eigenartig ist, daß man am Eigen-

namen Ch. im Alltag keinen Anstoß genommen hat. – Bei den meisten bildhaften Verwendungen ist an die Todesgottheit gedacht. Das ist ganz deutlich bei der Redensart: ‚entweder Zeus oder Ch.‘, d. h. ‚Leben oder Tod‘ (Aesop. prov. 5 [Paroem. Gr. 2, 228]). ‚Charonische Tür‘ hieß im Volksmund die Gerichtstür, durch welche die zum Tod Verurteilten abgeführt wurden (Suid. s. v. X. = Apostol. centur. 18, 16). Χαρώνεια, lat. Charonea, war ein Name für die Unterweltseingänge (Waser 61f). ‚Charoniten‘ nennt Plut. Ant. 15 in Übersetzung des Wortes ‚orcini‘ (Suet. Aug. 35) die röm. Senatoren, die auf Grund des von Antonius gefälschten Caesar-Testamentes zu ihrem Amt gekommen waren (de Ruyt 245). Die röm. Inschrift bei G. Petrarca: BullCom 61 (1933) 211/5 gibt ein Wortspiel mit ‚Chaos‘: οὐκ ἔχει σε Χάρων, ἀλλὰ Χάος, τὸ λαβὸν [σ'ὠκύ-]μορον (vgl. Cumont 51_2; zu den antithetischen Wortspielen mit χαίρειν vgl. oben A I a; zum Ganzen Waser 23f).

d. Kunst. Ch. war ein beliebtes Motiv künstlerischer Darstellung. Schon ein bemalter Grabopferaltar (ἐσχάρα) vom Ende des 6. Jh. vC. zeigt ihn am Steuerruder im Boot, wobei zahlreiche Seelchen, die mitfahren wollen, ihn umflattern (Furtwängler). Polygnot stellte Ch. in einem Gemälde der delphischen Lesche als Greis dar; nach Paus. 10, 28, 2 folgte er hierbei der Minyas, deren Dichter man aber darum nicht zum Schöpfer der Ch.-Gestalt, die in der Volksvorstellung wurzelt, machen darf (vgl. oben Sp. 1040). Seit Mitte des 5. Jh. ist Ch. häufig auf attischen Grablekythen als bärtiger Greis in Exomis u. mit Schiffermütze dargestellt. Es begegnen dabei zwei Typen (vgl. v. Duhn, Charondarst.): einerseits wird der am Ufer anlegende Nachen u. die Begegnung des Fährmanns mit den Toten gezeigt; anderseits ist dieser Vorgang mit einer Opferszene am Grab verbunden (letzteres zB. ebd. Taf. 3, wo eine Dienerin u. a. Granatäpfel für die verstorbene Herrin darbringt). Zusammenstellung von Belegen bei Pottier u. Bosanquet; vgl. auch E. Buschor, Attische Lekythen der Parthenonzeit: Münch. Jb. bild. Kunst NF 2 (1925) 1/25; auf den gutmütigen Charakter des Ch. in solchen Darstellungen im Gegensatz zu den etruskischen macht de Ruyt 231 aufmerksam. Ein attisches Grabrelief des 4. Jh., von A. Conze, Die att. Grabreliefs 2 (1900) 260 nr. 1173 u. Taf. 251 als Schiffer-Grabstele verstanden, sieht Cumont 421_3 als ältestes att. Relief eines Totenmahls mit Ch. an, wobei er auf Grund von Diog. L. 8, 38 (Diels 58 E, 3) Einflüsse der ägypt. Totenmahlzeit auf die pythagoreische Lehre vom Mahlfeiern mit Pluto fur möglich halt (anders O. Deubner: Studies presented to David M. Robinson [1951] 611_{13}). Zur fortschreitenden Hervorhebung der Häßlichkeit des Ch. im Bilde vgl. die Belege bei Abt aO. 28f. Wenn im Gegensatz zu dieser Tendenz auf einem Sarkophag des 2. Jh. nC. aus Ephesos Ch. als schöner Jüngling vorgeführt wird (J. Keil, Grabbau mit Unterweltssarkophag aus Ephesos: JhÖInst 17 [1914] 138f, Abb. 20), scheint die Jenseitsfahrt von eleusinischen Mysterienvorstellungen beeinflußt (vgl. L. Radermacher, Beitr. zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike: SbW 187, 3 [1918] 73. 76). Zu den etruskischen Ch.-Darstellungen vgl. unten A III. Belege für Ch. auf römischen Cippen u. Sarkophagen, wo er eher dem griechischen als dem etruskischen Typus entspricht, vgl. Cumont 29_4.

II. Alter Orient. a. Mesopotamien. Die Vorstellung eines von den Toten zu überquerenden Unterweltsgewässers stellte sich leicht ein in Ländern mit großen Strömen. So kennen in Mesopotamien bereits die Sumerer den Unterweltsfluß Idlušubgu, ‚der die niedergeworfenen Menschen (die Toten) versammelt‘ (vgl. E. Ebeling, Eine Beschreibung der Unterwelt in sumerischer Sprache: Orientalia 18 [1949] 285/7). Die Babylonier, welche den Totenfluß Chubur nennen, erwähnen auf ihm auch eine Fähre. Wenn ein Zauberpriester sagt, er habe ‚die Fähre zurückgehalten u. den Mauerquai abgesperrt u. damit die Bezauberung der ganzen Welt verhindert‘, heißt das, daß er die vom Jenseits ausgehende Todesdrohung gebannt habe. Auch ein Fährmann ist hier bekannt; in der Descensus-Schilderung des Gilgamesch-Epos bringt er den Helden in einem Ruderboot über das ‚Gewässer des Todes‘ zu den Gefilden der Seligen u. zum Lebensquell. Nach zwei sog. Hadesreliefs (K. Frank, Babyl. Beschwörungsreliefs [1908]) ist das knieend auf dem Kahn des Totenflusses fahrende Monstrum eine Frau (zum Ganzen vgl. Jeremias, Hölle 14f. 24). In einer assyrischen Descensus-Erzählung werden auf dem Wege zu Nergal nach den Wächtern des Totenreichs der Fährmann u. der Unterweltsfluß beschrieben (vgl. Jeremias, Hdb. 159).

b. Ägypten. Die Vorstellungen von einer Bootsüberfahrt zum Jenseits haben in Ägypten ihre reale Grundlage in der erforderlichen

Überführung der Verstorbenen über den Nil oder das Überschwemmungswasser zur Nekropole. Schon im AR ist die Totenüberfahrt in Bild u. Schrift festgehalten (vgl. H. Junker, Giza 3 [1938] 184f). So muß auch das Totenreich, am Himmel oder in der Unterwelt, jenseits eines Flusses liegen (vgl. S. Schott, Land u. Wasser in der Unterwelt: OLZ 1926, 921f); die sog. Jenseitsführer zeigen diese Unterweltsgeographie im Bilde (vgl. H. Grapow, Jenseitsführer: B. Spuler, Hdb. der Orientalistik 1, 2 [1950] 49). In den Pyramidentexten heben sich die Fährmannssprüche als eine besondere Gruppe von ‚Verklärungen' heraus (vgl. H. Kees, Pyramidentexte: Spuler aO. 34f). Der Ferge ist hier ‚der mythische Mittelsmann zwischen zwei Welten, deren Trennung sein Dasein manifestiert' (vgl. S. Schott, Mythe u. Mythenbildung im alten Ägypten [1945] 49f); die Szene ist dem Volksleben, wie es die Grabbilder des späten AR zeigen, nachempfunden, zugleich ein Hinweis auf die innerhalb der Pyramidentexte späte Entstehungszeit der Gruppe. Gegenüber diesem Mann einfachen Gemüts, der wissen will, wen er übersetzt, muß sich der Tote ausweisen. Da der Fährmann aber besser als auf Erden in der Götterwelt Bescheid weiß, stellt sich ihm der tote König, nachdem er ihn aus dem Schlaf geweckt hat (Pyr. 597. 383), anstatt mit seinem irdischen Namen in einer mythischen Rolle vor (Schott aO.). Umgekehrt besteht eine Scheu, den Fährmann bei seinem eigentlichen Namen Aken zu nennen; so wird er nach seiner charakteristischen Haltung als ‚der, dessen Gesicht hinter ihm ist', ‚der hinter sich sieht' (ma-haef) umschrieben (modern meist als ‚Hintersichschauer' wiedergegeben). Das Gespräch des Toten mit dem Fährmann beruht einerseits auf der Erfahrung der Unzugänglichkeit der ägypt. Fährleute, welche diesen Dienst nur Bevorrechteten u. Begüterten erweisen wollen; nicht ohne Grund heißt es in einem beliebten biographischen Selbstlob: ‚ich gab Brot dem Hungernden, Wasser dem Dürstenden, Kleider dem Nackten u. fuhr über den Mann ohne Schiff' (K. Sethe, Urkunden des AR 1² [1933] 122, 6/8; 199, 3/5; 201, 4; ähnlich MR: J. M. Janssen, De traditioneele egyptische autobiografie 1 [Leiden 1946] 43; NR: zB. Totenb. c. 125, Schlußrede); auch sagt man zu einem eigennützigen Beamten: ‚Du bist ein Fährmann, der nur den übersetzt, der Fährlohn hat' (Erman, Lit. 167). Anderseits gibt das oft wiederholte Fragen des Fährmanns dem Toten die Gelegenheit, seine ‚Kenntnis' mythischer Namen u. Sprüche, zugleich einen Ausweis seiner Mächtigkeit, anzubringen (vgl. Kees, Totengl. 111f). Während der Fährmann die Überfahrt in die Gefilde der Seligen zu behindern sucht bemüht sich der Tote, sie durch zauberisches ‚Wissen' zu erzwingen, ja schreckt selbst vor Drohungen nicht zurück (Kees, Himmelsreise 9f). Der ägypt. Totenfährmann ist hiernach alles andere als ein die Menschen gewaltsam wegholender Todesbote (vgl. aber unten Sp. 1050). Überraschend ist bei der vorherrschenden magischen Tendenz eine ‚Spur sittlichen (u. sozialen) Empfindens' in den Fährmannssprüchen; nach Pyr. 1188 soll der Fährmann nur den ‚schiffslosen Gerechten' überfahren (vgl. Erman, Rel. 217). Zu den im NR mythisch weiter ausgesponnenen Fährmannstexten vgl. H. Kees, Göttinger Totenbuchstudien. Die älteste Fassung der Einl. des Tb.-Kap. 99: Misc. Acad. Berol. [1950] 77/96); zum Ganzen Bonnet. – Eine andere Vorstellung von der Totenfahrt ist, daß der Verstorbene im Sonnenboot, der nšm.t-Barke, mitgenommen zu werden wünscht; ihre tägliche Fahrt nach Westen in die Unterwelt gewährleistet ihm bei ihrem Wiederaufgang im Osten die Neugeburt (Pyr. 306; vgl. Kees: Spuler, Hbd. 33f). Nur vereinzelte Spuren weisen auf eine hierzu vollkommen gegensätzliche Vorstellung aus dem NR hin. Danach schickt ein als Herr des nšm.t-Schiffes gedachtes schlangen- oder krokodilgestaltiges Ungeheuer Todesboten aus, um Menschen aus dem Leben zu holen (vgl. E. Lüddeckens, Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache u. Form ägypt. Totenklagen: MittKairo 11 [1943] 171; zu dem Text nr. 47 [106/7] ist ausdrücklich auf den räuberischen neugriechischen Todesdämon Charos als Parallele hingewiesen). – Die Vorstellung einer Totenüberfahrt im Boot hat sich in Ägypten bis heute erhalten, wobei der Fährmann oder Todesbote allerdings in den Hintergrund trat. Hier ist es der seit alters bekannte Feuerstrom im Jenseits, den der Verstorbene auf der Fähre zu überqueren hat (vgl. Burmester 355f); nach volkstümlicher Auffassung dauert die Fahrt für böse Menschen drei Tage, für gute einen Augenblick. Die noch heute gelegentlich vorkommende Münzbeigabe in koptischen u. mohammedanischen Gräbern (gewöhnlich 1 Silberpiaster alter Prägung) zeigt altägypt. u. griech. Überlieferung vermischt (vgl. Vycichl). Auf der-

artigem Synkretismus beruht wahrscheinlich schon Diodors Bericht vom angeblich ägypt. Charon (Diod. 1, 92f), dessen Requisiten nicht ägyptisch sind; zB. bezeichnete der Prototyp seines Wortes für ‚Totenfähre' βᾶρις, das Wort br, dort niemals ein mythisches oder kultisches Boot, sondern nur Fracht- u. Seeschiffe (vgl. Erman-Grapow, Ägypt. Wb. 1, 465, 8/9; ferner A. Wiedemann, Herodots 2. Buch [1890] 387f); aus ägypt. qr'w oder qȝrr kann Diod. Χάρων nicht hergeleitet haben (vgl. R. P. Suys: de Ruyt 230); denn die beiden Wörter bedeuten ‚Schildträger' bzw. ‚Seeschiff' (Erman-Grapow, Wb. 5, 59, 11; 61, 7). Trotz Diodors Irrtum bleibt die Analogie der in Griechenland u. Ägypten parallel nebeneinanderherlaufenden Vorstellungen vom Totenfährmann u. einem die Toten raubenden tierisch-dämonischen Wesen bemerkenswert.

III. Etruskisch. Ein Gegenstück zum griech. Ch. ist der etruskische χăru(n); er erscheint nicht in schriftlichen Quellen, dafür umso häufiger dargestellt auf Grabfresken u. Sarkophagreliefs, auf bemalten Urnen u. Vasen. In seinem mustergültigen Katalog hat de Ruyt 162 Denkmälerbelege (dabei 30 zweifelhafte Fälle) gesammelt (de Ruyt 9/133). Der von der griech. Gestalt her übertragene Name (vgl. E. Fiesel, Namen des griech. Mythos im Etruskischen [1928]; de Ruyt 230) ist in 4 Fällen dem Bilde beigeschrieben, so daß die Benennung gesichert ist (Tomba del' Orco in Tarquinia: de Ruyt 9/13 nr. 1 Abb. 1; François-Grab in Vulci: 13/7 nr. 2 Abb. 3, vgl. CIE 5261; Krater von Vulci: 17/8 nr. 3 Abb. 4/5; Urne aus Volterra: 19/21 nr. 4 Abb. 6). Im Zuge des historisch bedingten Umschlags von starker Lebensfreude zu heftigem Pessimismus (de Ruyt 180f) gewährt die etrusk. Kunst seit Anfang des 4. Jh. vC. Einblicke in zweifellos längst vordem ausgebildete Todesvorstellungen mit zahlreichen Dämonen, deren ausgeprägtester Charun ist (vgl. R. Herbig, Die jüngeretrusk. Steinsarkophage [1952] 105f). An den griech. Fährmann erinnert bei ihm allein die menschliche Gestalt u. das Ruder als allerdings nur vereinzelt gezeigtes Attribut des Seelengeleiters (de Ruyt 163/4. 178/9; vgl. 230). Überlieferte etrusk. Züge des Ch. sind eine vogelartige gekrümmte oder platte Nase, spitze Tierohren u. Raubtierzähne (de Ruyt 144/7. 189), gelegentlich Flügel mit dem alles erblickenden Auge (148/9) u. am Kopf Schlangen (153/4); sein Fleisch ist stets dunkelblau gegeben (22. 147/8. 189); manchmal trägt er über Kopf u. Schultern ein Löwenfell (152); bei den übrigen etrusk. Unterweltsdamonen wie zB. Tuchulcha kehren einzelne dieser Merkmale wieder (de Ruyt 204f), ebenso beim weiblichen Äquivalent des Ch. (vgl. de Ruyt 75f nr. 81/2; 87 nr. 96; dazu 205). Neben der Fackel (155/7) u. dem Schwert (157/8) trägt Ch. als sein Attribut par excellence den Hammer (de Ruyt 142 gegen Waser 80). Er ist ihm nicht Werkzeug wie den vulkanischen Gottheiten der Griechen, sondern eine Waffe (183/8). In einigen Darstellungen holt Ch. damit zum Todesschlag gegen Menschen aus (88/91 nr. 97/9) wie im etrusk. Opferritus der Priester beim Niederschlagen der Tiere (187/8). Als Donnersymbol einer unterweltlichen Gewittergottheit deutet den Hammer abweichend O. Weinreich (ARW 34 [1937] 143) unter Verweis auf H. J. Rose (Gnomon 11 [1935] 279). Ch. stellt sich ein, wo das Schicksal mit Gewalt Menschen ereilt (de Ruyt 25/31 nr. 15/6; 195/7); er bezeichnet Lebensabschied u. Familientrennung (32/44 nr. 18/34; 196/7); er ist Torhüter des Grabes (44/8 nr. 35/40; 198), vor allem aber Seelengeleiter (199/200), indem er den zu Fuß (48/59 nr. 41/54), zu Pferde (59/68 nr. 55/72) oder zu Wagen (68/73 nr. 73/8) kommenden Toten begleitet. Mit der Ankunft in der Unterwelt (73f) endet die Aufgabe des Ch., der kein Jenseitsrichter ist (222/9); so kommt ihm keinerlei religiöse oder moralische, sondern allein eine mythische Bedeutung zu. Ch. ist aus zwei Wurzeln erwachsen: Das mit tierischen Zügen versehene Monstrum deutet auf assyrische Unterweltsdämonen hin (vgl. den Pazuzu der Labartu-Tafeln u. den Torhüter Negab), welche die Etrusker wahrscheinlich noch an ihrem einstigen östlichen Wohnort kennengelernt haben (de Ruyt 237/41 mit Belegen). Die Menschenerscheinung ihres Ch. dagegen, allerdings nur als Totengeleiter, wird den unteritalischen Griechen verdankt (242). Außer dem Namen u. dem bedeutungslos werdenden Requisit des Ruders erinnert nur noch die gelegentliche Anwesenheit des Hermes an den griech. Fährmann (de Ruyt 81 nr. 87 Abb. 37; 178. 201). Ob die dem etrusk. Todesdämon u. dem griech. Ch. gemeinsame Eigenschaft als ‚Seelengeleiter' ausreicht, um die Verflechtung zu erklären (de Ruyt 230. 242), ist allerdings fraglich; die bei den Griechen durch die Fährmannsgestalt überlagerten dämonisch-tierischen Züge dürften wesentlich

mitbestimmend gewesen sein für die synkretistische Verbindung; de Ruyt billigt dem griech. Ch. erst sekundär dämonischen Charakter zu (231) u. lehnt auch folgerichtig die Ansetzung eines ‚pelasgischen Gottes des Todes' ab (vgl. J. C. Laws, Modern Greek folklore and ancient Greek religion [Cambr. 1910] 98/117). – Bei der Intensität der etrusk. Todesvorstellung ist die Vermutung starker Wirkung auf die röm. Literatur u. Kunst verständlich (vgl. Preller-Jordan, Röm. Myth.[3] [1883] 73; F. Weege, Etrusk. Malerei [1922] 32f; L. Banti, Il culto dei morti nella Roma antiquissima: StItal NS 2 [1929] 190f; M. Tenney Frank, Life and Literature in the roman republic [Calif. 1930] 235f; O. Regenbogen, Lukrez, seine Gestalt in seinem Gedicht [1932] 59f). Die kritische Nachprüfung von hierfür charakteristischen Autorenstellen wie Plaut. capt. 998f; Lucret. rer. nat. 3, 980f; Plaut. asin. 545f durch de Ruyt (225/7) läßt diese Gestaltungen im wesentlichen als Weiterbildung griechischer Vorstellungen erscheinen. Im Ch.-Porträt Vergils (Aen. 6, 298/304. 315), in dem besonders etruskische Elemente gesehen worden sind (vgl. J. Gagé, Les Étrusques dans l'Énéide: MélArch 16 [1929] 115/44), läßt sich auch eher eine wechselseitige Durchdringung abstoßender etrusk. mit humanen griech. Zügen finden als eine reine Nachzeichnung des Todesdämons Charun (de Ruyt 246/8).

B. Christlich. I. Charon u. Charos. Trotz eines gewissen Zuges zur ‚Entmythologisierung' bei der Auseinandersetzung mit dem Heidentum haben die griech.-röm. Mythengestalten, zumal wenn sie Volksvorstellungen geworden waren, im christl. Altertum u. im MA ein Nachleben gefunden. Wenn Autoren wie Paulin. Nol. *Cerberus u. Ch. auch nur als einen ‚Kinderschreck der Fabeldichter' bezeichnen, so erwähnen sie sie eben doch (Paul. Nol. c. 31, 477/8 [CSEL 30, 324]). Wenn Prudent. ham. 502 (CSEL 61, 502/3) den Schöpfergott Markions ‚Charon mundi' nennt, dann will er mit dieser großartigen Formel sagen, daß Markions Schöpfer kein allmächtiger ‚creator mundi', sondern ein kraftloses, häßliches, nur über Schatten verfügendes Wesen ist. Als Unterweltsherr ist Ch. verstanden von Isid. et. 8, 11, 42, welcher Pluton mit Diespiter, Orcus u. Ch. gleichsetzt (vgl. CorpGlossL 2, 475, 57). Daß die Erinnerung an die heidnischen Unterweltsgestalten dabei mehr als eine literarische war, erweist Tert. mit seiner häufig besprochenen Äußerung über das Auftreten zweier als Merkur u. Dispater maskierter Männer bei den röm. Gladiatorenspielen, welche die Leichen der Getöteten fortzuschaffen hatten (apol. 15, 5; ad nat. 1, 10, 47). Daß bei diesem Kultrelikt auch ohne eine ausdrückliche Benennung an den etrusk. Charun gedacht war, ist häufig angenommen u. durch das Hammersymbol in seinen Händen bestätigt gesehen worden (vgl. G. Henzen: AttiPontAc 1, 12 [1852] 77; F. Altheim, Griech. Götter im alten Rom [1933] 90; ders.: ARW 27 [1929] 47; de Ruyt 191). Auf diesen Brauch oder zumindest die Tert.-Stelle spielen vielleicht die Verse des Prudent. (c. Symm. 1, 384/7 [CSEL 61, 233]) an, die anstatt Diespiter Ch. wirklich nennen: ‚Was soll der Staub der immer nur todbringenden Arena, was jene traurigen Aufzüge beim Schauspiel im Amphitheater? Da nimmt Ch. durch die gewaltsame Tötung bejammernswerter Menschen Totenopfer entgegen, die seiner Leitung würdig sind'. Den Hammer des etrusk. Ch. glaubte man ferner wiederzuerkennen in der Legende der toskanischen Märtyrerin Floria, deren Mörderin damit getötet wird (vgl. F. Weege, Etrusk. Malerei [1921] 42; ebd. 44 wird weiter die Frage aufgeworfen, ob die traditionelle Zeremonie des dreimaligen Beklopfens eines verstorbenen Papstes mit einem Hammer zur Feststellung seines Ablebens auf die gleiche Ch.-Vorstellung zurückgehe). – Daß Ch. als Fährmann bekannt blieb, zeigt Fulgent. alleg. libr. Verg. (vgl. A. van Staveren, Mythogr. lat. [Leid. 1742] 756), welcher ihn bei der Schilderung des Descensus des Vergil allegorisch als ‚Chronos d. h. Zeit' erklärt (Caron vero quasi Cronon, id est tempus), wobei offensichtlich die *Cerberus-Deutung des Macrob. (vgl. oben Sp. 978) eine Rolle spielte. Durch Vergil gelangte die Gestalt des Fährmanns Ch. zu Dante (vgl. Inf. 3, 82/7. 97/9. 109/11) u. über diesen zu den ihn darstellenden Künstlern der Renaissance wie zB. Michelangelo (vgl. Jüngstes Gericht der Capella Sistina). Aber hierin leben nicht nur keine Merkmale des etrusk. Ch. fort, sondern die christlich rezipierte Ch.-Gestalt unterscheidet sich im Westen grundsätzlich von den antiken Ausprägungen: Dantes ‚Caron dimonio' ist ein gestürzter Engel, der die Übergefahrenen aus eigenem Leiden voll Wut noch im Inferno quält (vgl. de Ruyt 248f); auch Michelangelos Ch. zwingt die Toten mit Gewalt, aus dem Nachen zu steigen (aO. 253).

Der Fährmann Ch. als freundlicher Geleiter in N. Poussins Gemälde ‚Flucht nach Ägypten‘ (Dulwich Gallery) beruht demgegenüber auf der Deutung als Inbegriff der ‚Freude‘ bei N. Comitis (Mythologiae [1636] 6, 4, 198: ‚laetitia, quae nos trans ea turbulenta flumina [avaritiam, crudelitatem etc.] transiicit et Charon appellatur) auf Grund der antiken Wortspiele mit χαίρειν (zB. Aristoph. ran. 184; vgl. Ch. Mitchell: JournWarbInst 1 [1938] 342/3). – Eine eigene Weiterentwicklung erfuhr Ch. im christl. Byzanz u. bei den Neugriechen; unter dem Namen Charos wurde er im Osten bis in jüngste Zeit volkstümlich als Personifikation des Todes gedacht (vgl. Waser 85f; Hesseling; Schmidt, Volksl. 1, 222f; als Fährmann vereinzelt auch später noch literarisch, zB. in der an Aristophan. ran. angelehnten ‚Epidemia Mazari‘ des 15. Jh.; vgl. Waser 91; Krumbacher 492f). In den Katabaseis kämpft der christl. Held in der Unterwelt mit Ch. als höllischer Todesmacht. Von Christus selbst heißt es auf dem Amulett von Giseh (PGiseh 10262, 4./5. Jh.; A. Jacoby, Ein neues Evangelien-Fragm. [1900] 31f): ‚der die Krallen des Ch. gebrochen hat, der den Ch. nachkommenlos gemacht hat‘ (vgl. J. Kroll, Gott u. Hölle [1930] 110). Ein solcher Descensuskampf scheint sich buchstäblich abgespielt zu haben, als die Christen um 320 im phrygischen Hierapolis das ‚Charonion‘ (Strabo Plutonium: 629), eine Höhle, wo seit alters die Erdschlange Echidna hauste (PW 5, 1918) u. Schwefeldämpfe aufstiegen, zerstörten (vgl. W. M. Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia 1 [Oxf. 1895] 86/7; Prümm, Hdb. 639). In der byzantin. Nationalsage des Digenis Akritas, die auf das 10. Jh. nC. zurückgeht (Waser 92; Hesseling, Beitr. 25; Krumbacher 848f), kann literarisch die Entwicklung von der einfachen Erwähnung des Ch. bis zu seinem Kampf mit dem Helden, wie ihn die Volkslieder selbst noch im 20. Jh. schildern, verfolgt werden (Radermacher, Jens. 146; vgl. ferner H. Grégoire-H. Gossens: AntClass 1 [1933] 420f). Die Sage des mit Charos ringenden Helden Zachos ist neugriechisch in Balladen gestaltet worden (F. Passow, Popul. carmina graec. recent. [1890] nr. 433; vgl. Kroll aO. 122. 377); auch in akrostichen Dichtungen treten Mensch u. Charos-Thanatos einander gegenüber, zT. in Gesprächen (Waser 91f; Krumbacher 815; Hesseling, Beitr. 42f). In dem dabei als schwarze Schreckgestalt mit Becher u. Dolch erscheinenden Thanatos erblickte Moravcsik 50f Elemente von Charos, Lethe u. Moira (vgl. auch F. Dölger: ByzZ 29 [1929] 389); dagegen zeigte Hesseling, Ch. byz. 131 (vgl. ByzZ 32 [1932] 405), daß der christlich auch sonst belegte ‚Kelch des Todes‘ (oben Sp. 61) hier ohne Beziehung zu Lethe ist. Die von Moravcsik 52 in der byzantin. Kunst vermißte Wiedergabe des Kelchmotivs wies F. Dölger (ByzZ 29 [1929] 389) bildlich in Psalterminiaturen des 14./15. Jh. sowie literarisch im 13./14. Jh. nach. In der neuzeitlichen Charosgestalt als Todespersonifikation wurden bereits von Hesseling (Beitr. 30. 51f) drei Elemente festgestellt (vgl. Waser 93; de Ruyt 243): a) die alte heidnische Vorstellung vom blutgierigen Todesdämon, dessen tierische Züge inzwischen stärker verdeutlicht werden konnten (vgl. oben 1041); b) der von Gott gesandte Todesengel nach biblischer Vorstellung; c) der reitende Jäger, auch als Knochenmann. Die letzte Gestalt tritt zum erstenmal im Descensus-Gedicht des Joannes Pikatoros aus Kreta auf (15./16. Jh.; vgl. Waser 91; Krumbacher 819f; Hesseling, Beitr. 27f). Gegenüber dem Versuch von Thumb (DLZ 19 [1898] 882), den Jäger Ch. aus dem Typus des ‚thrakischen Reiters‘ abzuleiten, erhärtete Hesseling die italienische Herkunft erneut (Ch. red. 187f). In den Volksvorstellungen erfuhr Charos allerlei Ausgestaltungen; so verwandelt er sich nach neugriech. Volksliedern in eine Schlange, einen Adler oder eine Schwalbe (vgl. Schmidt, Volksl. 228. 231); auch nennt man als Totenvogel die Eule χαροπούλι (vgl. Schmidt, Totengebr. 282); gegen die Wiederkunft des Charos nach einem Todesfall hängt man vor dem Haus Streifen des Leichentuchs auf usw. (316); vgl. oben Sp. 541.

II. Fährgeld u. Wegzehrung. Die Beigabe von Münzen in der Hand, im Mund oder gelegentlich auf den Augen des Toten (vgl. oben A I B) erstreckt sich weit über die heidn.-röm. Epoche in das christl. Altertum u. ins MA hinein, ja hin bis in die Neuzeit. Bei den angeführten Funden waren die Prägungen in Italien u. in den Provinzen vielfach von christl. Kaisern. Weitere Belege sind: Münzen von in Trier residierenden Kaisern des 4. Jh. wie Constans, Valentinian I, Valens, Gratian u. Magnus Maximus, gefunden in 14 Steinsarkophagen zu St. Matthias in Trier (Schmidt: BonnJb 7 [1845] 83); Münzen Valentinians I u. des Valens aus Andernach (C. Koenen, Die vorröm., röm. u. fränk. Gräber in Andernach:

BonnJb 86 [1888] 184 Taf. 11, 19). Daß auch ältere, heidn. Stücke Verwendung fanden, zeigten die beiden Steinsarkophage des 4. Jh. bei St. Aposteln zu Köln mit Prägungen von Trajan bis Konstantin II (L. Urlichs, Vasa diatreta in Köln: BonnJb 5/6 [1844] 377). Ein Skelett im Museum zu Remagen hielt nach Notizen F. J. Dölgers zwischen den Zähnen eine Münze Kaiser Leos (457/74); die goldene Imitation eines Triens Justinians I (518/27) lag im Mund eines Mädchens (J. W. Gröbbels, Der Reihenfund v. Gammertingen [1905] 3 Taf. 16, 2). Den Brauch in Spanien belegten Funde in Tarragona (A. M. Schneider, Das neuentdeckte Coemeterium zu Tarragona: Span. Forschungen 5 [1935] 80). Vor allem in Frankreich ist die Sitte des ,sou (bzw. obole) du mort' in verschiedenen Gegenden vom 4. Jh. nC. bis heute bekannt (vgl. C. Boulanger, Le mobilier funéraire Gallo-Romain et Franc en Picardie et en Artois [Par. 1902/5] 51 Taf. 20; F. Cumont, Lux perpetua [Par. 1949] 213). In der Gironde weiß man noch seine Verwendung für die Überfahrt (Cumont, Recherches 382_1). Im allgemeinen war sie im 19. Jh. aber vergessen, so daß der Klerus dem Brauch keine Aufmerksamkeit zuwandte (vgl. Leclercq; Jungwirth). Für die mannigfachen christl. Umdeutungen im volkskundlichen Brauchtum lassen sich keine näheren Zeitansätze finden; solche Fälle sind das ,tributum Petri' im Aargau, der ,Petrus-Penny' in England u. Wales, der ,Benediktus-Pfennig' im Lechgebiet. In Krems wurde das Geldstück gern in ein Heiligenbild gewickelt mitgegeben, in Rumänien in die zu einem Kreuz umgeformte Totenkerze eingedrückt. Von der Kontinuität mit der Antike zeugt es aber, wenn auf Naxos ein dem Toten in den Mund geschobenes Wachskreuz mit der Inschrift IXN (Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ) noch in neuerer Zeit als ναῦλον bezeichnet wurde (gelegentlich auch als περατίκιν ,Überfahrtsgeld': Schmidt, Totengebr. 293; zum Ganzen vgl. Sartori 211/6). – Die spätantike Bezeichnung des Fährgeldes als ,viaticum' bildet die Brücke von diesem Brauch zu der ebenso benannten christl. Totensitte der eucharistischen Wegzehrung (viaticum, ἐφόδιον). In Berichten von der Öffnung von Heiligengräbern wird vom MA an verschiedentlich der Fund von Oblate u. Kelch beim Leichnam erwähnt; so zB. um 871 bei S. Othmar durch Iso von St. Gallen (mirac. S. Othm. 1, 3 [PL 121, 783]: ,sub capite autem circa pectus viri Dei quaedam panis rotulae, quae vulgo oblatae dicuntur); Amalar. wiederholt den Bericht über die Bestattung des hl. Cuthbert, wonach auf dessen Brust die ,oblata' lagen, u. sieht darin einen röm. Bestattungsbrauch (lib. offic. 4, 41, 1 [2, 531 H. = PL 105, 1236]). In der Tat berichtet Gregor d. Gr., ohne Anstoß zu nehmen, daß der hl. Benedikt einem verstorbenen Mönch, den das Grab seines Ungehorsams wegen ausgeworfen hatte, den ,Leib des Herrn' auf die Brust legen ließ (dial. 2, 24). Neben der Grabbeigabe der Eucharistie gab es die Sitte der eigentlichen Totenkommunion; mit ihr haben sich mehrere Synoden u. Konzilien beschäftigt. Wenn die Synode v. Hippo vJ. 393 cn. 4 verbietet, die Eucharistie den Verstorbenen zu reichen mit der Begründung, daß dies dem Wahn der Totentaufe, also posthumer Aufnahme in die Kirche nach Art häretischer Sekten, Vorschub leiste, setzt das eine mehr als beiläufige Gepflogenheit voraus (zur apologetischen Argumentation vgl. zB. Joh. Chrys. in ep. 1 ad Cor. hom. 40, 1 [10, 378e Montf.]). Die Sitte, Teile des konsekrierten Brotes zu freier Verfügung mit nach Hause zu nehmen (vgl. F. J. Dölger: ACh 5 [1936] 236f, bes. 239), bildete die äußere Voraussetzung für das posthume Versehen von plötzlich verstorbenen Verwandten. Die Wiederholung des Verbots u. a. durch die 3. Synode v. Karthago vJ. 367 cn. 6, die Synode v. Auxerre vJ. 578 cn. 12 (2, 238 Bruns), das Trullanum cn. 83 (2, 60 Br.) u. die Synodalstatuten des hl. Bonifatius cn. 20 (Hefele 3, 585) zeigt, wie sich die Kirche des Brauchs, den Toten nach dem Ableben die Hostie in den Mund zu legen, über Jahrhunderte hin zu erwehren hatte (vgl. H. Leclercq, Art. Communion des morts: DACL 3, 2, 2445/6; die Beigabe des Kelchs in Priestergräbern ist nur Hinweis auf die Priesterwürde). Die Beurteilung der alten Sitte im MA veranschaulicht die Äußerung des griech. Kanonisten Balsamon (12. Jh.) zu cn. 83 des Trullanum, das Brot werde den Verstorbenen zur Abwehr der Dämonen u. Ausrüstung auf die Himmelsreise mitgegeben (PG 137, 793/4 A). In der Tat war auch das Kommunizieren vor dem Verscheiden (vgl. H. Leclercq, Art. Communion des mourants: DACL 3, 2, 2446/7), abgesehen vom sakramentalen Anliegen, mit nachklingenden exorzistischen Bedürfnissen verbunden, wie noch heute der Priester zum Sterbenden sagt: ,accipe, frater, viaticum corporis Dni nostri Jesu Christi, qui te custodiat ab hoste maligno et perducat te in

vitam aeternam'. Von der Communio vor Todeseintritt als festem Brauch berichtet zB. Geront. v. Melan. jun. 68 (39. 255 Ramp.; lat. Fassung: ,consuetudo autem est Romanis, ut cum animae egrediuntur, communio Dni in ore sit'). Zu dem bewußten Empfang des Viaticum, das nach orthodoxer Auffassung für die Erlaubtheit der Kommunion unerläßlich ist, findet sich in der Münzdarreichung vor dem Sterben, die einmal ausdrücklich erwähnt wird, eine gewisse Parallele aus heidn. Zeit; so sagt Apul. met. 6, 18 (142, 12 Helm): ,ein Armer, der sterben will, muß sich zuerst das Viaticum erbitten; u. wenn gerade keine Münze zur Hand ist, wird ihn niemand von hinnen gehn lassen.' Ein Zusammenhang der beiden Gebräuche wird verständlich, wenn man die Möglichkeit in Rechnung stellt, daß die heidnische Obolosbeigabe, die in Verbindung mit der Hadesmythe vom Ch. als das Fährgeld gedeutet worden war, ursprünglich einmal selbst Totennahrung gewesen ist (vgl. oben 1046). Wie im griech.-röm. Jenseitsbild als von Haus aus verwandte Figuren Ch. u. Cerberus nebeneinanderstehen, entsprechen sich auch der Obolos für den Fährmann u. der Honigkuchen für den Unterweltshund oder Hadesdämon (vgl. Aristoph. Lysistr. 599 u. Schol. dazu; av. 506; Verg. Aen. 6, 420; Apul. met. 6, 18; zum Ganzen Rohde, Psyche 1[9/10], 304/7; Herzog 222; oben Sp. 1044). Das zähe Festhalten an der posthumen Totenkommunion bis ins MA u. die immerwiederkehrende Münzbeigabe vom 4. Jh. vC. bis in die Neuzeit beruhen daher wahrscheinlich weniger auf der Vorherrschaft des Fährmannsgedankens als auf dem weiterwirkenden alten Bedürfnis der Ernährung u. des Reiseschutzes des Toten (vgl. P. Sartori, Die Speisung der Toten: JBer. Gymn. Dortmund 1909), mögen sie nun bald mehr leiblich oder mehr geistig gedacht gewesen sein. Wenn nach einer Reihe volkskundlicher Dokumente aus ganz Europa die Totenmünze dem Toten dazu dienen soll, auf der Jenseitsreise Wegzehrung zu kaufen (vgl. Sartori, Totenm. 212/3), läßt sich der Münzbrauch ohne Zuhilfenahme der Fährmannsvorstellung erklären. Wie man aber selbst den Fährmann christlich deuten konnte, zeigen die apokryphen Acta Andreae et Matthiae 6f. Bei ihrem Descensus zum Land der Menschenfresser fährt die Apostel über das Meer ein Ferge (πορθμεύς), welcher Christus selbst ist, ohne daß sie ihn erkennen. Da sie ,weder das Fährgeld (ναῦλον) zur Überfahrt noch Brot (ἄρτον) zur eignen Ernährung' haben u. sie dies mit dem Armutsgebot Christi begründen, können sie nicht nur ohne Bezahlung mitfahren, sondern erhalten von Christus selbst Brot zur Wegzehrung aus Barmherzigkeit. Der erbauliche Wert der den Vorgang begleitenden Reden liegt in ihrer Doppeldeutigkeit: einerseits als gewöhnliche Fährmannsgespräche, anderseits als eucharistische Aussagen über die Himmelsreise (AAA 2,1,71 f). Da die christl. Spätantike den heidnischen Preis für die Seligkeit durch ein Geschenk Christi selbst ersetzen konnte, hat die eucharistische Wegzehrung auch schließlich den Münzbrauch für Ch. überwunden.

H. Bonnet, Art. Jenseitsfährmann: Reallex. der ägypt. Religionsgeschichte (1952) 333/4. – R. C. Bosanquet, Some early lecythoi: JHS 19 (1890) 182/4. – E. F. Bruck, Totenteil u. Seelgerät im griech. Recht (1926) 145/6. – O. H. E. Burmester, Egyptian mythology in the Coptic apocrypha: Orientalia 7 (1938) 355/67. – F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942). – F. von Duhn, Charondarstellungen: ArchZtg 43 (1885) 12/24; Charonlekythen: JbInst 2 (1887) 240/3. – A. Furtwängler, Charon, eine altattische Malerei: ARW 8 (1905) 191/200. – G. Grabka, Christian Viaticum. A Study of its Cultural Background: Traditio 9 (1953) 1/43 (nicht mehr verwertet). – K. Heinemann, Thanatos in Poesie u. Kunst der Griechen (1913). – R. Herzog, Ch. u. Kerberos: ARW 10 (1907) 222/4. – D. C. Hesseling, Charos, ein Beitrag zur Kenntnis des neugriech. Volksglaubens (Leid. 1897); Charos rediens: ByzZ 30 (1930) 186/91; Le Charos byzantin: Neophil 16 (1931) 131/5. – L. Jaconini, Il Caronte di Dante paragonato col Caronte di Vergilio (Fir. 1888). – A. Jeremias, Hölle u. Paradies bei den Babyloniern (1900). – Jungwirth, Art. Fährmann: Bächtold-St. 2, 1151/5. – H. Kees, Die Himmelsreise im ägypt. Totenglauben: VortrBiblWarb 1928/9 (1930); Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter (1926) 111/8. – G. Krüger, Ch. u. Thanatos (1866). – H. Leclercq, Art. Obole: DACL 12, 2 (1936) 1877/8. – F. Lullies, Ch.: ArchAnz 1944/5, 25. – G. Moravcsik, Il Caronte Bizantino: Studi Bizantini e Neoellenici 3 (1931) 45/68. – E. Pottier, Étude sur les lécythes blancs attiques (Paris 1883) 34/50. – L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen (1903) 90/7; Mythica: WienStud 34 (1912) 28/32. – S. Rocco, Il mito di Caronte nell'arte e nella letteratura (Tor. 1897). – W. Roscher, Art. Ch.: Roscher, Lex. 1, 884/6. – F. de Ruyt, Charun, démon étrusque de la mort = Études de Philol., d'Arch. et d'Hist. anc. 1 (Rom 1934); Le Thanatos d'Euripide et le Charun étrusque: L'Antiquité Classique 1 (1932) 61/5. – E. Saglio, Art. Ch.: DS 1, 2, 1099/1101. –

P. Sartori, Die Totenmünze: ARW 2 (1899) 205/25. – B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen u. das hellenische Altertum 1 (1871) 222/51; Totengebräuche u. Gräberkultus im heutigen Griechenland: ARW 24 (1926) 281/318; Ch.: ARW 25 (1927) 79/82. – W. Vycichl, Der Feuerstrom im Jenseits: Arch. f. Ägypt. Archäol. 1 (Wien 1938) 263/4. – O. Waser, Charon, Charun, Charos (1898); Art. Ch.: PW 3, 3176/9. – G. Wilke, Charonspfennig: Ebert RL 2, 302/3.

A. Hermann (B: F. J. Dölger † [Nachlaß]).

Chartophylax s. Archiv A I (Bd. 1, 614).

Cheironomie s. Hand.

Chelidon s. Schwalbe.

Chemie.

Chemie und Alchemie des Altertums werden noch zuviel nebeneinander gestellt, während sie in Wirklichkeit miteinander verwachsen sind. Aus der praktischen Ch., die man auch chemische Technologie nennen könnte, entwickelten sich theoretische Betrachtungen über den Aufbau der Materie; diese theoretische Ch. wurde in Laboratoriumsversuchen geprüft u. ausgebaut. Nach diesem ersten Schritt in hellenistischer Zeit wurde die Ch. bald in die Sphäre der Philosophie u. in die Gnosis u. Mystik hineingezogen u. lebte nun als Alchemie weiter. Die Alchemie bildet also die frühe qualitative Phase der Ch.; diese wird noch nicht beherrscht von Maß, Zahl u. Gewicht. Das Verhältnis zwischen Ch. u. Alchemie ist demnach anders als das zwischen Astronomie u. Astrologie; denn letztere ist aus der ersteren abgeleitet, die selber schon eine mathematisch gebaute Wissenschaft war, als die Astrologie als okkulte Anwendung der Astronomie daneben entstand u. als neue Form weiterlebte. – Leider ist das von Gundel oben Bd. 1, 239 angedeutete Desiderat der Überprüfung der von Ideler u. Berthelot publizierten Texte an Hand des von der Union Académique Internationale gesammelten Materials noch nicht erfüllt. Zwar haben Rehm und Festugière wertvolle Berichtigungen und Ergänzungen geboten; zwei wichtige Texte sind von Sh. Taylor übersetzt worden; auch hat v. Lippmann eine Anzahl Angaben veröffentlicht; endlich sind die dem Hermes Trismegistos zugeschriebenen Werke ‚Poimandres‘ u. ‚Asklepios‘ kritisch ediert worden. Aber die Hauptarbeit, die kritische Ausgabe der Quellen u. die chronologische Ordnung der Fragmente u. Notizen, muß noch vorgenommen werden.

A. Nichtchristlich. I. Terminologie. Der Ursprung des Wortes χημεία, das zum ersten Mal bei Suidas s.v. vorkommt, ist noch nicht aufgeklärt worden. Es ist jedoch sicher, daß es nicht aus altägypt. km.t (kopt. kēme) abgeleitet werden darf, das ‚schwarz‘ bedeutet, niemals aber im Sinne von ‚schwarze Kunst‘ gebraucht wird, sondern meistens die ‚schwarze Erde‘ von Ägypten im Gegensatz zum ‚roten Wüstensand‘ bezeichnet (Sethe: PW 3, 2233). M. Berthelots Hinweis (Chimie au moyen âge 2 [Paris 1893] 238) auf ein ‚Buch Chemiā‘ ist unrichtig, denn es handelt sich um ein ‚Buch des Fürsten Cheti‘. Alles zusammengenommen wird die Hypothese von H. Diels (Antike Technik[2] [1920] 130f), daß χημεία von χύμα, Metallguß, abgeleitet ist, immer wahrscheinlicher, zumal da Zosimos oft von χυμεύτης spricht u. die Herstellung von Metallegierungen einen wichtigen Teil der Ch. bildet.

II. Herkunft. a. Chemisch-technologischer Hintergrund. Bis jetzt hat man dem praktischen Hintergrund der hellenistischen Ch. zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Die verschiedenen Handwerke, die wir heutzutage als chemische Technologie zusammenfassen würden, waren in Griechenland schon Jahrhunderte u. im Orient Jahrtausende alt u. hatten eine sehr große Menge von Beobachtungen u. Tatsachen gesammelt, die für die Ch. von großer Wichtigkeit waren. Das Merkwürdige ist dabei, daß all diese chemischen Techniken aus der Küche stammen. Dies zeigt sich nicht nur darin, daß das chemische Handwerk die Küchengeräte entlehnt u. allmählich dem eigenen Zweck angepaßt hat, sondern im Griechischen auch in der Verwendung von Ausdrücken wie ‚waschen‘, ‚kochen‘ u. ä., die sich zuerst nur auf die Zubereitung der Speisen beziehen, aber später auch in chemisch-technischem Sinne gebraucht werden, wobei sie Handlungen bezeichnen, die kaum noch eine Analogie mit den ursprünglichen aufweisen (vgl. auch Erman-Grapow, Wb. der ägypt. Sprache 6, 207 A). In unmittelbarem Zusammenhang mit der Küche stehen die Techniken für die Konservierung von Nahrungsmitteln. In hellenistischer Zeit ist man längst vertraut mit verschiedenen Techniken zum Trocknen u. Räu-

chern von Fleisch u. Fisch, gleichzeitig ist auch die Salzgewinnung für das Pökeln zum Gewerbe geworden, dem Seewasser, Flußwasser oder natürliche Steinsalzablagerungen das Rohmaterial liefern (Plin.n.h.31,42). Außerdem hat man das Entwässerungsvermögen des natürlichen Sodas entdeckt, u. dieser Stoff wird zumal in Ägypten gewonnen (vgl. A. Lucas, Natural Soda deposits in Egypt [London 1912]), wo man es besonders zur Anwendung im Ritus u. beim Mumifizieren benötigt (vgl. R. O. Steuer, Über das wohlriechende Natron bei den alten Ägyptern [Leiden 1937]; A. Lucas, The use of Natron in the mummification: JEgArch 18 [1932] 125/40). Übrigens weiß man Soda oder Mischungen von Soda u. fetten Ölen auch schon als Waschmittel zu verwenden. Weiter ist man vertraut mit der Zubereitung gegorener Getränke wie Wein, Bier, Honiggetränke u. ä., wobei die Gärung von Fruchtsäften u. Zucker eine große Rolle spielt. Später wird diese Gärung in der Ch. näher studiert; sie bekommt einen stark symbolischen Einschlag. – Äußerst wichtig sind die medizinisch-pharmazeutischen Techniken, die aus Mineralstoffen u. aus den Produkten des Pflanzen- u. Tierreiches Arzneien herzustellen versuchen. Welche auch die medizinischen Theorien sein mögen, die der Wahl der Rohstoffe zugrunde liegen, in der Bereitung spürt man stets die Verwandtschaft mit dem Küchenbetrieb. Bei der Suche nach von der Natur erzeugten Heilmitteln hat man eine Fülle von Daten gesammelt, während man bei der Verarbeitung dieser Mittel allerlei Reaktionen u. Bearbeitungen gefunden hat, die später für die Ch. wichtig wurden. Dies gilt auch für die Balsamkocher (unguentarii; Belege bei Blümner, Priv. 436), die kosmetische Stoffe, Riechstoffe u. Weihrauch herstellten. Kosmetische Stoffe werden ursprünglich für den Götterdienst hergestellt, später auch von den Gläubigen im Ritus verwendet, während einige ausschließlich Medikamente sind (vgl. A. Lucas, Notes on myrrh and stacte: JEgArch 23 [1937] 27/33). Aber im Laufe der Jahrhunderte wird eine Säkularisation erkennbar. Neue kosmetische Stoffe u. Parfüme werden hergestellt, die nur als Schönheitsmittel dienen u. deren Namen nicht mehr in rituellen oder medizinischen Texten vorkommen. Auch dabei werden natürliche Rohstoffe durch Extraktion u. Konzentration gebrauchsfähig gemacht. Tatsächlich spielen noch bis in die Spätrenaissance die Apotheker die Rolle von Zubereitern von medizinischen Präparaten, chemischen u. kosmetischen Stoffen, von Riechstoffen u. sogar von allerlei Getränken. Erst sehr langsam entsteht eine Spezialisierung dieser Gebiete der antiken Pharmazie. – Wichtig ist ferner die Herstellung von Erdfarbstoffen u. von Produkten pflanzlichen u. tierischen Ursprungs, die im Kunstgewerbe u. in der Textilfärberei Anwendung finden (βαφεύς, infector, tinctor; vgl. Blümner, Priv. 256). Die Sortierung der Farbstoffe wird in der hellenistischen Zeit durch die mannigfaltigen neuen Verbindungen mit dem Osten u. Westen in erheblichem Maße ausgedehnt u. erfährt noch mancherlei Erweiterung in der römischen Kaiserzeit. Das Färben mit Hilfe von Bindemitteln, das Zubereiten von Färbebrühen u. das Beizen oder die Vorbehandlung der Textilfaser zur Verbesserung der Anfärbung sind jedoch schon Gemeingut, als die Ch. entsteht. In der Folge spielen diese Begriffe in der Ch. eine Rolle u. werden sogar gelegentlich symbolisch verwendet. – Sowohl in Ägypten wie in Mesopotamien werden aus Soda, Sand u. Mineralstoffen Glasarten u. auch Glasuren hergestellt, die im Kunstgewerbe Anwendung finden u. mit denen glasiertes Steingut u. kleine gläserne Gegenstände verfertigt werden (vgl. Lucas, Materials 115/27). Das eigentliche Glasblasen, das eine wirkliche Glasindustrie mit Produkten besonderer Art möglich macht, stammt aus dem 1. Jh. vC. u. entwickelt sich besonders in der römischen Zeit, zuerst in Syrien u. Palästina u. später auch im Westen (vgl. A. Kisa, Das Glas im Altert. 1 [1908] 33/100. 163/255). Diese letzte Phase hat zur Ch. nicht viel Neues beigesteuert, im Gegensatz zur ersten Phase, die auch die Imitation von Edelsteinen durch Glasflüsse entwickelt hat (zum Ganzen vgl. M. L. Trowbridge, Philological Studies in Ancient Glass [Illin. 1930]). Rezepte für Glasgemische u. Halbfabrikate sind aus der akkadischen Welt bekannt (vgl. Thompson). – Wichtig wird auch Bergbau u. das Schürfen nach Edelsteinen u. Halbedelsteinen, wodurch im Laufe der Jahrhunderte eine ausgedehnte Kenntnis dieser Naturprodukte gewonnen wurde (Lucas, Materials 335/75). Letztere werden in allerlei Onomastika nach äußerlichen Kennzeichen klassifiziert. – Die Metallurgie hat schließlich Techniken entwickelt zur Verarbeitung von Gold-, Silber-, Blei-, Antimon- u. Eisenerzen u. zur Herstellung von Legierungen wie Bronze oder zur Trennung und Läuterung von natürlichen Legierungen wie

ἔλεκτρον (Plin. n. h. 33, 23; PHolm α 25). In der hellenistischen Zeit kam die Quecksilbergewinnung u. die Herstellung von Messing noch dazu; gleichzeitig wird die Eisentechnik bedeutend verbessert. – Es hat keinen Sinn, diese techn. Entwicklung von der vorgeschichtlichen Periode bis zur späten Kaiserzeit hier im einzelnen nachzuzeichnen (vgl. allgemein H. Blümner, Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Künste 4 [1884]). Hervorzuheben ist aber, daß die Vertreter dieser chemischen Techniken auf dem harten Weg der Empirie ohne die Führung durch eine theoretische Naturwissenschaft eine große Anzahl von Tatsachen sammelten u. gewisse Arbeitsprozesse wie Waschen, Rösten, Schmelzen, Gären, Lösen in Säure oder Wein, Kochen, Pressen u. Mahlen lernten. Diese Bearbeitungen haben die verschiedenen chemischen Techniken voneinander entlehnt u. entwickelt; sie bilden die Grundlage der ältesten Ch., die auf bestimmte Verfahren besondern Wert legt u. diese näher studiert, aber alle zur Verfügung hat, wenn es sich darum handelt, Stoffe herzustellen. Außerdem findet man in diesem technischen Hintergrund der Ch. schon gewisse Gedanken, die in der ältesten Ch. zu einem System vereinigt werden u. unseren heutigen Ansichten nach für die Alchemie charakteristisch sind. Es muß dazu bemerkt werden, daß uns aus Ägypten nahezu keine technischen Texte zur Verfügung stehen, hingegen wohl Abbildungen u. Statuetten von Handwerkern an der Arbeit u. Produkte ihrer Kenntnisse u. Fertigkeiten (vgl. zB. L. Klebs, Die Reliefs des AR, MR u. NR = AbhH 1915f). Hingegen erzählen akkadische Keilschrifttafeln mit medizinischen u. glastechnischen Rezepten davon, daß es Decknamen gibt, bisweilen in der Form von Keilschriftzeichen mit etwa gleicher Aussprache wie die ursprünglichen Zeichen (vgl. Thompson). Außerdem gibt es hie und da eine Warnung, daß ein Rezept nur dem Eingeweihten mitgeteilt werden darf. Wir haben Rezepte für die Herstellung von Glasflüssen zur Nachahmung des kostbaren Lapislazuli u. auch anderer Halbedelsteine. Mit der Entwicklung der Trennungs- u. Läuterungsmethoden für Metalle u. der Kunst des Prüfens erscheinen auch Rezepte für ‚synthetisches Kupfer' oder ‚synthetisches Gold', also Legierungen, die eine trügerische Nachahmung bestimmter Metalle bilden, aber die der Fachmann mit Prüfstein u. Probetiegel erkennen kann (vgl. PHolm α 25). Der ägyptische Goldschmied verwendet die verschiedenen, durch natürliche Zusätze entstandenen Färbungen der Edelmetalle in kunstsinniger Weise, aber er verfügt auch über Methoden zum Färben von Metalloberflächen mit Chemikalien (Plin. 33, 131; ferner G. Möller, Die Metallkunst der alten Ägypter [1924]). Die so gefärbten Metalle stammen aus einer Periode, die viele Jahrhunderte älter ist als die ältesten geschriebenen Rezepte für Metallfärbung. Wir kennen auch akkadische Texte über das Färben von Gesteinen mittels Untertauchen oder Kochen in Chemikalienlösungen (vgl. Thompson). Außerdem haben wir auch sehr alte Spuren eines Glaubens an ‚männliche' u. ‚weibliche' Formen bestimmter Gesteine u. Erze. Auch lebt der Gedanke, daß Erze u. Metalle im Schoß der Erde wachsen, so daß die Eingriffe des Handwerkers in den natürlichen Lauf der Dinge mit Riten der Reinigung u. Versöhnung verbunden werden müssen. Bekannt ist das Begraben eines Foetus unter einem zu errichtenden Glasofen, um die Herstellung von gutem Glas zu fördern. Weiter verfügen wir über Texte, in denen Metalle mit den Mächten u. Kräften von Himmel u. Erde u., namentlich in der neubabylonischen Zeit, Götter, Metalle, Pflanzen u. Sterne miteinander in Beziehung gebracht werden, ein Zeichen für die Entstehung einer Gedankenwelt, in der Alchemie u. Astrologie eng miteinander verbunden sind. Begründeterweise können wir vermuten, daß es Rezeptbücher gab, wie die, auf denen der Pap. Leidensis X u. der Pap. Holmiensis beruhen. Wir kennen sie aus der hellenistischen Zeit bis ins 8. Jh. nC. (PBerol 8316); im Westen kommen in Betracht die ‚Mappae Clavicula', die Schriften des Heraclius u. Theobald (Diversarum schedula artium) sowie die Rezeptbücher, die im Haushalt u. in den Handwerkskreisen im späten MA u. sogar bis ins 18. Jh. im Gebrauch waren, aber allmählich den wissenschaftlichen Lehrbüchern das Feld räumen mußten. Neben diesen Rezeptbüchern gab es im klassischen Altertum auch Sammlungen von Beschreibungen physikalischer u. chemischer Versuche u. Erscheinungen, die unter dem Namen ‚magia naturalis', χειρόκμητα oder τέχνη zur Unterhaltung u. Belehrung dienten, die aber auch von Magiern bei ihren okkulten Manipulationen mißbraucht wurden. Diese Bücher hielten die Mitte zwischen den Rezeptbüchern der Handarbeiter u. den technischen Abhandlungen von Ingenieuren wie

Heron. Dazu kann man vielleicht die κεστοί des Christen Julius Africanus rechnen (Buch 3 befaßte sich mit der Purpurfärberei; Viellefond 15*).

b. Die Entstehung der Ch. als Wissenschaft. Das Entstehen der Ch. als Wissenschaft von der Materie u. ihren Umwandlungen kann weiter zurückgeführt werden als die Periode der Kodifikation, die nach Wellmann mit *Bolos v. Mendes anfängt. Wenn wir von den vielen Berührungspunkten zwischen Chemie u. Astronomie u. ihrer dauernden Verbindung im weiteren Lauf der Geschichte ausgehen, dann ist es nicht unwahrscheinlich, daß die beiden in der gleichen Periode des Aufblühens einer neuen Gedankenwelt entstanden sind. Mit Hilfe der Geschichte der Astrologie können wir diese Periode näher bestimmen. Grundsätzlich ist die ältere Lehre der Himmelsomina keine echte Astrologie, sondern gehört sie, wie die Haruspizin usw. zur Divination. Die Horoskop-Astrologie ist ein viel jüngerer Abkömmling der Astronomie, weil ihr Entstehen dadurch bedingt ist, daß man den Lauf der Sterne u. Planeten am Himmelsgewölbe wenigstens annähernd berechnen u. daher zurückrechnen oder voraussagen kann, u. daß man dahin gelangt ist, den Tierkreis (d. i. der scheinbar von der Sonne am Himmel in einem Jahr zurückgelegte Weg) in zwölf gleiche Häuser zu verteilen, ohne daß dies auf direkte Wahrnehmungen am Himmel gegründet ist. Diesen mathematischen Hintergrund der Astrologie gibt es nicht in Ägypten, sondern in Mesopotamien um die neubabylonische Zeit, u. dort werden auch diese Möglichkeiten in den ersten Horoskopen verwertet, von denen das älteste aus dem 5. Regierungsjahr Darius' II (419 vC.) stammt. In dieser neubabylonisch-persischen Zeit fließen in Mesopotamien schon griechische, persische u. altmesopotamische Gedanken ineinander u. fängt die ‚Inkubationszeit' der Astrologie u. Alchemie an. Als in der hellenistischen Zeit die Wissenschaft des ganzen Nahen Ostens nach Alexandrien strömte, kamen dort auch Astrologie u. Alchemie zur Blüte. Bei Bolos v. Mendes spürt man diese drei Einflüsse deutlich. Das von den alten chemischen Handwerken gesammelte Tatsachenmaterial kommt dort in Berührung mit den griechischen Gedanken über den Aufbau der Materie u. ihre Umwandlungen.

III. Wesen der ältesten Ch. a. Entfaltung der wissenschaftl. Ch. Die Kodifikation der Ch., die mit Bolos v. Mendes anfängt u. mit Zosimos v. Panopolis abschließt, ist in starkem Maße vom rationalen griechischen Geist beeinflußt worden. Obwohl schon die Φυσικὰ καὶ μυστικά der Demokritschule irrationale Elemente enthalten, wie aus Wellmanns Rekonstruktion der Fragmente zu ersehen ist, liegt hier doch eine von griechischer Beobachtungsgabe, Interpretationskunst u. einem Systemwillen gänzlich durchdrungene Verarbeitung von allerlei im Handwerk gesammeltem, ungeordnetem Tatsachenmaterial vor. Schon die ionischen Philosophen hatten sich mit dem Urstoff u. seinen Umwandlungen beschäftigt u. neben der demokritischen Schule hatte Aristoteles eigene Gedanken über Elemente, chemische Verbindungen, Aggregatzustände, über Kontakt u. Affinität niedergeschrieben (met. 4). Der Verf. der Φυσικὰ καὶ μυστικά, der sich an Demokritos anlehnt, bringt damit griechische Grundgedanken in die Ch., so das Gesetz der Sympathie u. Antipathie der Stoffe, die grundsätzliche Einheit des Urstoffs, die Änderung der Stoffe durch Übergang der Eigenschaften des einen auf den anderen, u. das System der vier Qualitäten, die, durcheinandergemischt, die Eigenschaften der Stoffe bestimmen. Wie Festugière mit Recht bemerkt, ist hier der πρᾶξις die θεωρία hinzugefügt worden. – Aus den Fragmenten der Chemiker, die nach Bolos u. vor Zosimos lebten, geht deutlich hervor, daß es neben einer ‚theosophisch-mystischen' eine ‚praktische Schule' gibt (oben 243/6). Zur letztgenannten gehören besonders Isis, Iamblichos, Moses, Ostanes, Eugenios, während die erste durch die Schule von Maria, Komarios, Hermes, Kleopatra u. vielleicht Agathodaemon gebildet wird. Die Fragmente etlicher Alchemisten sind für eine Klassifikation zu dürftig. Der wachsende Gegensatz zwischen einem rationalen u. irrationalen Studium der Ch. geht hervor aus den in diesen Schriften verwendeten Symbolen. Sh. Taylor hat dargelegt, daß wir es zum größten Teil mit verkürzten Bezeichnungen für bestimmte Stoffe oder Verarbeitungen zu tun haben, die aus den Planetenzeichen, mit denen Metalle bezeichnet wurden (oben 1, 254), aus Bildern oder aus den meistens den Namen der Stoffe entsprechenden Buchstaben abgeleitet sind. Außerdem finden wir Bilder oder allegorische Figuren als Bezeichnung, zB. die Chrysopoeia der Kleopatra. Diese chemische Zeichensprache befindet sich noch in einem Stadium fortwährender Änderung,

sogar noch in der Periode, als die griechischen Schriften ins Syrische übersetzt werden. Sie kommen freilich nicht nur in chemischen, sondern auch in medizinischen u. pharmazeutischen Schriften u. vielleicht auch in techn. Rezeptbüchern vor (PLeid X). – Den beiden genannten Schulen verdanken wir die Entwicklung unserer grundsätzlichen Laboratoriumapparatur, namentlich die Erfindung der Destillation. Andere Apparate, wie das Wasserbad, werden der klassischen Küche entlehnt. Festugière erwähnt hermetische Schriften über die Färbung von Blei u. über die Siebe. Weiter gibt es das Buch ,Omega' über Apparate, das auf die Pneumatika u. Mechanika des Archimedes, des Heron u. anderer Ingenieure aus der hellenistischen Zeit hinweist. Es ist auch aus den fragmentarischen Texten klar, was diese Chemiker in den vielen Umwandlungen der Stoffe an erster Stelle interessiert. Reinking hat besonders die Farbenrezepte des Pap. Holmiensis untersucht, der wie der Leidensis X, ein etwa 200 nC. entstandenes Rezeptbuch ist. Aus der Untersuchung ergab sich, daß die meisten Farbenrezepte zu fragmentarisch sind, um als eine wirklich praktische Anleitung dienen zu können, daß wir es vielmehr zu tun haben mit einem Auszug aus den Stellen eines wirklichen Rezeptbuches, die die Färbung beschreiben, d. h. die Farbenänderung, die für die Alchemisten die Wesensänderung der Materie bezeichnete. Dasselbe gilt auch, obwohl in geringerem Maße, für die Beschreibungen der Metall- u. Steinfärbungen. Es gibt sogar noch Spuren von zweierlei Färbung. Die erste Methode, die wir vielleicht die persische nennen können, bettet das zu färbende Metall in den feingemahlenen Farbstoff ein, analog der Umwandlung von Kupfer in Messing durch Erhitzen dieses Metalls in verpulvertem Zinkerz. Daneben hat man die ,ägyptische' Färbung in der κηροτάκις, worin der Dampf des Farbstoffes auf den zu färbenden Stoff ,projiziert' (kondensiert) wird. Diese Transmutation, die durch die Farbänderung sichtbar ist, bildet die Grundlage der Umwandlung des Metalls in den Urstoff mittels ,Degeneration' oder Schwärzung (μελάνωσις); dieser Urstoff wird dann durch Weißung (λεύκωσις), Gelbung (ξάνθωσις) u. Purpurfärbung (ἴωσις) in reines Gold umgewandelt. Diese Transmutation der Metalle ist auch das Leitmotiv der arabischen u. mittelalterlichen Alchemisten. Daß die Leidener u. Stockholmer Papyri den Charakter eines Auszuges haben, wird auch klar, wenn man das Milieu, aus dem sie stammen, in Erwägung zieht. Der von d'Anastasy erworbene Fund aus Theben enthielt nicht nur diese zwei Papyri, sondern auch das große Pariser Zauberbuch (PParis BN gr. 514: PGM IV) u. die zwei Leidener magischen Papyri (PGM XII u. XIII). Außerdem lag im Stockholmer Papyrus ein loses Blatt mit einer kurzen Zaubervorschrift für den Gewinn einer Offenbarung (PGM Va). Offenbar war dies die Büchersammlung eines Magiers, der neben Büchern über alle Formen von Okkultismus u. Magie auch Rezepte für alchemistische Färbungen besaß zur Ausführung magischer Prozeduren aller Art für seine Klienten. Das Fragmentarische dieser sog. chemischen Papyri wird auch deutlich, wenn man sie mit dem vollständigen Rezeptbuch eines Färbers vergleicht, wie dem PBerol copt. 8316. Aus den Fragmenten im Leidensis X u. im Holmiensis hat Reinking jedoch die originellen Färberrezepte größtenteils rekonstruieren können, u. das muß auch für die übrigen Rezepte möglich sein.

b. Überwucherung durch philosoph. u. myst.-relig. Strömungen. Schon in den Schriften des Bolos gibt es deutlich irrationale Elemente, wie zB. astrologische Betrachtungen. Dies war unvermeidlich bei einer Weiterbildung der Ch. in den neupythagoreischen Gemeinden in Alexandrien. Wie Gundel schon dargelegt hat (oben 1, 244/7), wird die Alchemie durch myst.-mag. Ideen überwuchert; die Schriften ziehen immer häufiger theosophisch-religiöse Motive des wildesten Synkretismus u. der Gnosis heran. Diese Einverleibung der Ch. in die gnostische Mischlehre des ausgehenden Heidentums hat sich bei Zosimos vollzogen. Das Studium der wissenschaftlichen Ch. kommt dann praktisch zum Stillstand u. wird erst von den Arabern wiederaufgenommen. Unter dem Einfluß der oft christl. Kommentatoren nach Zosimos wird die bewußte Unverständlichkeit der Redeweise in christl. Sinne umgebogen. Dies erreicht seinen Höhepunkt bei Stephanos u. seiner Schule, die im 8. Jh. dem ,Corpus' seine endgültige Form gaben. Diese Schule glaubte zweifellos an die Transmutation, die als ein Symbol der Transformation der menschlichen Seele durch die Religion betrachtet wird. Es ist jedoch höchst unwahrscheinlich, daß Stephanos u. seine Schüler praktische Erfahrung im Labor hatten. Ihr Leitmotiv liegt in der religiösen Sphäre, sie vermischen die alchemistischen

Texte mit Gebeten, moralischen u. allegorischen Betrachtungen. Die chemischen Verfahren für die Transmutation werden der allegorischen Interpretation völlig untergeordnet. Für sie u. die späteren ähnlichen Schulen in der arabischen u. westeurop. Welt gilt die These von C. G. Jung, daß sie in ihre Texte einen großen Teil ihres Unterbewußtseins hineinlegen. Nur müßte man diese These noch genauer fassen; denn Jung nimmt keine Rücksicht auf die Tatsache, daß frühere Formen eigene Bilder aus ihrem Kulturkreis gehabt haben. Es gibt übrigens noch viele andere Aspekte dieser Phase der Ch., die näher studiert werden müssen. Wellesz hat zB. neulich darauf hingewiesen, daß die Musik in dieser Alchemie eine Rolle gespielt hat. Im zweiten Buch des Stephanos ,de magna et sacra arte', das mit Hilfe des Traktats Anonymus (6, 15, 433/441) ergänzt werden kann, wird die Theorie des Philo entwickelt, daß Musik u. Ch., jede in ihrer Weise, die wesentliche Einheit des Kosmos zum Ausdruck bringe. Die hier verwendete Musik wird in der griechischen Notierung aufgezeichnet mit Hilfe derselben Vokale, welche Zahlen, die sieben Planeten oder die sieben Saiten der Lyra darstellen können. Die Musik, die die chemische Prozedur begleitet, dient zur Bewerkstelligung des harmonischen Zusammenklanges zwischen Körper, Seele u. Sphärenmusik. Am Ende der antiken Kultur stehen das chemisch-technische Handwerk, die Wissenschaft von der Struktur der Stoffe u. ihren gegenseitigen Verbindungen, die wir Ch. nennen, u. die gnostischen u. christl.-mystischen Formen der Ch., die die Handlungen im Labor als allegorische Symbole verwenden, nebeneinander. In den kommenden Jahrhunderten treten sie der Reihe nach vor.

B. Christentum u. Ch. Es ist fraglich, ob das Christentum dem Studium der wissenschaftlichen Ch. je feindlich gesinnt war. Wenn später große Geister wie Albertus Magnus, Thomas v. Aquino oder Newton die Alchemie studieren mit dem Zweck, die Gesetze des Mikrokosmos aufzuspüren, hat man dagegen keine Bedenken gehabt. Mit Recht hat aber die Kirche gegen die Taschenspieler u. Magier angekämpft, die die Ch. im Rahmen okkulter Handlungen verwendeten, um ihren Klienten zu imponieren. Dies hat Ganschinietz ausführlich dargelegt an Hand von Hippol. refut. 4, 28/42. Man bekämpft auch die ,Goldmacher', die die Transmutation zu eigenem Gewinn benutzen u. dann fast immer dazu kommen, okkulte Kunst praktisch auszuüben, oder mit ihren Schwindelmanipulationen ihre Geldleiher betrügen und die Ch. in üblen Ruf bringen. Wenn, wie Gundel darlegt, die Väterschriften u. die alte Kirche der Ch. abweisend gegenüberstehen u. sie, indem sie sich auf Gen. 6 u. Henoch 7 berufen, eine Teufelskunst nennen, dann gilt dies einer Ch., die in das Kielwasser der Astrologie u. anderer okkulter Manipulationen gezogen war. Dies sind die ,magi, malefici, nefari', die wie die ,mathematici' (Astrologen) zuzeiten verfolgt oder verurteilt werden. Von einer gegen die Ch. erhobenen Beschuldigung ist uns nichts bekannt. Mancherlei Chemisches bei Isidor. et., vor allem Buch 16. Zu Julius Africanus s. oben Sp. 1067.

J. Bidez u. F. Cumont, Les mages hellénisés 1. 2 (Paris 1938). – C. A. Browne, The poem of the philosopher Theophrastus upon the Sacred Art: Scient. Monthly (1920) 193/214; Rhetorical and Religious Aspects of Greek Alchemy: Ambix 2 (1946) 129/38. – J. Croissant, Matière et Changement dans la Physique Ionienne: AntClass (1945) 61/94. – E. Darmstaedter, Art. Chemie: RLAss 2, 88/91. – I. Düring, Aristotle's chemical treatise Meteorologica, book 4 (Göteborg 1944). – M. Eliade, Cosmologie si alchimie babiloniana (Vremea 1937). – A. J. Festugière, La révélation d'Hermes Trismégiste 1² (Paris 1950); Sur des textes alchémiques: RevÉtGr 62 (1949) 235/6. – R. J. Forbes, Bibliographia Antiqua 10 (Leiden 1950) nr. 7973/10751: Science and Technology; Short History of the Art of Distillation (ebd. 1948); Metallurgy in Antiquity (ebd. 1950); On the origin of Alchemy: Chymia 4 (1953). – P. Friedländer, Structure and destruction of the atom according to Plato's Timaeus = Univ. Calif. Publ. Philos. 16 (1949) 225/48. – R. Ganschinietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier Refut. Haer. 4, 28/42 = TU 39, 2 (1913). – W. Ganzemüller, Wandlungen in der geschichtlichen Betrachtung der Alchemie: Chymia 3 (1950) 143/55. – O. Gigon, Das Problem der Wissenschaft in der Antike: Universitas 1 (1946) 1073/84. – G. Goldschmidt, Der Ursprung der Alchemie: Ciba Zs. 5 (1938) 1950/88; Ein Beitrag zur Ursprungsgeschichte der Alchemie: Cahiers de Frontonex (1947) 101/26. – R. Hooykaas, Chemie en Alchemie: Chemisch Weekblad 32 (1935) 250/5. – A. J. Hopkins, Alchemy. Child of Greek Philosophy (New York 1934); A Defence of Egyptian Alchemy: Isis 28 (1938) 424/31. – C. G. Jung, Psychologie u. Alchemie (Zürich 1944). – P. Kraus, Jabir ibn Hayyan 1, 2 (Cairo 1943). – E. O. v. Lippmann, Some remarks on Hermes and Hermetica: Ambix 2 (1938) 21/5. – A. Lucas, An-

cient Egyptian Materials and Industries[3] (Lond. 1948). – C. MAVROMICHALIS, Alchimie aux premiers siècles de l'ère chrétienne: Suisse contemporaine (1943) 862/70. – K. PREISENDANZ, Zur Überlieferungsgeschichte der spätantiken Magie: Zentralblatt f. Bibl., Beih. 75 (1951) 223/40. – K. REINKING, Die Färberei der Wolle im Altertum (Leipzig 1939, nicht in den Handel gekommen). – A. REHM, Zur Überlieferung der griech. Alchemisten: ByzZ 39 (1939) 394/434. – F. SHERWOOD TAYLOR, Symbols in Greek alchemical writings: Ambix 1 (1937) 64/7; The Visions of Zosimos: Ambix 1 (1937) 88/92; The Alchemical Works of Stephanos of Alexandria: Ambix 1 (1937) 116/39; 2 (1938) 39/49; The Alchemists (New York 1949). – R. CAMPBELL THOMPSON, Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology (London 1936). – L. THORNDIKE, History of Magic and Experimental Science 1[4] (New York 1947). – J. R. VIEILLEFOND, Jules Africain, Fragments des Cestes (Paris 1932). – E. WELLESZ, Music in the treatise of Greek Gnostics and Alchemists: Ambix 4 (1951) 145/58. – M. WELLMANN, Die Georgika des Demokritos = AbhB 1921, 4; Die Physika des Bolos v. Mendes u. der Magier Anaxilaos aus Larissa = AbhB 1928, 7. – W. J. WILSON, Origin and development of Greco-Egyptian alchemy: Ciba Symposia 3 (1941) 926/60. – H. ZAHND u. D. GILLIS, Chemical knowledge in the New Testament: J. Chemical Education 23 (1946) 90/7. 128/34.

R. J. Forbes.

Cherub s. Engel.

Chiliasmus.

A. Heiden. Der Grundgedanke des Ch. ist die Vorstellung eines herrlichen Reiches, in dem der wiedergekehrte Christus die verklärten u. auferweckten Frommen auf Erden um sich sammelt, sie persönlich regiert u. die gottfeindlichen Mächte vernichtet. Ist die Herrschaft Gottes aufgerichtet, so hat dieses Reich Ziel u. Abschluß gefunden. Jetzt folgt die Auferstehung der übrigen Toten, das allgemeine Gericht u. das Ende dieser Welt. Der Name Ch. für die Idee des Zwischenreiches stammt von dem an sich nebensächlichen Zug, daß es nach der herrschenden Meinung 1000 Jahre dauern sollte. Es ist also für das Verständnis der Entstehung des christl. Ch. von geringem Belang, wenn auch in fremden Bereichen Berechnung von Weltperioden, besonders eine Tausendjahrteilung wichtig wird. Bei aller Ähnlichkeit der iran. u. der (jüd.-)christl. Eschatologie gewinnen wir nur wenig aus dem Umstande, daß nach dem Mazda-Glauben der Weltverlauf sich in eine Mehrheit von Dreitausendjahr-Epochen gliedert (schon Theopomp. b. Plut. Is. 47), deren letzte wiederum in Jahrtausende zerfällt, in denen unter verschiedenen Erlösern der Sieg des Guten immer weiter schreitet. Und wenn nach Verg. Aen. 6, 748 die Seelen, bevor sie in neue Leiber eingehen, 1000 Jahre im Jenseits geläutert werden, so gehört das gewiß mit den 1000 Jahren zusammen, die Plato rep. 10, 615 A/B die Seelen unter der Erde weilen läßt (Norden, Komm. 11), nicht jedoch mit dem Ch., wenn sich auch Lact. (div. inst. 7, 22) bei der Vergilstelle an die 1000 Jahre erinnert fühlt, in denen die Gläubigen mit Christus zusammen herrschen werden. Auch, was etwa das Goldene Zeitalter (Bd. 1, 144/50) an Farben beisteuert, um dem Bilde der erwarteten Freuden Glanz zu verleihen, ist von untergeordnetem Wert, da es nur Einzelheiten betrifft. Der Rückblick auf ein Jahrtausend römischer Geschichte, das für die Zukunft ewige Dauer des Imperiums unter demselben ruhmvollen Herrschergeschlecht verbürgt (Paneg. lat. 7 vJ. 307; Gagé: AnnInstPhilHistOrient 4 [1936] 174f), ergibt gleichfalls nur eine äußerliche Beziehung. Anderseits sind chiliastische Züge im Manichäismus christlicher Herkunft (H. J. Polotsky: PW Suppl. 6, 261).

B. Juden. Der Ch. ist dem Christentum aus dem Judentum zugeflossen. Dessen Erwartungen haben freilich zunächst mit einer von Gott oder seinem Messias ausgeübten Herrschaft als endgültigem Abschluß der Weltgeschichte gerechnet. Doch als unter dem Einfluß der Apokalyptik die Jenseitsgedanken von Auferstehung, Weltgericht u. Weltuntergang, ewigem Leben u. ewigem Tode das eschatologische Bild immer stärker bestimmten, nahmen diese das Ende für sich in Anspruch, das messianische Reich aber wurde in seiner Dauer begrenzt u. mußte vor der letzten Entscheidung seinen Abschluß finden. Ihm blieb vorbehalten, was man an irdischen Hoffnungen nicht aufgeben mochte. Das Motiv des Zwischenreiches findet sich Hen. 93, 1/14; 91, 11/9; Or. Sib. 3, 652/60; 4 Esr. 7, 28ff; 12, 34; syr. Apc. Bar. 29, 3; 30, 1; 40, 3; 74, 2. Auch die rabbin. Theologie beginnt mit dem 1. Jh. nC. zwischen den Tagen des Messias u. der Heilsvollendung zu unterscheiden (J. Klausner, Die messian. Vorstellungen des jüd. Volkes im Zeitalter der Tannaiten [1904] 17/33; Strack-B. 3, 823/7). Die Dauer des messian. Reiches berechnet sie in

verschiedener Weise, u. a. auf 40, 400 (wie 4 Esr. 7, 28), 2000 Jahre, auch auf 1000 (so vielleicht schon R. Eliezer ben Hyrkanus um 90 nC.); vgl. Iub. 24, 27/9; slav. Hen. 33. Damit stimmt die Lehre der Samaritaner überein (E. Kautzsch: Herzog-H. 17, 436, 46ff): 6000 Jahre nach der Weltschöpfung tritt der Ta'eb (= Messias) auf, herrscht als politischer Fürst, erneuert den mosaischen Kult, bekehrt alle Völker u. stirbt nach langer Regierung. Die von ihm eingeleitete Segenszeit schließt bei Ablauf des 7. Jtsds. mit dem Endgericht.

C. Jesus, die Christen. I. Unsicheres. Jesus verkündet das Kommen der Gottesherrschaft; aber davon, daß ihr ein zeitlich beschränktes Messiasreich vorausgehen solle, weiß er nichts. Seine Wiederkunft bringt das Gericht u. damit das Ende (Mt. 25, 31/46). Deshalb wird man Lc. 14, 14 die ‚Auferstehung der Gerechten' nicht auf eine nur teilweise Auferstehung, die das 1000jährige Reich einleitet u. erst nach dessen Abschluß von der allgemeinen Auferstehung gefolgt wird, deuten dürfen. Vielmehr bezeichnet Jesus den Schriftgelehrten u. Pharisäern gegenüber die Auferstehung als ein Gut, das nur den Gerechten wirklich winkt. Möglich auch, daß in dem Ausdruck eine Auffassung nachwirkt, für die überhaupt nur die Frommen wieder aufleben, während die Sünder ihre Strafe im Hades empfangen (Bousset, Rel. 272f; Strack-B. 4, 1166/98). Die Undurchsichtigkeit der Verhältnisse an diesem Punkt nötigt uns bei der Frage nach dem altchristl. Ch. alle die Stellen als unsicher auszuscheiden, die von einer teilweisen Auferstehung sprechen, ohne dabei deutlich zu sagen, daß es danach auch zu einer allgemeinen Auferstehung kommen soll: etwa 1 Clem. 50, 3; Herm. v. 1, 3, 4; Did. 10, 3; 16, 6f; Polycr. v. Ephesus b. Eus. h. e. 5, 24, 5; Brief der Christen v. Lyon b. Eus. 5, 1, 63. Barn. kennt 21, 1 wohl eine mit dem Gericht verbundene Auferstehung. Aber er redet da so wenig wie 15, 4/9 irgendwie deutlich von einem Zwischenreich. Er läßt vielmehr nur auf den Weltverlauf von 6000 Jahren (nach Ps. 89, 4) ein Sabbatjahrtausend folgen, in dem Gott zu ruhen vermag, weil der Sohn alles in Ordnung bringt. Mit dem 8. Jtsd. beginnt die neue Woche, die neue Welt, u. zwar am Sonntag, dem Tag der Auferstehung. Das soll keine eschatologische Belehrung sein, sondern lediglich das wörtliche Verständnis der atl. Sabbatgebote durch die Juden ins Unrecht setzen. Sowenig wie Barn. enthalten Hebr. (4, 9) oder 2 Petr. (3, 8) eine klare chiliastische Aussage.

II. Sicheres. Im NT kann mit einiger Sicherheit nur Paulus in Anspruch genommen werden, bei dem sich 1 Cor. 15, 23/5 wohl die Vorstellung eines Zwischenreiches findet, in dem von der Parusie an bis zur Vernichtung des Todes u. der dadurch ermöglichten allgemeinen Auferstehung Christus mit den Seinen vereint ist. Ganz deutlich erscheint das 1000-jährige Reich in der Apc. (20, 2f. 5. 7); sie wird für das Weiterleben des Ch. im Christentum von allergrößter Bedeutung. Entweder steht sie spürbar im Hintergrund oder, wo man dem Ch. abhold ist, hat man sie im Verdacht, die Hinneigung zu ihm zu veranlassen u. schätzt sie entsprechend ein. Bei Paulus wie in der Apc. ist an diesem Punkt der jüd. Einfluß deutlich spürbar. Dazu paßt, daß den Ebioniten Hinneigung zum Ch. nachgesagt wird (Hieron. in Is. 60, 1; 66, 20); auch Cerinth kann seinen Ch. (Gaius b. Eus. 3, 28, 2; Dionys. Al. ebd. 3, 28, 3/5; 7, 25, 2f; Theodrt. haer. fab. 2, 3) ebenso wie seine Lehre von Jesus als dem Sohn des Joseph u. der Maria u. seine Paulusfeindschaft aus judenchristl. Quelle haben. Der in Samarien (vgl. B) aufgewachsene Iustin. ist ausgesprochener Chiliast (dial. 80f). Für ihn gehört die 1000jährige Christusherrschaft im neugebauten Jerusalem zur vollkommenen Rechtgläubigkeit (80, 5; vgl. 2), wie die Apc. zur Hl. Schrift (81, 4; apol. 1, 28, 1; Eus. h. e. 4, 18, 8). Auch bei Papias von Hierapolis stammt die (von der Apc. genährte: Eus. h. e. 3, 39, 12) chiliastische Begeisterung aus Palästina. Dorthin gehören seine Hauptgewährsleute (3, 39, 4. 7/9. 14); u. was er (nach Iren. 5, 33, 3f) in Übereinstimmung mit den ‚Ältesten' von der unglaublichen Fruchtbarkeit im Reiche der Gerechten zu erzählen weiß, hat nächste Parallelen im jüd., besonders rabbin. Schrifttum (Strack-B. 4, 488/90. 949/54).

III. Griechen seit Mitte des 2. Jh. Papias, der Phrygier, war sowenig wie Iustin., der Samaritaner, gegen eine orientalische Geistigkeit, wie sie sich im Ch. ausspricht, gewappnet. Die Montanisten, deren Bewegung Ausgangspunkt u. Hauptschauplatz in Phrygien hatte, bestanden aus überzeugten Chiliasten. Wo man den Montanismus als große Gefahr ablehnte, ohne die ‚oriental.' Geistigkeit des Iustin. u. des Papias zu teilen, verwarf man Ch. u. Apc.; so Gaius v. Rom (Eus. h. e. 3, 28, 2). Auch die ‚Gnosis' vertrug sich mit dieser massiven

Enderwartung, die ihre jüd. Herkunft so gar nicht verleugnen konnte, begreiflicherweise schlecht. Aus ähnlichem Geiste heraus stand Origenes dem Ch. kühl gegenüber (princ. 2, 11; hom. 5 in Ps. 36). Der rechtgläubige Gegensatz zur Gnosis dagegen ging, besonders bei den Ketzerbestreitern, in den Bahnen der kirchl. Vorkämpfer Iustin. u. Papias u. huldigte dem Ch. (Iren. 5, 30, 4; 5, 32, 1; 5, 35, 1ff; Hippol., der sich in mehreren verlorengegangenen Schriften mit der Apc. beschäftigt, in Dan. 4, 23). Diese Entwicklung vermochte Orig. nicht ernstlich zu hemmen, um so weniger, als er die Apc. zur Schrift rechnete u. wenigstens ein geistiges Kommen des Herrn in einem bestimmten Zeitraum der Geschichte gelten lassen wollte. Seine, ein irdisches u. wörtliches Verständnis ablehnende Haltung hat in der Hauptsache nur auf den Kreis seiner Schüler gewirkt: Dionys. Al. pflichtete ihm bei, späterhin Euseb. Dagegen gab es schon zu seinen Lebzeiten in Ägypten eine chiliastische Partei unter Bischof Nepos v. Arsinoë (Eus. h. e. 7, 24). Der wachsende Widerspruch gegen ihn kam dem Ch. zugute (Method. symp. 9, 1. 5). Im 4. Jh. hat Apollinar. Laod. die origenistische Meinung in der Person des Dionys. bekämpft (Hieron. in Is. 18 prooem. [PL 24, 627]; vgl. vir. inl. 18; Epiphan. 77, 38, 1 Holl; Basil. ep. 263, 4; 265, 2 [PG 32, 988 A/B]).

IV. Lateiner. Unter den Christen lateinischer Zunge begegnen wir dem Ch. bei dem Montanisten Tertullian in seinen antignostischen Schriften (adv. Marc. 3, 24 [419, 18 Kr.; vgl. 419, 25]; carn. res. 25; an. 35. 58), bei Commod. c. apol. 791ff Domb. u. bei Lact. (div. inst. 7, 14ff, besonders 24 u. epit. 67, besonders 3); der letztere entwirft unter Heranziehung der Sibyllen, des Hystaspes u. hermetischer Offenbarungen ein besonders reiches Bild. Victorin. v. Pettau ließ seinen Kommentar zur Apc. in einen grob chiliastischen Schluß auslaufen, den Hieron. in seiner Bearbeitung unterdrückt hat (Vict. ed. Haußleiter XLIf). Hieron. tat das (vgl. auch in Is. 18 prooem.; in Ier. 4, 15, 2.3 R. u. ö.) wohl in der Erinnerung an Orig., die ihn an dem Donatisten Ticonius, dessen Auslegung der Apc. (um 380) den Ch. in jeder Form verwarf, Gefallen finden ließ. Wichtiger ist, daß Ticonius auch Augustin, der früher an ein 1000-jähriges Reich geglaubt hatte (s. 259, 2; civ. D. 20, 7, 1), zu seiner Ansicht bekehrte (W. Bousset, Offenbarung des Joh.[6] [1906] 60_7). Nach civ. D. 20, 7. 9 findet die Herrschaft der Gläubigen mit Christus zusammen im Rahmen der Kirche statt. Deren veränderte Lage in der Welt ist es vor allem gewesen, was den chiliastischen Hoffnungen (für die verfolgten Christen einst eine Quelle des Trostes) ein Ziel gesetzt hat. Für das Morgenland kam hinzu, daß sich die religiöse Begeisterung, die im Ch. einen Ausdruck gefunden, in der Pflege des mystischen Lebens genugtun konnte (Dionys. Areop. hier. eccl. 7, 2).

Fl. Acaniz, Ecclesia patrist. et millenarismus (Granada 1934). – L. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit (1896). – H. Bietenhard, Das tausendjährige Reich (1944). – C. Corrodi, Kritische Geschichte des Ch.[2] (1794). – J. Daniélou, La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif: VigChr 2 (1948) 1/16. – L. Gry, Le millénarisme dans ses origines et son développement (Par. 1904). – H. Leclercq, Art. Millénarisme: DACL 11, 1181/95. – A. Michel, Art. Résurrection: DictThC 13, 2520/44. – K. Semisch u. E. Bratke, Art. Chiliasmus: Herzog-H. 3, 805/9. – J. Sickenberger, Das Tausendjährige Reich in der Apc.: Festschrift S. Merkle (1922) 300/16. – A. Wikenhauser, Das Problem des 1000jahr. Reiches in der Apc.: RQS 40 (1932) 13/25; Die Herkunft der Idee des 1000-jähr. Reiches: ebd. 45 (1938) 1/24; dazu ThQS 127 (1947) 399/417. *W. Bauer.*

Chimaira s. Pegasus.

Chi-My-Gamma (XMΓ) s. Monogramm.

China.

A. Nichtchristlich. I. Namen. China, das fabelhafte Seidenland der Alten Welt, war dem Altertum unter dieser Namensform unbekannt; nach den Sanskritwörtern ‚cina', ‚Cinisthâna', das Cosm. Indicopl. als ‚Tzinitza' wiedergab, prägten im 16. Jh. die Portugiesen die bis heute gültige Wortform ‚China'. Die griech.-lat. Bezeichnung für Ch. war Thinai, Thinae; diesen Namen bot vielleicht schon um 200 vC. eine verlorene Schrift des Eratosthenes; sicher tritt er um 90 vC. im Peripl. m. Erythr. 64 auf; die weniger korrekte Form Σῖναι wurde durch Ptolem. eingeführt (vgl. Herrmann, Sinai). – Als Bezeichnung für die Leute, von denen die Seide kommt, überwiegt im Altertum der Name Seres(ae) (Herrmann, Seres 1678). Dem Wort liegt altchines. sḭəg

,Seide' zugrunde (vgl. B. Kalgren, Grammata Serica. Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese [Stockh. 1940] 383 nr. 974a). Die erste sichere Bezeugung der Serer findet sich bei Strabo 15, 693; eine Stelle bei Ktesias ist zweifelhaft (GGM 2, 152). Da mit Seres außer den Chinesen auch einige andere am Seidenhandel beteiligte Völker gemeint sein können, muß bei jedem literarischen Vorkommen des Worts seine Bedeutung nachgeprüft werden. In Betracht kommen neben den Chinesen die indogermanischen Bewohner Ostturkestans (Tocharer; Hennig, Begriff der Ser.); ferner die türkischen Bewohner des Issyk-kul-Gebietes (Herrmann, Blonde Ser.; Thomson 307); schließlich die vielleicht hunnischen Pelzhändler bei Plin. n. h. 34, 113 usw. Procop. b. Goth. 4, 17 (2, 576 H.) nennt für rund 550 nC. als Seidenproduzenten eine ,indische Gegend' Serinda; der Name ist sicher keine wirkliche Ortsbezeichnung, sondern eine künstliche Bildung aus ,Seres' u. ,India' (Thomson 372). Seit dem 17. Jh. mit pers.-arabisch Serendib, dem Σιελεδίβα des Cosm. Indicopl., d. i. mit Ceylon gleichgesetzt, wurde die Lage des Platzes neuerlich in der Sogdiana, dem heutigen Buchara, wahrscheinlich gemacht (Hennig 2, 56/64). – Von ,Seres' sind noch einige weitere Ortsnamen abgeleitet. So kennt Marinos im Unterschied zu einem skythischen ein ,serisches Issedon', das wohl mit Schan-Schan südlich des Lopnor im Tarimbecken zu identifizieren ist (Ptol. 6, 16, 7; Herrmann, Land der S. 126). Weiter lokalisiert Marinos in ,Indien jenseits des Ganges', also in kontinentalem Zusammenhang, einen ,Grenzfluß Seros', den Paus. 6, 26, 9 eine Deltainsel ,Seros' bilden läßt (Herrmann aO. 26). – Vorstehende Angaben beweisen die große Unsicherheit der antiken Vorstellungen über die Serer-Gebiete. Das gegenseitige Verhältnis der Hauptnamen für China bzw. die Seidenleute dürfte aber geklärt sein. Denn es ,scheint sich das Resultat zu ergeben, daß der Name 'Serer' nirgends an den Küsten, der Name 'Thinae-Sina' niemals im Binnenland angewendet worden ist' (Hennig 1, 221). Zu dem im 6. Jh. vorkommenden Namen des Seidenlandes ,Taugast', alttürkisch Tabgač, vgl. PW 4 A, 2, 2523/4.

II. Bis Alexander. Von irgendwelchen Beziehungen der pharaonischen Ägypter zu den Chinesen kann keine Rede sein (Nissen 4; Hennig 1, 268); einzelne überraschende Ähnlichkeiten zwischen den beiden Stromtalkulturen erklären sich aus verwandten Lebensvoraussetzungen (vgl. E. Erkes: FuF 21/3 [1947] 129/34). Im AT ist die Seide angeblich Jes. 51, 8; Ez. 26, 10. 13; 27, 7 erwahnt; kritischer Nachprüfung hat diese Deutung nirgends standgehalten. Auch vom Lande Ch. wußte Israel nichts; seine Kenntnisse vom Osten reichten nicht über Assyrien u. Medien hinaus u. waren auch später für die Gebiete zwischen Kaspi u. Indien äußerst vage (vgl. G. Hölscher, Drei Erdkarten, ein Beitrag zur Erdkenntnis des hebr. Altert. = SbH 1944/5 [1949] 20f). – Sehr früh müssen chines. Exporte nach dem Mittelmeer gelangt sein, jedoch ohne daß man dort Näheres vom Erzeugerland erfuhr. Schon in Troja fanden sich Stücke chines. Jade, die wohl als Einlage verwendet waren (C. W. Blegen, Troy 2 [Princet. 1951] 13. 94). Umgekehrt erhielten die Chinesen durch Zwischenhandel früh westliche Produkte; für regelrechten Austausch waren aber erst seit 115 vC. die Voraussetzungen geschaffen (vgl. unten A III B). Die zentralasiatischen Kenntnisse Herodots, der die Erde als erster als Kugel sah, waren noch gering. Für den Nordwesten Indiens wußte er durch die Perser zwar Völkernamen aus Gegenden bis zum Alaital (Herodt. 7, 64); das höchste Gebirge blieb ihm aber der Kaukasus; auch suchte er jenseits des Kaspi nichts als endlose Ebenen (Herrmann, Land der S. 9f. 22 u. Taf. 4, 1). Herodots ,medische Gewänder' bei denen Procop. an ,serische' Herkunft denkt, waren sicher keine chines. Seide (Herodt. 1, 135; Procop. b. Pers. 1, 20, 9; b. Vand. 2, 6, 7; Herrmann aO. 25).

III. Hellenist.-römisch. a. Verkehrswege. Erst seit Alexanders d. Gr. Zug bis zum Syr Darjā (Joxartes) u. nach Indien (329/6 vC.) beginnt sich im antiken Weltbild das Dunkel über Asien aufzuhellen (Hennig 1, 183/98; Karte: Thomson 125, Abb. 14). Aber auch Vorstöße über den Syr Darjā hinaus wie der des Diadochen-Heerführers Demodames haben eingewurzelte Irrtümer nicht behoben (Plin. n. h. 6, 49); so zB. die Meinung des Dikaiarch (um 300), das Imaon- bzw. Emodongebirge (Pamir bzw. Himalaja) bilde die östliche Fortsetzung des Taurus, u. die Ansicht des Patrokles (um 285), der Kaspisee sei eine Südbucht des nordöstlichen Ozeans (wohl wegen des Salzgehalts angenommen). Im Kartenbild seit Eratosthenes (um 200) beläßt die nach Hinterindien verlaufende Küstenlinie deshalb Ch. keinen Raum (Thomson 123f; Karte nach

Eratosthenes: Herrmann aO. Taf. 4, 2). Weitreichende Folgen des Alexanderzuges sind das Erstehen eines hellenist. Reichs in Baktrien um 254 vC. u. dessen kulturelle Ausstrahlungen in das obere Indusgebiet u. das Tarimbecken (vgl. E. Waldschmidt, Ghandara, Kutscha, Turfan [1925]; R. Fick, Die buddh. Kultur u. das Erbe Alexanders d. Gr. [1933]; A. Stein, Serindia [Oxf. 1921]; v. Le Coq, Ostturkestan; Herrmann, Loulan; zu den hellenist. Ausstrahlungen über Mittelasien bis Sibirien, wie neuere russ. Forschungen sie erwiesen, vgl. S. P. Tolstov, Altchoresm [Mosk. 1948, russ.]; S. V. Kiselev, Gesch. Südsibiriens im Altertum² [Mosk. 1951, russ.]; über letzteres Werk eingehend B. Rubin, Das neue Bild der Gesch. Eurasiens: Jahrbücher für Gesch. Osteuropas 2 [1954] 89/120). Bis gegen Ende des 2. Jh. vC. blockierten die Hunnen die Straßen durch das Tarimbecken (Φρύνοι; chines. Hsiung-nu; F. Altheim, Das erste Auftreten der Hunnen [1953]). Erst durch die Expeditionen des Generals und Gesandten Ch'ang Ch'ien (138/115 vC.) unter dem tatkräftigen Kaiser Wu-ti (140/86 vC.) wurden die Wege über An-hsi, Lou-lan (bzw. Turfan), Kutscha (bzw. Chotan) nach Kaschgar u. weiter nach Ferghana u. Baktrien frei (F. Hirth: JAmOrSoc 37 [1917] 89/152; Hennig 1, 252/70; zu den Bevölkerungsgruppen vgl. B. Spuler bei Waldschmidt, Gesch. 316f). Da das griech.-baktrische Reich durch die Tocharereinbrüche bereits untergegangen war, konnte in Binnenasien keine hellenisch-chinesische Begegnung stattfinden, welche globale Bedeutung hätte haben können (Tarn 270f; Thomson 178). Doch gelangten von den Chinesen ausgesandte Kundschafter der in den alten Tocharerwohnsitzen siedelnden indogerman. Wu-sun über Parthien bis zum Tigris; durch sie bekamen sie ‚geschickte Gaukler aus Lichien' (zu Li-yien = ‚Imperium Romanum' vgl. Dubs, Infl. 17; Akrobaten in der hellenist.-buddhistischen Kunst des Tarimgebietes: LeCoq, Bilderatl. Abb. 163/4); ferner erhielt Ch. damals die Weinrebe sowie den hellenist.-ägyptischen Tierkreis (Hassinger 264; F. Boll: T'oung Pao 13 [1912] 699/718). Umgekehrt gelangte die chines. Seide jetzt bis Vorderasien, wo die Römer sie durch die Seidenfahnen der Parther in der Schlacht bei Carrhae 53 vC. kennenlernten (Florus 1, 46, 8); aber erst nach Actium wird sie in Rom häufiger. – Der Verfall der Überlandwege geht zu Lasten des interesselosen Kaisers Yüan-ti (48/32 vC.; Hennig 1, 268). Bis zur Wiederbelebung des Binnenverkehrs nach 87 nC. suchten die Kaufleute Seeverbindun en zu erschließen, die stets florierten, wenn das Tarimbecken gesperrt war (Hassinger 137). Eine Verkürzung der Seefahrt von Arabien nach Indien war seit dem röm. Steuermann Hippalus durch die zielbewußte Ausnutzung des Monsuns im Indischen Ozean möglich (117/6 vC.; vgl. H. Bengtson, Griech. Geschichte [1950] 473). Umgekehrt hatten sich in die vordem nur von Malaien betriebene Seefahrt von Ostasien nach Indien im 2. Jh. vC. mehr u. mehr Chinesen eingeschaltet; schon um 100 vC. gelangten sie von ihrem Hafen Kattigara bis nach Vorderindien (Herrmann, Kattigara 50; die Annahme ebd., sie wären sogar bis Abessinien gekommen, ist ganz unbegründet; vgl. Hennig 1, 326/30). Der Aufschwung der römischen Ostbeziehungen nach Actium führte in der Kaiserzeit zu großer Steigerung des Handelsverkehrs mit Indien (Strabo 17, 798; Warmington 274f; Waldschmidt, Gesch. 84). Um 50 nC. war ein röm. Handelsagent des Annius Plocamus nach dem bisher kaum erreichten Ceylon verschlagen worden (Plin. n. h. 6, 88); durch den Ceylonesen Rachias hörte er von dortigen Handelsbeziehungen zu den ‚blonden Serern' (offenbar Tocharern; vgl. Herrmann, Blonde Ser. 200). – Der Fernhandel konnte Landwege über Burma u. Indochina benutzen, nachdem die westliche Schiffahrt die Küstenländer des Golfs von Bengalen erschlossen hatte, wie es aus dem Peripl. m. Erythr. hervorgeht. Ob der anonyme Autor dieses praktischen Segelhandbuchs über den Ganges selbst hinausgekommen ist, ist strittig (bejahend Hennig 1, 389 gegen Herrmann, Seres 1680; zur Person des Autors vgl. GGM 1, 95*f; zur Datierung auf 89 nC. Hennig aO.). Zur Kenntnis Ostasiens trägt peripl. 63 einmal die Einführung der Insel Chryse bei (= Malakka; Herrmann, Land der S. 54). Bedeutsam ist anderseits die Nennung von Thina im Norden (64), was Hennig als ‚nördlich von Malakka' verstehen will (1, 391); dagegen rückt Herrmann im Kartenbild des Peripl. Thina wortgetreu an den Nordrand des Kontinents (Land der S. Taf. 5, 7). Die Erreichung Ch.s von See her ist hier jedenfalls zum erstenmal ausgesprochen worden (Thomson 313). Von Thina werden ‚serische Stoffe' über Baktrien nach Barygaza u. über den Ganges nach Limyrike (Dimyrike) ausgeführt (Peripl. 64). In diesen

Mitteilungen scheint die kontinentale Ausdehnung eines vom Meer bis nach Zentralasien reichenden China erahnt; das hat der späte Epitomator Marc. Heracleens. empfunden, der die Berührung der Siner (Thinae) mit dem Sererland ausdrücklich ausgesprochen hat (peripl. m. exteri 1, 43; vgl. Hennig 1, 383/93). – Die Asiennachrichten bei Ptol. (auf Grund von Marinos; um 100 nC.) betreffen einerseits den seit 94 nC. wieder gangbaren Überlandweg, anderseits neue Seerouten ostwärts über Malakka hinaus. Der Han-Kaiser Ho-ti (88/105 nC.) hatte Verkehr u. Handel über das Tarimbecken wieder zur Blüte gebracht. Nach Niederwerfung der Hunnen bis 94 nC. zieht General Pan-ch'u über den Pamir zum Kaspi oder Aralsee (Kaspi: Richthofen 1, 469; Aral: Hennig 1, 395; beides abgelehnt: Thomson 311). Sein Gesandter K'an-Ying sollte ,im Westen des (arabischen) Meeres' mit dem Lande Ta-Ch'in, dem syrischen Teil des Römerreichs, insbesondere seiner Industrie- u. Handelsmetropole Antiochia, Verbindung aufnehmen (Hirth 207 f; seine alte Hypothese Ta-Ts'in [Ta-Ch'in] = Arabia felix wiederholte Herrmann: Monumenta Serica 6 [Leid. 1941] 117/208; zur Problematik vgl. Franke 139). Doch überzeugen den Chinesen in Jülo (Hira an der Euphratmündung) die am Zwischenhandel interessierten An-hsi (Parther) von der angeblichen Unmöglichkeit, Ta-Ch'in zu erreichen (Hennig 1, 394/5). Bereits 105 nC. störten neue Wirren im Tarimgebiet den Transithandel, der dann iJ. 127 nC., von einzelnen durchbrechenden Karawanen abgesehen, für 500 Jahre völlig lahmgelegt wurde. Während der kurzen Zeit lebhaften Verkehrs auf den Seidenstraßen zog ein mazedonischer Kaufmann Maes Titianus oder sein Gewährsmann bis zu den Serern, d. h. wirklich den Chinesen (Herrmann, Serer 1680). Marinos v. Tyrus hat den Bericht davon in sein verlorenes geographisches Werk aufgenommen u. Ptolem. den Passus in der Kontroverse mit ihm über die Längenausdehnung der Erde ausgewertet (1, 11/2; vgl. Berger 603 f). Die Hypothese Herrmanns, daß Maes seinen Bericht dem c. 96 der Han-Annalen, einer Art chines. ,Baedeker' für das Tarimgebiet in iranischer Version, entnommen habe, würde die Gleichsetzung der von Ptol. 1, 11, 3 genannten ,Sera metropolis' (Σῆρα ἡ τῶν Σηρῶν μετρόπολις), des östlichsten Punktes der damaligen Welt, mit einer der chines. Residenzen ermöglichen, also mit Hsinganfu am Weiho oder Honanfu am Huangho (Herrmann, Land der S. 112/3). Herrmann setzt es aber gar nicht mit einer solchen, sondern mit der Grenzstadt Liangtschou am Wuwei gleich (ebd. 143; Sera 1662). Die Herleitung des Marinos-Textes aus der chines. Quelle ist außerdem nicht gesichert (Thomson 311). Nach der Angabe über die ,Serermetropole' bei Ptol. sind aber jedenfalls mittelmeerische Kaufleute um 100 nC. über die Seidenvermittler am Tarım hinaus ins eigentliche Altchina gelangt. Zu etwas Sicherem führt bei Ptolem. auch nicht die Entfernungsangabe vom ,Steinernen Turm' (Λίθινος Πύργος), dem damals westlichsten Punkt des chines. Reichs, bis zur ,Serermetropole' mit 18100 Stadien (4000 km), da diese Zahl nichts als die schematische Halbierung der viel zu hohen Bezifferung bei Marinos ist u. eine immer noch zu große Entfernung darstellt (Ptol. 1, 12, 1; vgl. Hennig 1, 403). Den ,Steinernen Turm' placiert Herrmann im Pamir in das obere Alaital in die Nähe von Darautkurgan. Von den Seidenstraßen in ihrem schwierigsten Abschnitt zwischen Balch (Bactria) u. Kaschgar (Tarimbecken) wäre danach gegenüber dem bequemeren, aber ungeschützten Umweg über Samarkand-Ferghana die Route Badachschan–Pamir die bevorzugte gewesen (Herrmann, Land der S. 102 f; Atlas 24: C 2/3). Als weiteren wichtigen Platz fügte Marinos (bei: Ptol. 1, 14) dem antiken Kartenbild den chines. Hafen Kattigara ein, welcher über die ,Goldene Chersones', Chryse, d. i. Malakka, u. Zabae, vielleicht Singapur mit Kap Kambodscha, zu erreichen war (sehr zurückhaltend bei der Ermittlung der einzelnen Plät·e noch Berger 606 f). Zur Behebung der Unstimmigkeiten bei Ptol. nahm man an, er habe hier zwei Berichte verarbeitet; danach hätte er dann den Golf von Siam doppelt dargestellt (Herrm., Kattig. 47). In der Tat stimmen die für beide Küstenstrecken genannten Ortsnamen fast wörtlich miteinander überein. Die fehlerhafte Annahme, Kattigara sei Endpunkt des südöstlichen Kurses Alexanders u. nicht ein Hafen der nach Norden zurückspringenden Küste, verleitete dann zur falschen Lokalisierung von Thinai, das unweit Kattigara liegen sollte: es gerät auf den den Indischen Ozean im Osten als terra incognita angeblich abschließenden Kontinent, wo nach Süden zu die sagenhaften Ichthyophagen wohnten. Eine Verbindung mit den viel weiter im Norden lebenden Chinesen der ,Serermetropole' war damit unvor-

stellbar geworden (vgl. Thomson 314f mit Ptol.-Karte, Abb. 58). Daß aber auch bei Ptol. in einer ursprünglichen Fassung Thinai-Sinai einst mit dem Sererland zusammen genannt war, hat Schnabel 73 textkritisch gezeigt. Wo Kattigara, der östlichste Punkt des römischen Seehandels u. ‚der Anfang der unbekannten Erde' (Marc. Heracleens. 1, 46), nun wirklich gelegen hat, bleibt unsicher. Herrmann (Kattigara 50) verlegte es nach Nord-Annam an die Songhkoimündung in der Tongkingbucht (unweit des heutigen Hanoi), von wo ein Landweg ins Innere Ch.s ging (vgl. Atlas 27). Hennig u. a. suchten es weiter östlich, in der Bucht von Hangtschou, an einer damaligen Jangtse-Kiang-Mündung; denn es habe nicht an dem von Ptol. 7, 2, 7. 10 erwähnten ‚Fluß Seros', dem ebengenannten Songhkoi, sondern am Kottiaris gelegen; auch müsse es eben ein Hafen in Ch. selbst gewesen sein (Hennig 1, 410/1. 422). Die Bucht von Kanton errechnete nach der Entfernung schon Berthelot 414. – Für die strittigen Fragen der Seewege durch die Inselstraßen von Malakka bis zu den Philippinen vgl. die Kontroverse zwischen Herrmann, Land der S. 65 u. Hennig 1, 408.

b. Warenaustausch u. Gesandtschaften. Den Handelsverkehr auf den Seidenstraßen kann man sich in den Blütezeiten nicht lebhaft genug vorstellen. Karawanen bis zu mehreren 100 Köpfen folgten einander in Sichtweite (chines. Bericht bei Hennig 1, 262). Herbergen u. Poststationen mit Dolmetschern sorgten für reibungslose Abwicklung (Hirth 221f), während Militärposten die Routen schützten (Herrmann, Lou-lan 93f). Außer der Weinrebe (βότρυς = chin. pu-t'ao; Hassinger 264; Thomson 180) kamen über Turkestan der Klee, die Bohne u. der Safran, Weihrauch, Granatapfel u. Jasmin nach Ch. (Herrmann, Lou-lan 42; vgl. Franke 200). Neben Drogen, Farbstoffen, Wollwebereien u. Teppichen sowie Schmuck aus Korallen, Bernstein u. Edelsteinen oder Feinmetallen erhielt Ch. die Kenntnis einzelner Techniken wie das Niello u. die Glasherstellung (Warmington 271/2; vgl. hierzu die Han-Annalen: Hirth 72f. 228/72). Ferner ließ sich die chines. Kunst von der hellenist.-römischen in ihrer Bewegtheit u. Lebendigkeit, vorwiegend durch ihre Zweige in Gandhara u. Mittelasien, anregen; dabei empfing sie aus dem Westen auch die Perspektive (A. Ippel: JbInst 54 [1939] 616f; vgl. ferner Dubs, Infl.; LeCoq, Bilderatl.). Zum Motiv ‚der Gott auf der Blume', das, hellenisiert, im 1. Jh. vC. von Ägypten über Mesopotamien u. Indien nach Zentralasien wanderte, vgl. S. Morenz - J. Schubert, Der Gott auf der Blume (Ascona 1954). Gegenstände, die unter westlichem Einfluß stehen, fanden sich in Zentral- u. Ostasien nur in geringer Zahl. Wo sie vor Zerstörung bewahrt blieben, zeigen sie kein den gleichzeitigen Werken dort entsprechendes Niveau (so zB. die röm.-indischen Holzschnitzereien, Münzen u. Glasarbeiten aus der chines. Militärkolonie Lou-lan am Lobnor, 260/330 nC.; vgl. Herrmann, Lou-lan 127, Taf. 23. 26a). Die als Vorbild dienenden mittelmeerischen Exportsachen sind zweifellos nicht Kunstwerke aus Alexandria oder Rom, sondern Massenartikel aus Provinzmanufakturen, etwa Seleucia, gewesen (Thomson 311). Ein anderes Bild geben die mit chines., skythischen u. baktrischen Stoffresten zusammen gefundenen üppigen griech. Stoffe aus dem Fürstengrab von Urga (Ulan-Bator; um Chr.Geb.; vgl. Ebert, Reallex. 8, 544f); man wird darum wohl mit einzelnen hochwertigen Exporten auch nach China rechnen müssen. – Die Gegengabe Chinas beschränkte sich fast ganz auf die Seide, die aber trotz ihrer massenhaften Herstellung so kostbar war, daß sie nach legendären römischen wie chinesischen Äußerungen mit Gold aufgewogen werden mußte (Hist. Aug. v. Aurel. 45; Hirth 225; vgl. T. R. S. Broughton: T. Frank, An economic survey of ancient Rome 4 [Baltim. 1938] 823). Von der chines. Seidengewinnung hatte man in Rom allerdings unklare Vorstellungen u. vermengte sie mit Herstellungsweisen unechter Seidenarten, wie der erstmals von Aristoteles erwähnten koischen Seide u. der vorderasiatischen Bombyxseide (Aristot. h. an. 5, 19, 6; Thomson 131/2; *Seide). So meinte schon Megasthenes, der um 300 vC. in Indien unechte Seide sah, die Serer kämmten sie von den Bäumen (Strabo 15, 694; vgl. Verg. Georg. 2, 121; Plin. n. h. 6, 54; 12, 17; Dion. Perieg. 752; Ammian. Marc. 23, 6, 67 u. a.). Den echten Seidenfaden gewannen die Chinesen nicht durch Kratzen des wilden Eichenspinners, sondern durch Abwickeln vom unverletzten Kokon des gezüchteten Maulbeerspinners, eine Fertigkeit, die in Ch. bis in das 2. Jahrtsd. vC. zurückgeht (Falke 2; Simmons 87). Annähernd richtig schildert Pausanias (6, 26, 6/9) die Seidenzucht, zu einer Zeit, wo der Handelsverkehr trotz der Geheimhaltung schon bes-

sere Nachrichten brachte. In der Kaiserzeit erhoben sich gegen die Seide auch Widerstände (Marquardt 535). Als zu feminin verbot schon Tiberius sie den Männern (Tac. ann. 2, 23; Cass. D. 57, 15). Für Damen galt sie wegen ihrer Durchsichtigkeit als würdelos (Senec. benef. 7, 9, 5; vgl. ep. 90, 15; zum Ganzen Thomson 306. 367). Daß nachdenkliche Römer sich über die Unsummen, die für diesen Luxus zumeist in Gold nach dem Osten gingen, Sorgen machten, ist verständlich (Plin. n. h. 12, 84; vgl. Warmington 274). – Nach der Sperrung der Seidenstraßen spielte sich der Handelsverkehr zur See ein u. für Jahrhunderte ist der Markt von Batnae am Euphrat Emporium des Seidenhandels (Amm. Marc. 14, 3, 3/4; Procop. b. Pers. 2, 12; vgl. Warmington 138; Monneret de Villard). – Im 2. Jh. nC. werden Verkehr u. Warenaustausch zwischen Mittelmeer u. Ch. umfangreicher. Bei den Reisen angeblicher Gesandter handelt es sich freilich nach den Berichten öfters nur um Handelsexpeditionen u. Unternehmungen von Abenteurern, die sich diplomatischen Charakter beilegen. Nach den Han-Annalen soll ein röm. Gesandter iJ. 120/1 in Ch. ‚Musiker u. Gaukler' angeboten haben (Hirth 36f). Die Leute erklärten, ‚Männer des westlichen Meeres, von Ta-Ch'in' zu sein u. gaben als Reiseweg den Südwesten des Landes Schan an; nach Hennig 1, 420/1 lief dieser den Irawady hinauf bis Bhamo u. über Yünnan nach Ch., nahm also ungefähr die Route, die im 14. Jh. Marco Polo von Ch. aus erkundet hat u. welche etwa der ‚Burmastraße' des zweiten Weltkrieges entsprich (Herrmann, Atl. 51: FG 3). Die Han-Annalen, die sich in c. 118 gut über das Land Ta-Ch'in orientiert zeigen, erwähnen, daß die von den An-hsi (Parthern) immer wieder verhinderte Absicht des Königs An-tun, Gesandte nach Ch. zu senden, im 9. Jahr der Yen-hsi-Periode (= 166 nC.) ausgeführt worden sei. Hennig denkt dabei an Kaiser Marc Aurel (Antoninus), ohne wirkliche Gesandte anzunehmen (1, 435f); dagegen denkt Thomson 312 an einen Parther, der einen nahöstlichen Kaufmann mit mäßigen Waren nach Ch. sandte. Gegenüber Yule, der einen Tongkinghafen annimmt (1^1, 62), erkennt Hennig hier wieder die Irawadyroute, die bis lange nach Ptolem. die ‚normale Reise' gewesen sei (1, 438). Nicht viel klarer ist die Gesandtschaft des Römers Chin-lun (Tsin-lun ?), der nach den chines. Berichten iJ. 226 nC. vom chines. Gouverneur der Provinz Tongking zum Kaiser Sun-ch'üan (Kaiser Ta-ti der Wu-Dynastie) eskortiert wird. Eine echte Gesandtschaft, wohl des Probus, ist dann die des Brüderpaares Heraclius u. Po-to-lich (Theodor ?) iJ. 284 nC. (Hennig 1, 439f; zu röm. Funden in Indochina vgl. Lévy). – Schon im 1. Jh. nC. kamen Römer u. Chinesen auf eine andere Weise miteinander in Berührung. Nach der Niederlage des Crassus bei Carrhae brachten die Parther Tausende gefangener Legionäre nach Merw, wo sie sich mit den Einheimischen mischten (Plin. n. h. 6, 47; Horat. c. 3, 5, 5). Von diesen zum Hunnenkaiser Chih-chih übergelaufene Römer verteidigten 36 vC. erfolglos dessen Residenz Shan-yü am Talass gegen die Chinesen. Die Han-Annalen nennen über ‚100 Fußsoldaten in fischförmiger Formation', d. h. in schuppenartiger Taktik das scutum haltende Legionäre (Dubs, Milit. Cont.). Dieses Zusammentreffen wirkte sich, den Annalen zufolge, noch derart aus, daß Bilder mit den Kriegsereignissen im Triumphzug des Chen-Tang getragen wurden nach Art der Triumphe in Rom. Dem Malstil nach buddhistisch, sind diese Bilder thematisch die ältesten historischen Szenen in der chines. Kunst (Dubs, Infl.).

c. Urteile. Die geringen Kenntnisse der Römer u. Chinesen voneinander erklären sich aus den nur indirekten Verbindungen. Wie selbst gebildete Römer ihr Weltbild nicht nach den Erderkundungen korrigierten, verrät Lucan., der die Nilquellen bei den Serern liegen glaubte wie einst Alexander in Indien (1, 19; 10, 142. 292f). Die Trennung von Ch. u. Rom durch Baktrien u. Indien machte anderseits Rivalitäten u. kriegerische Auseinandersetzungen zwischen ihnen unmöglich; so dachten sie voneinander stets positiv, ja sahen sich gegenseitig als Wunderland an (Thomson 312; Herrmann, Land der S. 36_1 gegen O. Franke, Wandlungen in der abendl. Anschauung von der chines. Kulturwelt: Ostasiat. Zs. 12 [1926] 201). Die Urteile der röm. Autoren über die Chinesen gehen allerdings oft mit solchen über die völkisch schillernden Seidenvermittler am Tarim durcheinander. Die Tocharer sind wohl gemeint, wenn PsCtes. die Größe der Serer u. Strabo, Plin. u. a. ihre Langlebigkeit bewundern (PsCtes. frg. 86 [GGM 2, 152]: 13 Ellen; Strabo 15, 1, 34; Plin. 7, 27: 140 Jahre; Eusth. ad Dion. 752: 200 Jahre; PsLucian. macrob. 5: 300 Jahre). Wenn die Notizen über Milde, Friedfertigkeit u. Gerechtigkeitssinn

der Serer mit der Erwähnung des stummen Tauschhandels scheuer u. einsamer Nomadenstämme verbunden werden, ist das Serervolk ebenfalls nicht klar bestimmt (Plin. 6, 54. 88; Mela 3, 60; Amm. Marc. 23, 6, 67f; vgl. Mart. Capella 6, 693). Da Amm. Marc. (23, 6, 64) zusammen mit den Serern die Chinesische Mauer zu erwähnen scheint, dürften seine Angaben über die Bevölkerung aber wirklich Chinesen betreffen (anders Thomson 367). In diesem Falle hätte man wohl in den Erwähnungen der Milde, Gerechtigkeit usw. der Serer einen Reflex der Ethik des Konfuzius zu erblicken (Herrmann, Seres 1682; Beziehungen 69). Die chines. Annalen berichten bei aller Unklarheit der Vorstellungen ihrerseits über Ta-Ch'in positiv (Sp. 1083). Der Chinese K'ang-Ying, den die Parther um 98 nC. nicht über die Euphratmündung hinauskommen ließen, erfuhr dort nur etwas über den röm.-syr. Verkehr u. Handel (Han-Annalen c. 88; Hennig 1, 394/5). Über das Eintreffen der röm.-syrischen Handelskarawane in Ch. iJ. 166 nC. berichten die Annalen c. 118 u. machen dabei Angaben über das Herkunftsland der Fremden (ebd. 1, 434/5). Die Vielzahl der Städte, die Bauweise u. Kleidung der Bevölkerung sowie ihr Reichtum werden vermerkt. ‚Die Bewohner haben einen offenen u. rechtschaffenen Charakter u. ihre Kaufleute niemals zwei Preise. Der Staatshaushalt beruht auf einem wohlgefüllten Schatz'; von den angeblichen Gesandten heißt es aber kritisch: ‚die Liste ihrer Geschenke enthält keine Edelsteine. Dies läßt vermuten, daß sie sie unterschlagen haben.'

B. Christlich. Während der Epoche der gegenseitigen Durchdringung von Christentum u. antiker Bildung erfolgten nur sehr selten noch Landerkundungen im Osten; denn die wichtige Straße über Ostturkestan blieb zwischen 127 u. 650 nC. bis auf Ausnahmen unterbrochen, u. von See her kamen Fremde kaum ins Landesinnere; so waren die frühchristl. Autoren fast nur auf überlieferte Vorstellungen angewiesen. Zugleich wurde die Kosmographie durch Spekulation u. Schematisierung beeinträchtigt; denn das empirische Denken war allgemein durch eine Sicht abgelöst worden, welche die Welt auch äußerlich vom christl. Glaubenszentrum her geordnet wissen wollte.

I. Reisen. Nach Angabe des im 9. Jh. lebenden irischen Mönchs Dicuil reisten iJ. 15 der Herrschaft des Theodosius zwecks Erdvermessung römische Geometer östlich des Kaspi bis zu den ‚Völkern des Ozeans', den der Autor auch ‚Oceanus Sericus' nennt (mens. orb. terr. 1, 1, 19 [5. 12 Parthey 1870]; zur Datierung auf 393 nC. vgl. Hennig 2, 19). Die Nachricht über die Reise erscheint glaubwürdig, weil auch ein zeitgenössisches Gedicht sie verherrlicht (Dicuil 5, 5 [19f P.]). Doch handelt es sich natürlich nicht um die Entdeckung des Chinesischen Meeres; man glaubte nur bis zu den Völkern vorgestoßen zu sein, die an dem nordöstlichen Weltmeer wohnen, in das nach der Überlieferung der Kaspi mündete (vgl. oben Sp. 1080, unten B II a). Zur eigentlichen Erkundung Ch.s trug auch die Reise von zwei byzantin. Mönchen um 550 nC. nach ‚Serinda' nicht bei, von welcher Procop. b. Goth. 4, 17 berichtet. Sie wurde aber bedeutungsvoll durch die erstmalige Überführung von Seidenraupeneiern zum Mittelmeer. Seitdem wurde Byzanz vom persischen Zwischenhandelsmonopol fast unabhängig (Hennig 2, 59f). Während des byzantinisch-persischen Kriegs von 540 nC. hatte Justinian schon den Versuch gemacht, über das christl. Äthiopien Seide zu beziehen; ohne Erfolg, da die Perser die indischen Häfen zu blockieren drohten (Procop. b. Pers. 1, 20, 12). Die Verpflanzung der Seidenzucht aus dem Sererland nach Byzanz unter Justinian berichtet auch Theoph. Byz. 3 (bei Phot. bibl. 64 [FHG 4, 270]); an diesem Bericht ist interessant, daß der Schmuggel der Seideneier in einem hohlen Stock (ἐν νάρθηκι) erfolgt war, u. daß die ‚Handelsplätze u. Häfen (sic) der Serer', welche einst im Besitz der Perser u. dann der Ephthaliten gewesen waren, inzwischen in die Hände der hier erstmals auftretenden Türken übergegangen sind (vgl. R. Hennig: ByzZ 33 [1933] 295/312). Dem Raub des Seidengeheimnisses aus der Sogdiana war ein solcher um 420 nC. aus China vorausgegangen, als ein nach Chotan emigrierter Chinesenprinz eine Prinzessin als Braut hatte nachkommen lassen; nach der Legende schmuggelte diese in ihrem Hut Maulbeersamen u. Seidenraupen durch die Grenzkontrolle (Reisebericht des Hsüan-Tsang vJ. 645; vgl. Hennig 2, 84/6). So ist das Seidengeheimnis wohl in Etappen von Ch. westwärts gebracht worden. Außer den oben genannten Expeditionen muß noch erwähnt werden die des Zemarchus, des Gesandten Justinians, zu den Türken (569/71 nC.); sie hat ihn bis Khagan gebracht (Menand. exc. leg. [295/302. 380/4 Bonn]). Diese Berichte lassen auch erkennen, daß das Inter-

esse am zentralasiatischen Binnenland sich nicht mehr über die Seidenstraßen auf China richtet, sondern nördlicher, auf das neue Türkenreich, von wo für Kpel spater die tödliche Bedrohung ausgegangen ist (vgl. Herrmann, Atlas 34/5). Im gleichen Zeitabschnitt kommt auch weiterhin echte Seide aus ‚Tzinitza‘ zu Schiff über Ceylon nach dem Westen. Umgekehrt jedoch gelangen Kaufleute u. Seefahrer nur ausnahmsweise von See her ins Innere Chinas (vgl. Cosm. Indicopl. 2 [96Bf]; unten Sp. 1093). Zu den christl. Missionsreisen vgl. B III.

II. Literatur. a. Lage. Die geschichtlichen Umstände bewirkten, daß die christl. Schriftsteller fast nur die heidnischen Geographen Mela, Plin., Solin. u. Ptol., nicht neue Augenzeugenberichte benutzten. Marcian. Heracleens. (um 400 nC.) stützt sich auf den Peripl. m. Erythr., wenn er Thinai die Grenze zwischen der bekannten u. unbekannten Welt sein läßt (1, 16 [GGM 1, 386]); indem er Thinai im Norden mit einem Teil des Sererlandes hellsichtig verbindet (1, 40. 43/4 [536f]), würde er über Ptolem. hinausgelangt sein, wenn er hier nicht doch vielleicht eine ältere Redaktion desselben benutzt hat (vgl. Schnabel 73f). Nach Plin. n. h. 6, 53/4 u. Solin. 15, 4; 50, 1, welche in ihrer Erdbeschreibung hinter den Skythen nach Osten zu das Land der Anthropophagen, dann die Barbarenküste Tabis u. schließlich das Sererland ansetzten, läßt ein anonymer Geograph vermutlich des 5. Jh. als östliches Ende der bekannten Länder auf ‚Scythia‘ unmittelbar ‚Serica‘ folgen (compend. 6, 19 [GGM 2, 499]); hiernach führt dann Jord. Get. 5, 31 (um 550 nC.) östlich der Skythen die Serer, u. westlich von ihnen die Germanen an (MG A. A. 5, 1, 61/2; ähnlich Mart. Capella 6, 693). Der Anonymus weiß bis nach Thinai hin auch von vielen von ‚Indern‘ regierten Völkern; im Osten wird dieses zentralasiatische Gebiet von den Sinern begrenzt, im Westen von Gedrosia, im Norden von den Paropanisaden, der Arachosia, der Sogdiana, den Saken u. von Scythia u. Serica, welch letzteres also das nordöstlichste Land ist (compend. 6, 24 [2, 500]). Den Rang Sericas beleuchtet, daß es als eigner Teil Asiens neben India, Scythia u. Arabia felix steht (ebd. 7, 26 [2, 500/1]). – Den Kosmos vereinfachend u. durch vier Weltozeane gliedernd, nennt Jul. Honor. cosmogr. 6 unter den ‚oppida Oceani orientalis‘, in deren Reihe u. a. Palibothra am Ganges erscheint, an erster Stelle ein ‚Seres oppidum‘ (GGM 26; 4. oder 5. Jh.; vgl. Schanz, Gesch. 4, 2, 122f). Unter den Völkern des ‚Südozeans‘ tritt bei ihm neben Sauromaten, Kolchern, den Scythae anthropophagi usw. noch einmal die ‚Seres gens‘ auf (ebd. 38 [45]). – Noch unklarer sind die Vorstellungen bei dem zT. auf Honor. fußenden Aethic. 1, 6. 38, der als berühmte Städte des Ostozeans Antiochia, Seres Magna, Nicia, Thessalonica, Palibothra u. a. wahllos durcheinander nennt, sowie bei den Völkern des Südozeans die Skythen, die ‚barbari albi‘, die Sauromaten, Kolcher u. Serer (GGM 87/8; 5./6. Jh.). – Der Begriff des ‚Oceanus Sericus‘, den Dicuil im 9. Jh. für das J. 393 anwendet, erscheint schon bei Aethic. 2, 5/6 (91/2) bei der Schilderung der zentralasiatischen Gebirgswelt, die auf Oros. 1, 5 beruht (GLM 58; um 418 nC.); dieser hatte sich seinerseits an die überlieferten Vorstellungen von dem in den Ostozean mündenden Kaspi angelehnt (vgl. Plin. 6, 53, wo das Meer aber noch ‚Oceanus Scythicus‘ bzw. ‚Eous‘ hieß). – An ältere Geographen hält sich auch Isid., wenn er et. 9, 2, 132 die Anthropophagi, Solin. 50, 1 vereinfachend, als ‚gens asperrima sub regione Serum‘ ausgibt u. ebd. 14, 3, 29 in Verbindung mit einem ‚Seres, oppidum Orientis‘ ein ‚genus Sericum‘ u. eine gleichnamige ‚regio‘, vom ‚skythischen Ozean u. Kaspischen Meer bis zum Ost-Ozean sich im Bogen hinziehend‘, ansetzt. – Alle diese Erwähnungen der Serer meinen ein Volk, das in u. um Turkestan, wahrscheinlich bei der Sogdiana, also an den alten Tocharerwohnsitzen, seinen Standort hat u. sich unbestimmt nach Osten hinzieht (vgl. Theoph. Byz. 3 [FHG 4, 270f]; Herrmann, Seres 1682). Bei der Vereinfachung der Erdvorstellung zu einer rechteckigen oder quadratischen Platte gibt Arnob. adv. nat. 6, 5 der Welt vier Eckpfosten (quadrini cardines): die kanarischen Inseln, Thule, die Serer u. die Garamanten. Nicht minder ungeographisch ist es, wenn in eine solche Weltkarte neben die Serer das Paradies mit seinen vier Strömen eingetragen ist (vgl. Herrmann, Land der S. 154). – Neben die kosmographische tritt die philologische Spekulation. Bei Behandlung von Is. 49, 12 verbindet Hieron. das ‚sinîm‘ des Textes nicht ausdrücklich mit den ihm wahrscheinlich gar nicht bekannten ‚Sinai‘; da aber LXX dieses Wort als ‚Persae‘, d. i. Seidenvermittler, interpretiert hatten, vermag er es über die Deutung ‚Osten‘ (Australe, austrum) hinweg mit dem ‚mons Sinai‘ zu verknüpfen, dessen Lage in der

Wüste auch die allegorische Deutung ‚arm, demütig‘ ermöglicht (comm. in Is. 49, 8f [PL 24, 486 C/D]). Derartige Gedankengänge gestatten erbauliche Erörterungen um die Begriffe Sin, Sina(i), Sion (vgl. zB. Cyprian. de montibus Sina et Sion [CSEL 3, 3, 104f]; Isid. in num. 8f [PL 83, 341/2]; Ambros. 42 mansion. filior. Israel 8, 33 [PL 17, 19f; 34f]; Hieron. 42 mans. Isr. in desert. [PL 22, 705] usw.); wo man den Namen Σῖναι (Chinesen) noch kennt, ist eine Assoziation damit von anklingenden bibl. Begriffen her jederzeit möglich. Diese Betrachtungsweise blieb allerdings nicht unwidersprochen. Denn nicht nur Heiden wie Celsus wandten sich gegen die Allegorese, die auch auf die Kosmographie übergegriffen hatte (Orig. c. Cels. 4, 52; de princ. 3, 18). Als gläubiger Christ stellte Cosm. Indicopl., ein Ägypter, der in jungen Jahren als Kaufmann das Meer bis Ceylon befuhr u. später Mönch wurde, der anwachsenden Spekulation die realen geographischen Zustände gegenüber; u. dies gerade für die Seidenländer, von denen er auf Ceylon gehört hatte (um 535 nC.; Cosm. Indicopl. 2 [PG 88, 96C]; Winstedt 68f; zur Person vgl. M. V. Anastos, The Alexandrian Origin of the Christian Topography of Cosm. Indicopl.: Dumbart. Oaks Papers 3 [Cambr. Mass. 1946] passim). Die Verbindung des Paradieses mit dem Seidenland, das er anstatt ‚Seres‘ vorsichtig ἡ χώρα τοῦ μεταξίου nennt, lehnt er strikt ab: ‚Falls nämlich das Paradies wirklich auf Erden wäre, würden viele in Lerneifer u. Wißbegier dorthin zu gelangen versucht haben. Denn wenn wegen der Seide, (also) um elender Handelsgeschäfte willen, einige nicht zögerten, zu den äußersten Enden der Erde zu fahren, wie hätten sie nicht Reisen unternommen, um das Paradies zu erblicken!‘ An diese Argumentation zu Dtn. 30, 12 u. Baruch 3, 29 schließt Cosmas einen nüchternen Bericht an auf Grund der Angaben indischer Brahmanen: ‚Dieses Seidenland liegt im äußersten Indien, zur linken Seite (steuerbord) derer, die aus dem Indischen Meer fahren, weit hinaus über den Persischen Golf u. die indisch ‘Sielidiba’, griechisch ‘Taprobane’ genannte Insel (Ceylon). Das Land heißt ‘Tzinitza’ u. wird nach links (steuerbord) vom Ozean umgeben wie nach rechts (backbord) das Land Barbaria (Afrika?) . . . Es liegt so weit nach links, daß diejenigen einen relativ kurzen Weg zurückzulegen haben, die mit Seidentransporten auf dem Landweg die Länder noch anderer Völker durchziehn, wogegen auf dem Seeweg die Entfernung viel größer ist... Daher kürzt einer, der zu Land von Tzinitza nach Persien reist, die Entfernung bedeutend ab, weswegen in Persien auch stets viel Seide zu finden ist. Jenseits von Tzinitza aber fährt niemand zur See noch wohnt jemand‘ (zu Cosm. Indicopl. vgl. McCrindle; ferner N. Pigulevskaja, Byzanz auf dem Wege nach Indien [Moskau-Leningr. 1951] russ.; dazu B. Rubin: DLZ 75 [1954] 11/7 mit alter u. neuer russ. Lit.). Zum byzant. Osthandel vgl. ferner A. A. Vasiliev, Justin the first (Cambr., Mass. 1950); B. Rubin, Art. Prokopius v. Kaisaraia: PW 22, 2.

b. Urteile. Wie Kulturvölker sich gern ein Volk im Naturzustand als Gegenbild der eigenen Existenz entgegenhalten, so suchte man auch in der Antike ein solches; die hellenist.-römische Ökumene fand es am Rand ihres Gesichtskreises u. a. in Zentralasien in Gestalt der ‚Serer‘. Die vorchristlichen Urteile über diese als milde, friedfertige u. gerechte Menschen waren, da sie mit Angaben über Nomadenvölker vermischt waren, ziemlich undeutlich (vgl. oben Sp. 1088f). Von christl. Autoren werden diese literarischen Überlieferungen keineswegs klargestellt, sondern in den wesentlichen Zügen eher verallgemeinert. Charakteristisch hierfür ist Epiph. haer. 3, 2, dessen ‚Seroi‘ zweifellos Chinesen sind (PG 42, 800 A). Daß sich bei ihnen die Männer Zöpfe flechten (ἐμπλέκονται), stempelt sie zu Leuten der ‚verkehrten Welt‘: ‚die Männer sitzen zu Hause, salben sich, erziehen die Kinder u. machen den Haushalt wie Weiber; die Frauen aber scheren sich den Kopf, binden einen Männerschurz um u. treiben Ackerbau‘. Außer dem Chinesenzopf geht nichts in dieser Fabel auf die Wirklichkeit zurück. – Das völlige Anderssein zeigt sich auch in den religiösen Sitten. Celsus hatte gegen die Christen vorgebracht, daß sie genau wie die Serer u. andere Völker, die keinen Gott verehren (ἄθεοι), von Tempeln, Altären u. Götterbildern nichts wissen wollen (Orig. c. C. 7, 62f). Orig. antwortet: wenn zwei das Gleiche tun, tun sie es nicht notwendig aus den gleichen Motiven; im vorliegenden Fall führen verschiedene Glaubensvorstellungen zum gleichen äußerlichen Verhalten. Das sittliche Verhalten der Serer wurde in der apologetischen Auseinandersetzung dem derjenigen gegenübergestellt, die mit Berufung auf den Zwang der Gestirnkonstellation die Freiheit des menschlichen Willens zum Guten leugneten: ‚Bei den

Serern gibt es Gesetze, daß sie nicht morden noch Unzucht treiben noch Idole verehren. Und im ganzen Gebiet der Serer gibt es (tatsächlich) keine Idole, Dirnen u. Mörder u. Gemordete‘. Die Serer lassen sich eben durch eine Marskonstellation nicht zum Mord, durch eine Venuskonstellation nicht zur Unzucht bestimmen (Bardesan. lib. leg. reg. 26 [PSyr 1, 2, 582, vers. lat.]). Dieses Kap. scheint der Bardesanes-Schüler Philipp in dem Dialog ‚de fato‘ wörtlich wiederholt zu haben (vgl. Burkitt bei Moule 23_{35}). Ein nicht völlig gleichlautendes Exzerpt aus Bardesanes steht bei Euseb. praep. ev. 6, 10; Bardesanes scheint sich also mehrfach in gleichem Sinne ausgesprochen zu haben. Abhängig von ihm ist auch PsClem. recogn. 9, 19. Da die Bardesaniten sich bis Choreomien u. China ausgebreitet haben (oben Bd. 1, 1186), wird das Buch ihres Meisters auf tatsächliche Gewohnheiten der Chinesen, die er durch seine Missionare kannte, Bezug nehmen; im einzelnen sind sie so in der chines. Literatur nicht zu belegen. Das Exemplum der Serer schien so eindrucksvoll, daß es noch von den byzantinischen Chronisten wiederholt wurde. Die Serer galten bei ihnen gleichsam als Urvolk schlechthin (Georg. Hamart. 1, 21 [PG 110, 79B]; Cedren. 154A; Georg. Phrantzes 3, 2, 49; vgl. auch Caesar. dial. 2, interr. 109 [PG 38, 980]).

III. Nestorianer. Die westliche Welt hat von China nicht nur die Seide entgegengenommen u. über das Land, soweit es von ihm wußte, geurteilt; in der Spätantike sind auch christl. Sendboten bis zu den Chinesen vorgedrungen. Der älteste Niederschlag davon im Westen findet sich zu Anf. 4. Jh. bei Arnob.: enumerari non possunt (miracula), quae in India gesta sunt, apud Seres, Persas, Medos (adv. nat. 2, 12 [CSEL 4, 57, 2]; vgl. Moule 22/3). Ähnlich rühmt Theodoret v. Cyrus, ein Freund des Nestorius (um 450), die Christianisierung der Skythen, Sauromaten, Perser, Serer, Hyrkaner u. Baktrier (graec. affect. curat. 9, 15 [223, 15f Raeder]). Demgegenüber spricht Cosm. Indicopl. zwar von einer christl. Kirche, Klerikern u. Gläubigen in Indien u. auf Ceylon; er fügt aber hinzu, ob das auch ‚darüber hinaus‘ (περαιτέρω, d. h. bei ihm: bis nach Ch. hin) zutreffe, wisse er nicht (169A [119 Winst.]). – Auf legendärer Basis stehen die Überlieferungen von der Einführung des Christentums in Ch. durch den Apostel Thomas, wie sie die nestorianische Kirchenliteratur erichtet. ‚Inder, Chinesen, Perser u. a. Fremde bringen in Erinnerung an den hl. Thomas Deinem Namen, unser Heiland, Verehrung dar‘ (vgl. P. Bedjan, Brev. Chaldaic. 3 [Par. 1886/7] 476). In der Doctr. Addaei heißt es: ‚Indien u. die fernsten Länder bis zum äußersten Meer haben das Priestertum aus der Hand des Judas Thomas empfangen, welcher Haupt u. Herr war in der Kirche, die er gründete u. verwaltete‘ (W. Cureton, Ancient syr. documents [Lond. 1864] 33; vgl. Leclercq 1356). Vgl. ferner Bar Hebraeus chron. eccl. 2, 4; Ebed-Jesus coll. canon.: A. Mai, Script. vet. nova collect. 10, 7, 174 (Leclercq 1356_8). Wo an solchen Stellen China direkt oder umschrieben genannt wird, ist dies vermutlich erst nach erfolgter Missionierung im 7. Jh. hinzugefügt worden (Moule 11/2). Im 14. Jh. konnte Joh. v. Monte Cervino in Ch. keine Spuren des hl. Thomas feststellen; er schreibt 1305 von dort: ‚in diese Gegenden ist nie ein Apostel oder Aposteljünger hingekommen‘ (Moule 24). Die chinesische Thomaslegende geht darum wohl auf die Portugiesen des 16. Jh. zurück; als historischer Kern steckt in ihr aber die Tatsache, daß die ersten christl. Missionare in Ch. syrisch sprechende ‚Thomas-Christen‘ aus Indien oder Persien gewesen sind, also Nestorianer, die in Zentralasien verbreitet waren (vgl. R. Hennig: Hist. Vierteljahrsschrift 29 [1935] 234f). Seit dem 4. Jh. in größerem Umfang über den Oxus vordringend, ist der Nestorianismus hinter den dualistischen Religionen des Bardaisanismus u. Manichäismus aber doch zurückgeblieben (vgl. W. Barthold-R. Stübe, Zur Gesch. des Christentums in Mittelasien bis zur mongol. Eroberung [1901] 14/6; G. Messina, Cristianesimo, buddhismo, manichaeismo nell'Asia antica [Rom 1947]). — Die faßbaren Anfänge des Christentums führen in das 7. Jh. zurück, als der große Türkenbezwinger Kaiser T'ai-tsung (626/49; T'ang-Dynastie) sein Reich weit nach Westen ausdehnte u., ohne selbst Christ zu werden, das Christentum doch begünstigt hat. Die berühmte, 1623 bei Singanfu gefundene ‚Nestorianische Tafel‘ vJ. 781 schildert das Missionswerk des 635 nach Ch. gekommenen syrischen Mönchs Olopön (Olopun, Alopîn = syr. für Ruben; vgl. Hirth 323; Text in Übersetzung bei Leclercq 1377/82; Moule 35/47; Errichtungsvermerk u. Namensliste ebd. 48/52; zu der im 18. Jh. zB. von Voltaire bestrittenen Echtheit, die außer Zweifel steht, vgl. G. Pauthier, De l'authenticité de l'inscription de Singan-fu [Par. 1857];

zum Ganzen Pelliot 624f; Leclercq). Der in chinesischen u. syrischen Charakteren gehaltene Text schildert nach einem Überblick über die Hauptdogmen mit dem Mittelpunkt der Trinität u. einigen Morallehren die Umstände beim Eintreffen des Missionars aus Ta-ch'in (oben Sp. 1083). Dieser bringt die ‚wahren Schriften' (LXX in syr. Version ?), die im kaiserl. Kabinett übersetzt u. auf ihren Wahrheitsgehalt hin geprüft werden; danach ordnet der Kaiser ihre Verbreitung an. Der Bericht streift dann die Zustände im Lande Ta-ch'in u. spricht vom Schicksal des Christentums in Ch. unter verschiedenen Kaisern. Die blumenreiche Sprache erschwert es, Geschehnisse u. dogmatische Unterscheidungen präzis zu erfassen; gerade das die Nestorianer von der ‚Orthodoxie' Trennende tritt nicht klar hervor (Leclercq 1372/3; zur dogmengeschichtlichen Stellung vgl. R. Suter: JAmOrSoc 58 [1938] 384/93). Anderseits ließen sich in der Stilisierung des Textes Einflüsse von Taoismus u. Konfuzianismus feststellen (Leclercq 1370/1). Dem Prosatext folgen Gedichtpartien, die das Missionswerk verherrlichen (Moule 45/7). Schließlich wird die Stelenerrichtung geschildert u. als Textautor der christl. Priester Mar Izd-buzid von Kumdan, gebürtig aus Bactria (Balch), sowie als Bischof u. Gesetzesmeister in Tzinistan der Priester Adam genannt (vgl. J. Takakusu: T'oung Pao 7 [1896] 589; P. Pelliot: ebd. 25 [1928] 91/2; Hennig 2, 95/6). Die Personennamen auf den Seiten des Steins, die das Ganze beschließen, scheinen Verstorbene zu sein, so daß es sich bei dem Denkmal offenbar um einen Grabstein vom christl. Friedhof in Singanfu handelt (Leclercq 1365/6; Abb. nr. 2802/3; Hennig 2, Taf. 2). – Aus der Zeit zwischen der offiziellen Einführung des Christentums (636) u. der Errichtung dieses Denkmals (781) stammt das Edikt des Kaisers Hsüan-tsung (745; vgl. P. H. Havret, La stèle chrétienne de Si-ngan-fou: Variétés sinologiques nr. 12 [Schanghai 1897] 2, 255; Auszug Hennig 2, 91/2). Es knüpft an die Einführung der ‚Religion der hl. Bücher von Persien' an u. befiehlt die Umbenennung der bisher ‚Persien-Tempel' genannten christl. Kirchen in Ch. in ‚Ta-ch'in-(Syrien-)Tempel' (Leclercq 1358; vgl. F. S. Drake, Nestorian Monasteries of the T'ang dynasty and the site of the discovery of the Nestorian tablet: Monumenta Serica 2 [1936/7] 293/340). Weitere chinesisch-christliche Dokumente der T'ang-Zeit bei Moule 52/64; ebd. 52/7 die christl. ‚Hymne an die Dreifaltigkeit', welche einer ostsyr. liturgischen Dichtung entspricht; ebd. 65/77 Hinweise auf Christliches in Ch. bei nichtchristl. Autoren, u. a. bei arab. Geographen; hierzu auch Leclercq 1359/61. Zur Rezeption des Kreuzeszeichens durch die Chinesen vgl. A. C. Moule: T'oung Pao 28 (1931) 78/86. – Für die Aufgeschlossenheit der Chinesen für fremde Einflüsse im 7./8. Jh. sind auch die häufigen, in den Annalen vermerkten Gesandtschaften aus Byzanz bezeichnend; so in den Jahren 643, 711, 719, 742 u. 744 (Hennig 2, 94). Die Ankunft des Erzbischofs I-ssu iJ. 757 wird mit der Verwendung nestorianischer Hilfstruppen aus der Sogdiana in den chines. Bürgerkriegen in Verbindung gebracht (vgl. Chang Hsing-Lang: JRoyalAsiatSoc, North Chine Branch, 73 [Lond. 1948] 69/88). – Weitere neue Literatur über Ausgrabungen u. Texte, zT. aus christl. Klöstern, bei Franke 107. Den Höhepunkt hat die christliche Kirche in China um 840 erlebt, wo sie 260500 Seelen, darunter höchste Würdenträger, umfaßt haben soll (vgl. J. H. Klaproth, Tableaux historiques de l'Asie centrale [Par. 1826] 221). Bald trat der Umschwung ein. Das über 200 Jahre sich frei ausbreitende chinesische Christentum war im 7./8. Jh. vereinzelten örtlichen Verfolgungen ausgesetzt, bis sich Kaiser Wu-sung (841/6) auch offiziell gegen die fremden Religionen wandte. Nachdem 843 der Manichäismus unterdrückt worden war, wurden 845 Buddhismus u. Christentum verboten, die Kirchen zerstört u. die Gläubigen ausgerottet (vgl. Duvigneau: BullCathPékin 21 [1934] 592; Messina aO.). Nach dem arabischen Gelehrten Abu'lfedā bestand iJ. 980, als ein christlicher Mönch zu Schiff nach Ch. kam, dort keine einzige Kirche mehr; er traf nur einen einzigen Christen an (Reinaud, La géographie d'Abulfeda 1 [Paris 1848] 1, 402*). Die Sympathie der Mongolen des 13./14. Jh., unter denen seit Marco Polos Reisen (um 1263) außer Nestorianern auch Katholiken lebten, für das Christentum, führte unter Kublai-Chan zur Einsetzung eines römischen Erzbischofs für China. Aber der Sturz der Mongolen 1368 zerstörte auch diese Ansätze einer Christianisierung wieder, so daß seit dem 16. Jh. die Jesuiten völlig neu beginnen mußten (vgl. H. Cordier, Le Christianisme en Chine et en Asie Centrale sous les Mongols: T'oung Pao 18 [1917] 49/113).

H. Berger, Geschichte der Erdkunde der Griechen[2] (1903). – A. Berthelot, L'Asie an-

cienne centrale et sud-orientale d'après Ptolemée (Par. 1930). – H. BLÜMNER, Art. Serica: PW 2A, 1724/7. – H. DUBS, An ancient military contact between Romans and Chinese: AmJPhil 62(1941) 322/30; A Roman influence upon Chinese painting: ClassPhil 38 (1943) 13/9. – O. v. FALKE, Geschichte der Seidenweberei[3] (1936). – H. FRANKE, Sinologie = Wissenschaftl. Forschungsberichte, Geisteswissensch. Reihe nr. 19 (Bern 1953). – J. J. M. DE GROOT, Die Westlande Chinas in der vorchristl. Zeit (1926). – H. HASSINGER, Die geographischen Grundlagen der Geschichte[2] (Wien 1953). – R. HENNIG, Der Begriff der Serer in der antiken Literatur: Zs. f. Rassenkunde 2 (1935) 90/2; Terrae incognitae, Zusammenstellung u. krit. Bewertung der vorcolumbianischen Entdeckungsreisen an Hand der Originalberichte 1/2[2] (Leid. 1944/50). – A. HERRMANN, Die alten Seidenstraßen zwischen China u. Syrien 1 (1910); Die Seidenstraßen von China nach dem Römischen Reich: Mitt. Geogr. Ges. Wien 58 (1915) 472/500; Die Verkehrswege zwischen China, Indien u. Rom um 100 nC. (1922); Lou-lan, China, Indien u. Rom im Licht der Ausgrabungen am Lobnor (1931); Historical and commercial Atlas of Chine (Cambr., Mass. 1935); Die blonden Serer u. die türkischen Wu-sun: Zs. f. Rassenk. 3 (1936) 200/1; Das Land der Seide u. Tibet im Licht der Antike (1938); Die Beziehungen zwischen China u. dem Röm. Reich: Mitt. d. Saalburg-Freunde 2, 3 (1928) 65/72; Art. Seres: PW 2A, 2, 1678/83; Art. Sera: PW 2A, 2, 1661/3; Art. Sinai: PW 3A, 1, 219/21; Art. Taprobane: PW 4A, 2, 2260/72; Art. Thina: PW 6A, 1, 281; Art. Kattigara: PW 11, 1, 46/51. – F. HIRTH, China and the Roman Orient (Leipz. 1885). –H. LECLERCQ, Art Chine: DACL 3, 1, 1353/85. – A. v. LECOQ, Bilderatlas zur Kunst- u. Kulturgeschichte Mittel-Asiens (1925); Auf Hellas' Spuren in Ost-Turkestan (1926). – P. LÉVY, Fouilles d'époque romaine aux Indes françaises et en Indo-Chine: Comptes RAcInscr 1946 (Par. 1946) 227f. – J. W. MCCRINDLE, The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk (Lond. 1897). – U. MONNERET DE VILLARD, La fiera di Batnae e la traslazione di s. Tomaso a Edessa: RendicAcLinc 8, 6, 3/4 (Roma 1951) 77/104. – A. C. MOULE, Christians in China before the year 1550 (Lond. 1930). – H. NISSEN, Der Verkehr zwischen China u. dem Röm. Reich: BonnJb 95 (1894) 1/28. – P. PELLIOT, Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême Orient: T'oung Pao 15 (1914) 623/44. – F. v. RICHTHOFEN, China 1 (1877). – P. SCHNABEL, Text u. Karten des Ptolemaeus (1938). – P. SIMMONS, Cross currents in Chinese silk history: BullMetrMus 9 (New York 1950) 87/96. – W. W. TARN, The Greeks in Bactria and India (Cambr. 1938). – F. J. TEGGART, Rome and Chine, a study of correlations in historical events (Berkeley, Calif. 1939). – J. O. THOMSON, History of ancient geography (Cambr. 1948). – E. WALDSCHMIDT–L. ALSDORF–B. SPULER, Geschichte Asiens (1950). – E. H. WARMINGTON, The commerce between the Roman Empire and India (Cambr. 1928). – E. O. WINSTEDT, The Christian Topography of Cosm. Indicopl. (Cambr. 1909). – H. YULE–H. CORDIER, Cathay and the way thither 1/4[2] (1913/16).

A. Hermann.

Chi-Rho (XP) s. Monogramm.

Chirographum s. Urkunde.

Chiromantik s. Mantik.

Chiron.

A. Nichtchristlich. I. Mythos. Chiron (Χείρων, Χίρων) war ein Kentaur, der als Walddämon am Pelion in Thessalien hauste (Il. 4, 219; Hesiod. frg. 19, 2; vgl. Kern, Rel. 1, 206). Diese ‚göttliche Bestie' (Pind. Pyth. 4, 119) galt als ‚gerechtestes' Wesen unter seinesgleichen (Il. 11, 832 u. Schol. zSt.). Man betrachtete ihn als den Erfinder der Heilbehandlung mit Kräutern (Plin. n. h. 7, 196; Suid. s. v. X.); nach seiner heilenden Hand hat er auch seinen Namen (Usener, Götternamen 157; Kretschmer 59f; Kern aO. 121). Daß er am Pelion vor allem als ärztlicher Wohltäter verehrt wurde, ergibt sich aus Plut. qu. conviv. 3, 1, 4 (4, 784 Dübn.); vgl. Gruppe 116/7; Kern aO. 80. In Demetrias betrachtete ihn das Geschlecht der Cheironiden als seinen Stammvater; es übte die von Ch. überlieferte Kunst unentgeltlich aus (vgl. Usener, Götternamen 157; *Arzthonorar). Wegen seines Pferdeleibs lag es nahe, Ch. nachträglich auch zum Tierarzt u. Autor tierärztlicher Bücher zu machen (Mulomedicina Chironis; vgl. Schanz, Gesch. 4, 1, 200). Ch. galt ferner als Helfer u. Lehrer der Jugend. Als seine Zöglinge u. Schüler werden u. a. Asklepios, Herakles u. Apollon genannt (weitere Zöglinge vgl. v. Sybel 891; über Jason als Ch.-Jünger L. Radermacher, Mythos u. Sage bei den Griechen [Wien 1938] 154f). Ch. half Peleus, die Thetis zu gewinnen (Apollodor. 3, 13, 5); die Vermählung fand in seiner Höhle statt (Schol. Il. 16, 140; vgl. R. Reitzenstein: Hermes 33 [1900] 73/107). Dabei prophezeite Ch. die künftige Größe Achills (Eurip. Iph. Aul. 1064; Hor. epod. 13, 11; vgl. Schol. Apollon. 1, 23). Er zog dann Achill auf u. unterrichtete ihn im Reiten, Bogenschießen, in der Musik u. in der Gerechtigkeit (Il. 11, 831/2; Stat. Achill. 2, 106f. 164f; vgl. A III; Ch.s Vor-

liebe für die Lyra erwähnt Valer. Flacc. Argon. 1, 139). Ch. erreichte ein hohes Alter (Xen. cyneg. 1, 3; Philostr. her. 2); seine Unsterblichkeit, die ihm als θεός von Haus aus zukam (Soph. Trach. 715; Lucian. dial. mort. 26, 1), trat er an Prometheus ab (Apollod. 2, 5, 4, 5). Als er beim Kentaurenkampf von Herakles unheilbar verletzt wurde u. starb, wurde er von Zeus an den Himmel versetzt (Eratosth. catast. rel. 40 [184/5 Rob.]; Arat. phaen. 436/42; Ovid. fast. 5, 414 usw.); dort fand man ihn im Sternbild des ‚Schützen' oder dem des ‚Kentauren' wieder (vgl. Boll-Gundel, Art. Sternbilder: Roscher, Lex. 6, 967/71. 1012/4).

II. Metaphorik. Der Name Ch. wurde in verschiedener Richtung übertragen verwendet. So hießen zB. einige auch medizinisch verwendete Pflanzen ‚Chironion' oder ‚Chironia' (vgl. zB. Plin. n. h. 23, 27; 25, 34; Theophr. hist. pl. 9, 11, 1; PsApul. herb. 16, 34, 5 [CML 4, 51, 7; 78, 18]; vgl. Schmidt: PW 3, 2308 f). Im Hinblick auf die Pfeilverletzung des Ch. heißt eine unheilbare Wunde Χειρώνειον ἕλκος, ‚chironium vulnus' (Diosc. 2, 152 [153]; Poll. 4, 196; Cels. med. 5, 28, 5 [CML 1, 239, 20f]; Suid. s. v. X.; Pelag. art. vet. 317 [97 Ihm]). Ein medizinisches Buch kann poetisch Χειρωνὶς βίβλος heißen (Anth. Pal. 7, 158, 9). Didaktische Dichtungen u. Traktate nannte man gern ‚Chirons Lehrsprüche' oder ähnlich (Schmid-Stählin[7] 1, 1 [1929] 287f).

III. Kunst. Ch. ist in der Kunst oft dargestellt worden; eine Zusammenfassung der Denkmäler fehlt. Die wichtigsten Motive sollen hier zusammengestellt werden. 1) Ch. bei der Peleus-Hochzeit (Stamnos des ‚Berliner Malers' aus Chiusi: Beazley 138; vgl. E. Pfuhl, Malerei u. Zeichnung der Griechen 1 [1923] 322; Hochzeitskessel des Sophilos; vgl. M. Heidenreich: MittDtArchInst 5 [1952] 134/40). – 2) Hermes übergibt Ch. den Achill (Schale des Makron [?], Athen, Akropolis: Beazley 302; Stamnos des ‚Berliner Malers' in Paris, Louvre: Hoppin 65; etrusk. Amphora des ‚Praxias-Malers' in Paris BN: T. Dohrn: ArchAnz 1936, 78f). – 3) Ch. unterrichtet Achill im Faustkampf (vgl. Stat. Achill. 2, 156f; hellenist.-röm. Sarkophag-Reliefs des 2./3. Jh.s: C. Robert, Antike Sarkophag-Reliefs 2 [1890] Abb. 20b. 21b. 22a. 23b. 24d). – 4) Ch. unterweist Achill in der Jagd (Bronzerelief der Tensa Capitolina, Konservatorenpalast, Rom: Stuart Jones, Katalog 182 u. Taf. 70 AB; hierbei wendet sich Ch. zu dem auf ihm reitenden Knaben um). – 5) Ch. zeigt Achill das Lyraspiel (Fresken in Pompeji u. Herculaneum: K. Schefold, Pompejanische Malerei [Basel 1953] 123. 136f. 199 u. Taf. 46. 139; plastische Marmorgruppe bei Juven. sat. 3, 205; vgl. Pfuhl aO. 1, 876 u. Abb. 669); diese Szene ist in Grabdekorationen zum bloßen Ornament geworden (T. Ashby, The columbarium of Pompon. Hylas: AnnBritSchRome 5 [1910] Taf. 38). – 6) Peleus holt Achill von Ch. ab (Vase des Nikosthenes [?] aus Vulci: Hoppin 295; vgl. Pfuhl aO. 1, 282f; Bronzerelief der Tensa Capitolina: Stuart Jones 181 u. Taf. 69 AB. 71 A). – 7) Ch. beim Kentaurenkampf (sog. François-Vase: Hoppin 150f). – 8) Ch. als Sternbild ‚Schütze' (Zodiakus des Mosaiks von Sentinum, 2. Jh. nC.: R. Engelmann: ArchZtg 35 [1878] 9/12 u. Taf. 3). – 9) Ch. als Sternbild ‚Kentaur' (Belege aus der Buchmalerei, auch zu 8, bei Boll-Gundel: Roscher, Lex. 6, 1012f bzw. 968f). – Es fällt auf, daß in einer Reihe von Bildbeispielen die helfende Hand des Ch. durch ihre Gestik fast wie ein Attribut hervorgehoben ist.

B. Christlich. I. Mythos. Die mythische Gestalt Ch.s ist der Spätantike vertraut geblieben. Doch haben die antiken Überlieferungen vielleicht gelegentlich eine Trübung erfahren. Clem. Alex. führt als Argument gegen die heidn. Religion die Mitteilung des Monymos an, daß man in Pella in Thessalien dem Peleus u. Ch. ein Menschenopfer dargebracht habe (protr. 3, 42, 4; die Stelle zitiert auch Cyrill. c. Julian. 4, 128 [PG 76, 697 B]); vgl. Th. Panofka = SbB 1857, 479/81). Ps-Justin. monarch. 6 hebt hervor, daß die Götter Aeskulap u. Apoll von dem Menschen Ch. gepflegt worden sind (PG 6, 325 A). Daß Aeskulap von Ch. die Medizin erlernte, erwähnt Lact. inst. 1, 10, 2 (vgl. epit. 8, 1). – Eine größere Rolle spielt das Ch.-Motiv nur bei Greg. Naz., der es zur Verdeutlichung des christl. Erziehungsideals heranzieht. Basilius, sagt Greg. in seiner Gedächtnisrede (or. 43, 12 [PG 36, 509/12]), wurde durch Leben u. Lehre seines Vaters erzogen. ‚Er durfte sich weder einer thessalischen Berghöhle als Werkstatt der Tugend rühmen noch eines großtuenden Kentauren, welcher den Heroen seiner Zeit Erzieher war. So lernte er vom Vater auch nicht Hasen zu schießen, Hirschkälber anzugehen, Hirsche zu jagen, sich kriegerisch hervorzutun u. junge Pferde sehr gut zuzureiten, indem er die gleiche Person als Reittier u. als

Lehrer benutzte u. sich von sagenhaftem Hirsch- u. Löwenmark nährte. Vielmehr wurde er in der *Enkyklios paideia unterwiesen u. in der Gottesfurcht geübt, kurz, von den Anfangsgründen bis zur zukünftigen Vollkommenheit geleitet... Wie wir Fohlen u. Kälber gleich nach der Geburt an ihren Müttern hochspringen sehn, so lief er (Basil.) in fohlenhaftem Schnauben unmittelbar neben dem Vater her u. blieb hinter den höchsten Bewegungen der Tugend nicht weit zurück.' PsNonn. hat im Kommentar zSt. die Anspielungen auf Achills Erziehung durch Ch. gesehen; er erläutert: ,Achill, der Sohn der Thetis, wurde Ch. zur Erziehung u. Ausbildung im Bogenschießen übergeben, u. er ernährte ihn nicht mit Milch, sondern mit Mark von Hirschen u. anderen Tieren' (365 Westerm.). – Die christl. Dichter lassen sich den idyllischen Reiz der Mischgestalt ebensowenig entgehen wie ihre heidn. Vorläufer. In einem Gedicht auf seinen Enkel spricht Auson. die Hoffnung aus, er werde dem vom Alter entstellten Lehrer zugetan bleiben, gleich Achill, der sich an dem mit einem thessalischen Roß verbundenen Meister festhielt (nr. 322, 20 [262 Peip.]; vgl. ebd. praef. 1, 31 [2 P.]). Claud. c. 9, 5f (92 K.; 173 B.) zeichnet Ch. als Trinkgenossen des Jupiter bei der Peleus-Hochzeit. Bei Sidon. c. 1, 17 (173 L.) ,springt Ch. zum Klang der Leier u. biegt drollig die schwerfälligen Pferdeglieder'. In einem Hochzeitsgedicht läßt der gleiche Dichter Ch. selbst zur Leier singen (c. 14, 17 [244 L.]). Diese Poeten mögen ein Elfenbeinrelief wie auf dem ,Vercoli casket' in London vor Augen gehabt haben (vgl. unten B III). Als Beispiel dafür, daß manchmal ein Lehrer nicht durch sich selbst, sondern durch den Schüler berühmt wird, erscheint Ch. bei Ennod. (dict. 8, 14 [CSEL 6, 449, 23]); der gleiche Dichter läßt Thetis klagen, daß Achills Erziehung durch Ch. nutzlos gewesen sei (dict. 25, 6 [501, 18]). – Isid. et. 4, 9, 12 berichtet, ein Grieche namens Ch. habe die Tierheilkunde erfunden, weswegen er halb als Mensch, halb als Pferd dargestellt werde; er werde Ch. genannt, weil er Chirurg war.

II. Metaphorik. Sidon. ep. 2, 12, 3 wünscht scherzhaft einem Kranken, er möge durch die ,ars Chironica', d. h. durch ein Heilkraut, Genesung finden u. nicht durch die ,ars Machaonica', d. h. durch den Wundarzt (36, 15 L.). Ungewöhnlich ist die Bezeichnung einer Frau, welcher junge Mädchen zur Erziehung übergeben werden, als ,weiblicher Ch.' bei Greg. Naz. (c. 2, 2, 3, 168; 2, 2, 6, 90 [PG 37, 1492. 1549]).

III. Kunst. In der christlich-spätantiken Kunst leben einige Ch.-Darstellungen der hellenist.-röm. Zeit fort. Weitzmann hat die Herkunft der Bildmotive, sofern sie sich auf Achill beziehen, von einer illustrierten hellenist. Achilleis, deren Text noch in der Bearbeitung des Statius vorliege, wahrscheinlich gemacht u. sie vom 4. bis ins 12. Jh. verfolgt. Die bisher nachgewiesenen Denkmäler umfassen hauptsächlich die folgenden Bildtypen: 1) Thetis übergibt Achill dem Ch. (Puteal, Rom, Kapitolin. Museum, 4. Jh. nC., wahrscheinlich aus Ägypten: G. Snijder: JRS 13 [1923] 56/86 u. Taf. 1; Weitzmann 20 u. Abb. 16; ferner Fragm. einer Bronzescheibe in Kairo: J. Strzygowski, Koptische Kunst = Catalogue Général du Musée d'Antiqu. du Caire [Wien 1904] 257 u. Taf. 26; Weitzmann 20 u. Abb. 15; Thetis ist hier nimbiert, Ch. selbst weggelassen; nach Weitzmann 167_{56} folgt der Bildaufbau dem ikonographischen Schema der Darstellung Mariens im Tempel; danach wohl 6. Jh.). – 2) Ch. mit Achill beim Kentaurentanz (,Vercoli casket', Elfenbeinkasten des 9./10. Jh., London, Victoria-Albert-Museum: O. Dalton, Byzantine art and archeology [Oxf. 1911] Abb. 132; der noch sehr kleine Knabe sitzt auf Ch.s Schulter). – 3) Ch. erteilt Achill Reitunterricht (vgl. Stat. Achill. 2, 113; Elfenbeinkasten, Paris, Cluny: Weitzmann 166, Abb. 206). – 4) Ch. gibt Achill Unterricht im Faustkampf (Deckel eines Elfenbeinkastens, Paris, Louvre: Weitzmann 167 u. Abb. 142. 208; die entsprechenden antiken Sarkophagszenen sind hier mißverstanden). – 5) Ch. mit auf ihm reitendem Achill auf der Jagd (Puteal: Snijder aO.; mit dem Bogen auf Löwen schießend, wendet sich Ch. zum Knaben zurück; ferner Bronzescheibe in Kairo: Strzygowski aO.; der Jagdspieß, mit dem Achill schießt, ist ägyptisierend in ,vorstelliger Darstellweise' verdeckt gegeben; ferner zwei byzantin. Miniaturen des 11. u. 12. Jh. als Illustrationen zum Gregoriuskommentar des PsNonn.: Weitzmann 19/21 Abb. 12/3; trotz der Vereinfachungen findet Weitzmann 86 die alte Bildüberlieferung hier noch zugrunde liegend). – 6) Ch. als Sternbild (Karoling. Miniatur, Madrid BN, Cod. 3307 fol. 62: W. Neuß: Zs. Verein für Kunstwissenschaft [1941] Abb. 19; ferner Arat-Illustration, Cod. Bonon. fol. 29[v]: G. Thiele, Antike Himmelsbilder [1898] Abb.

53; der Typus des schreitenden Kentauren hier folgt Darstellungen wie auf dem Globus des Atlas Farnese in Neapel: Thiele aO. Taf. 5/6). – 7) Ch. als Ahnherr der Ärzte (Byzantin. Miniatur, um 512 nC., Wien NB: P. Buberl, Der Wiener Dioskurides u. die Wiener Genesis [Wien 1937] 21 mit Abb.; oben Bd. 2, 743 nr. 4; Ch. führt die Reihe von 14 ärztlichen Patronen an; vgl. Wulff, Kunst 1, 290).

J. D. Beazley, Attic red figure vases painters (Oxf. 1942). – K. Escher, Art. Ch.: PW 3, 2302/8. – J. C. Hoppin, A Handbook of attic red-figured vases 1 (Cambr. 1919). – H. Stuart Jones, A Catalogue of the ancient sculptors of the Palazzo dei Conservatori at Rome (Oxf. 1926) 178/81. – P. Kretschmer, Mythische Namen, nr. 10 (Cheiron): Glotta 10 (Wien 1920) 58/62. – L. de Ronchard, Art. Ch.: DS 1, 2, 1105/6. – F. Staehlin, Die ‚tensa Capitolina': RM 21 (1906) 332/86. – L. v. Sybel, Art. Ch.: Roscher, Lex. 1, 1, 888/92. – ThLL, Onomasticon 2 (1907/13) 399/400. – K. Weitzmann, Greek mythology in Byzantine art (Princet. 1950). *A. Hermann.*

Chirurgie s. Heilkunde.

Chöre (himmlische) s. Engel.

Chor s. Gesang.

Chorbischof. A. Osten. Ch. ist hier Bezeichnung für Bischöfe in der Χώρα, d. h. im Gebiet einer Polis außerhalb des städtischen Siedlungskernes; die richtigere Form wäre also Chorabischof oder Landbischof. Der Begriffsinhalt wird von einem anon. Antimontanisten der 2. Hälfte des 2. Jhs. (Eus. h. e. 5, 16, 17), um 268 für das Antiochien des Paulus v. Samosata (ebd. 7, 30, 10), um 310 im Testament der 40 Märtyrer von Sebaste vorausgesetzt; er dürfte bei den phrygischen Novatianern u. Montanisten ebenfalls auf vorkonstantinische Zeit zurückgehen (Zeugnisse bei Gillmann). Die Bezeichnung selbst erscheint zuerst iJ. 314 in cn. 13 der Synode v. Ancyra, zwischen 319 u. 325 in cn. 13f der Synode v. Neocaesarea, dann in den Akten u. Unterschriften des Konzils v. Nicaea (H. Gelzer-H. Hilgenfeld-O. Cuntz, Patrum Nicaenorum nomina [1898]; zu den Ch. in Unterschriften angeblich der Synode v. Neocaesarea vgl. J. Lebon: Muséon 51 [1938] 121f).

I. Ch. u. Siedlungsverhältnisse. Mit der Schaffung des Amtes des Ch. vollzieht die frühe Kirche die Auseinandersetzung mit den Siedlungsverhältnissen außerhalb der Städte. Die Mission auf dem Lande, wo im allgemeinen nicht an jüdische Gemeinden angeknüpft werden konnte, ist verhältnismäßig zögernd betrieben worden. Sie ist jenseits der Grenzen Palästinas seit dem frühen 2. Jh. bezeugt zuerst für die Provinz Bithynien-Pontus (Plin. ep. 10, 96; vgl. Lucian. Alex. Abonut. 25. 38), dann im Verbreitungsgebiet der Montanisten in Phrygien (die Zeugnisse bei Gillmann 17f). Im nahezu städtelosen *Ägypten mußte jede christl. Missionstätigkeit den Dörfern gelten. Doch hat hier der Aufstieg der Gauhauptorte zu Städten seit der Severerzeit infolge der festen Organisation der Gaue eine selbständige Verwaltungsentwicklung der Dörfer (Komai) u. ihrer Christengemeinden gehindert (vgl. E. Schönbauer: Epigraphica 11 [1948/9] 115/46). So hören wir zwar von Toparchen u. Komarchen der Kaiserzeit in Anknüpfung an die ptolemäische Ordnung (E. Van't Dack: ChronÉg 23 [1948] 147/61; L. Cerfaux-W. Peremans: StudHell 7 [1951] 5/38; Preisigke, Wb. 3 [1931] 169. 128/30; PW 11, 1129/31). Dagegen ist die Einrichtung des Ch. im 4. Jh. hier zwar bekannt, aber nur einmal erwähnt: Athanas. apol. c. Ar. 85 (PG 25, 400); hier erscheint ein Presbyter an der Spitze mehrerer Dörfer wie sonst ein Ch. Die Entwicklung des Landgebietes von Alexandria nach der Verleihung der Autonomie an dieses (202) zu einem Gau von Hermupolis parva machte die Bischöfe in der ‚Chora von Alexandria' zu Bischöfen von H., nicht zu Chorbischöfen. Dagegen decken sich die Zeugnisse über die Verbreitung von dörflichen Christengemeinden mit den Zeugnissen über die Einrichtung des Ch. für die Provinzen Bithynien, Isaurien, Cappadocia, Cilicia, Armenia, das nördliche Syrien, Mesopotamien. Hinzu kommen im 5. Jh. Pisidien, Cyprus, Arabien u. Ägypten, außerhalb des Römerreichs das persische Gebiet um Seleukeia-Ktesiphon nach cn. 14 des dortigen Konzils vJ. 410, ferner das freie Albanien u. Groß-Armenien (die Zeugnisse bei Gillmann 20/3. 34/8. 43/5). Die Erwähnungen lydischer Ch. sind problematisch (ebd. 37. 45). Ein Ch. auf der Insel Tenedos erklärt sich aus der Zugehörigkeit abgelegener kleinerer Inseln wie Poroselene zu diesem Bistum (E. Kirsten: PW 22, 240/7). Die genannten Provinzen sind (mit Ausnahme von Cypern, wo Analogiewirkung Syriens denkbar ist) gekennzeichnet durch die Seltenheit von Poleis (Jones), das Vorkommen von regiones, d. h. von Chorai ohne Poleis in den Listen von Chalkedon 451 u. im

Synekdemos des Hierokles etwa der gleichen Zeit, u. durch die Größe ihrer Stadtgebiete. Wenn in Kyrrhos 200000 orthodoxe Christen auf 4140 qkm wohnten (Theodrt. ep. 42 [PG 83, 1218]; dazu F. Cumont, Études Syriennes [Paris 1917] 226), ist es einleuchtend, daß der Stadtbischof der Hilfe von Ch. bedurfte. Wir kennen nun zwar die Dorfverwaltung im kaiserzeitlichen Syrien, wissen jedoch nichts über eine Gesamtverwaltung der Chora, des Landes außerhalb der Polis (G. M. Harper: YaleClassStud 1, 1928, 105/168). Es werden aber Strategiai erwähnt u. diese neben die βουλή gestellt (Talmudstellen u. Parallelen bei F. Heichelheim: T. Frank, Economic Survey of anc. Rome 4 [Baltimore 1938] 234f). Allerdings bezeichnet Strategia auch die Exekutive eines städtischen Beamtenkollegiums (Zeugnisse bei R. Mouterde: MélBeyr 19 [1935] 129; der Strategos einer Kome ist unsicher: Harper 120). Zum mindesten seinem Ursprung nach muß aber der Titel Strategos den Verwalter der Chora bezeichnen, aus der die Polis sich hier erst entwickelt hat (in Cappadocia ist dieser Prozeß am deutlichsten erkennbar; oben Sp. 870f); solche στρατηγοὶ ἐπὶ τῆς χώρας sind für Rhodos u. nach seinem Vorbild für Karien bezeugt: Waddington 1611 aus Aphrodisias, Ditt. Syll.[3] 1226 aus Alabanda; 619 aus Rhodos. Die Größe der Stadtgebiete erklärt sich aus der Umwandlung der Strategia in der Bedeutung von Gau (Strabo 12, 534/7) in die Polis (in Ägypten heißt der oberste Beamte des Gaues auch Strategos: F. Bilabel: PW 4A, 184/252; der späte Titel χωράρχης ist unsicher überliefert PLond 1419, 1294). Das Nebeneinander von Stadtbischof u. Ch. entspricht dem von Polis u. Strategia, von Politeuma u. königlichem Archidioiketes (in Hanisa Cappadociae in der Inschrift bei Michel: Recueil d'inscriptions grecques [Brüssel 1900] 546 mit H. Grégoire: RevÉtAnc 34 [1932] 135/9). Das gilt insbesondere, wenn Ch. in der Mehrzahl erscheinen u. damit den Strategoi Syriens als Entsprechung der ägypt. Toparchai vergleichbar sind (doch sind die von Heichelheim dafür angeführten Stellen nicht alle schlüssig). Eine unmittelbare Anlehnung der kirchlichen an die zeitgenössische weltliche Organisation war jedoch offenbar nicht möglich. Insbesondere bleibt offen, ob der Ch. ursprünglich einmal der einzige Bischof in der Chora war oder diese von Anfang an mehrere Ch. hatte. Die Bindung an einzelne Orte (u. damit die Existenz einer Mehrzahl von Ch.) wird vielleicht erst als Ergebnis einer Entwicklung deutlich durch die Briefe des Basilius v. Caesarea (ep. 188. 169 [PG 32, 680. 644]) u. durch die Geschichte von Pedachthoe (F. Cumont: Byzant 6 [1931] 521/33). In den beiden letzten Fällen handelt es sich um Siedlungen bei antiken Heiligtümern (zu Venasa vgl. E. Kirsten: PW s. v.); zum Ziel dieser Entwicklung, die den Ch. an die Stelle des Protokometes setzt, s. unter II. Auf jeden Fall hat es in einzelnen Bistümern um 370 eine größere Anzahl von Ch. gegeben. Basilius plant, seine Ch. bei einem Märtyrerfest dem Statthalter vorzustellen (ep. 142 [PG 32, 592]); sie bilden gleichsam sein Gefolge (W. Weber, Kaisergesch. u. Kirchengesch. [1929] 37/9; vgl. oben Sp. 887). Von da aus wird auch die vielumstrittene Erwähnung von 50 Ch. bei Gregor. Naz. carm. 2, 1, 11, 447: PG 37, 1060 verständlich (Literatur bei Gillmann 39). Diese Stelle ist auch für den Werdegang von Bischofssitzen aufschlußreich: Der ,Fuhrmannsflecken' Sasima wird, um ihn für den Sprengel des Basilius zu sichern, Sitz eines Ch., der dem Bischof von Caesarea untersteht. Der nächste Schritt ist die Erhebung des Ortes zum Sitz eines Suffraganbischofs, allerdings nun doch von Tyana (so in den späteren Notitiae dign. episc.; W. Ruge: PW 2A, 55; unzugänglich: S. Giet, Sasime [Par. 1941]). Als Sitz eines Ch. kam also jedenfalls nur ein wichtiges Dorf, eine Landschaft oder Metrokomia in Betracht, wie sie verschiedentlich für Syrien u. Isaurien bezeugt sind (J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung 1[2] [1881] 427. 441). Dem Ch. unterstanden mehrere Komai (Basil. ep. 54 [PG 32, 401]). Das legt wiederum die Analogie des Ch. mit dem ägyptischen Gau-Strategen in der Metropolis seines Nomos oder von dessen Meris oder in engerem Rahmen mit dem Sitz des Toparchen nahe. – Der Sprachgebrauch des Basilius weist aber noch auf einen zweiten antiken Ansatzpunkt für die Einführung des Ch. Er verwendet nämlich für die Unterteile des Bistums in ep. 142 u. 290 den Ausdruck συμμορία (PG 32, 592. 1027); nur an letzterer Stelle vielleicht für die Gemeinden der Komai (entgegen den Kommentaren, nach dem Zusammenhang mit ep. 53/4). Der Begriff συμμορία hat in der antiken Terminologie des Hellenismus seine feste Stelle (Poland: PW 4A, 1167; Lidell-Scott, s. v.). Er gehört zu den Bezeichnungen für Unterabteilungen der

Bürgerschaft einer Polis; er kann nämlich eine freiwillige Gemeinschaft, vor allem aber eine kultische Genossenschaft bedeuten, von der Art wie sie seit dem 4. Jh. vC. kenntlich ist (J. Noack, Phratria u. Syngeneia, Diss. Heidelb. 1951). Zum mindesten in klassizistischer Formulierung wird so der Ch. mit den lokalen Kultgemeinschaften des Heidentums verknüpft, von denen die ältesten inschriftlich nachweisbaren sich geradezu nach ihrem ersten Priester nennen (L. Robert, Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa [Par. 1945]; zT. unscharf interpretiert bei Noack 88/100). Der Ch. darf dann verglichen werden einem Priester, der nach einem Dorf genannt wird, oder gar dem Archiereus eines größeren Gebietes (Preisigke, Wb. 3, 375f; Ditt. Or. 93, 105). Die syrischen Komai haben als Hauptbeamte Hierotamiai (H. Swoboda: PW Suppl. 4, 967). Diese können also als Vorläufer ortsgebundener Ch. gelten; der ‚Symmoriarch' des kaiserlichen Ägyptens ist dagegen Vorsteher einer Ephebenklasse: PTebt 316, 6. PSocItal 5, 464, 4. Heidnische Episkopoi in syrischen Dörfern sind eine Bauaufsicht-, in Dig. 50, 4, 18, 57 eine Marktbehörde (Harper aO. 132/4). – Außerhalb des Vorderen Orients ist der Ch. nur durch cn. 6 der Synode v. Serdica mittelbar bezeugt. Hier wird für die großen Landorte das Wort Polis gebraucht; ihnen werden die kleinen Poleis u. Komai gegenübergestellt, die keine Episkopoi haben sollen (vielleicht handelte es sich um einen Notstand: Hefele 1, 577/83; Gillmann 40f). Auch hier, in Thracia, befinden wir uns in einem Gebiet, das spät u. selten echte Poleis entwickelt hat (Jones 19/22). Dagegen fehlen Ch. bezeichnenderweise sicher in den westkleinasiatischen Gebieten; hier sind Komai nur innerhalb kleinerer Polisgebiete bezeugt. Ch. fehlen ferner in Griechenland, in dem die Polis im allgemeinen die einzige Siedlung des Polisgebietes darstellt. – Die kirchenrechtliche Stellung der Ch. ist seit dem Beginn des 4. Jhs. Gegenstand von Auseinandersetzungen. Schon auf der Synode v. Neocaesarea um 320 erklären die Versammelten: die Ch. sind die Nachbilder der 70 Jünger (d. h. sie sind nicht wie die Stadtbischöfe Nachfolger der Apostel); aber wegen ihres Eifers im Dienste der ‚Armen' (d. h. wohl der Dörfler) werden sie von den Stadtbischöfen als ‚Mitliturgen' geehrt. Ungefähr zur gleichen Zeit wird auf der Synode v. Ancyra den Ch. durch cn. 13 untersagt, Presbyter oder Diakone zu weihen. Die Kirchweihsynode v. Antiochien vJ. 341 präzisiert: der Ch. darf wohl Anagnosten, Hypodiakonoi u. Exorzisten bestellen, aber Presbyter u. Diakone nicht ‚ohne den Stadtbischof' weihen, ‚dem er u. die Chora unterstehen'; dieser Stadtbischof ist auch für die Bestellung des Ch. selbst zuständig (zur Textüberlieferung Leclercq 1425f. 1435/7; zur Sache Basil. ep. 53f. 188. 290). Aus diesen Äußerungen der Synode darf man schließen, daß bei den Ch. Tendenzen bestanden haben, sich selbständig zu machen. K. Müller möchte, doch wohl zu Unrecht, die Ch. für die Entstehung von Sektenkirchen mit haftbar machen (Kirchengeschichte 1, 1 [1941] 324. 476f u. ö.). Richtig ist es wohl auch nicht, wenn man aus der großen Zahl der Ch. in gewissen Gegenden auf einen Mangel an Festigkeit der Kirchenverfassung in diesen Bezirken geschlossen hat; der Grund für die größere Zahl von Ch. ist vielmehr, wie oben gezeigt, in den jeweiligen regionalen Verhältnissen zu suchen (betont von Turner 64f, auch gegen Harnack, Miss. 477f). Mit der allgemeinen Geschichte der christl. Mission im Altertum ist kaum zu vereinbaren die Annahme, die Ch. seien ursprünglich selbständig gewesen, dann aber immer mehr zurückgedrängt worden; man beachte, daß der Ch. der Bischof in der Chora, nicht der Bischof in einem χωρίον ist (die Bedeutung χώρα = Siedlung oder gar Hauptsiedlung, etwa einer Insel, ist erst byzantinisch; vgl. K. Dieterich: RhMus 59 [1904] 226/37). Daher ist in den Synodalunterschriften beim Namen eines Ch. jeweils nur die Provinz, nicht ein Sitz angegeben. – Die Synode v. Laodicea verbietet durch cn. 57 die Einsetzung neuer Ch.; Periodeuten, d. h. wohl Visitatoren ohne bischöflichen Weihegrad, sollen an ihre Stelle treten. Dennoch finden wir weiter Ch. bezeugt (Zeugnisse bei Gillmann 43/7; hinzukommt für Syrien ein Zeugnis vJ. 564: M. Oppenheim-H. Lucas: ByzZ 14 [1905] 29; für Palästina gleichfalls ein Zeugnis des 6. Jhs.: SupplEpigr 8, 21). Auch die kirchenrechtlichen Erörterungen über den Ch. dauern an, so bei den Monophysiten u. Nestorianern (Theod. Mops. in Tim. 3; Gillmann 47f. 125/9).

II. Ch. u. Urbanisierung. Wenn die Ch. im Osten nach dem 6. Jh. nicht mehr in Erscheinung treten, so ist das wiederum eine Folge der Auseinandersetzung der Kirche mit ihrer Umwelt. Nun aber erweist sich die

Kirche als der gebende Teil. Es ist schon beobachtet worden, daß die Urbanisierung in den Provinzen jenseits des Halys in der Spätantike rasche Fortschritte gemacht hat, was durch den archäologischen Befund Nordsyriens bestätigt wird (Jones 172. 187. 268; J. Mattern: MélBeyr 17 [1933] 1/176). Das Endergebnis zeigen die byzantinischen Bischofslisten (Notit. dign. episc. bei Parthey). Hier fällt auf, daß eine ganze Reihe als Bischofssitze bezeugter Städte vorher einen Ch. hatten (zB. Sasima, Pedachthoe). So liegt die Annahme nahe, daß die Einsetzung eines Ch. die Voraussetzung zur Rangerhöhung der Siedlung zur Polis, also zur Urbanisierung war. So wurde in Cappadocia, Armenia, Nordsyrien nachgeholt, was in Ägypten u. Nordafrika seit dem 3. bzw. 2. Jh. nC. geschehen war, freilich in Ostrom nun ohne die längst verlorene volle Polis-Autonomie. Anderseits kann die Aufzählung von Komai neben Kastra u. Regiones in den Notitiae I u. V bei Parthey nicht als Zeugnis für die Existenz von Ch. dieser Gebiete gelten, seitdem H. Gelzer in seiner Ausgabe des Georg. Cypr. (1890) nachgewiesen hat, daß der in V benützte Teil der Notitia I, der diese Angaben enthält, auf ein weltliches Verzeichnis der Städte usw., nicht auf Bistümerlisten zurückgeht. Dasselbe ist beim Synekdemos des Hierokles der Fall, ebenso bei der sog. ‚Notitia vor dem Slaveneinfall in Griechenland', die de Boor publiziert hat (ZKG 12 [1891] 520/34); in der letzteren sind die Städtenamen aus Hierokles nur in Bistumsnamen umgeformt. Zwischen die Quelle des Hierokles, die Jones 503f um 420 datiert, u. Georg. Cypr., der um 610 anzusetzen ist, fällt die Urbanisierung der bei Hierokles aufgeführten regiones, die in vorjustinianischer Zeit also noch Gebiet von Ch. sein konnten; Georg. Cypr. zeigt, daß die auch dann noch nicht urbanisierten Gebiete des Römerreichs noch weiter zur Ostgrenze hin lagen. Daß auch sie Ch. hatten, geht aus diesen Listen jedoch nicht hervor. Anderseits kann aus der Auffindung von Basiliken außerhalb der Städte der griech. Welt, etwa auch beim Hera-Heiligtum von Samos, nicht gefolgert werden, daß die dortige Siedlung einen Ch. hatte (die Belege aus dem griech. Mutterland bei A. Philippson-E. Kirsten, Die griech. Landschaften 1ff [1950ff]). Ungeklärt ist die Herkunft eines Dorfnamens Chorepiskopus auf Korfu, wenn er nicht einfach auf ‚Bischofsland' zu deuten ist (J. Partsch: Peterm-Mitt Erg. Heft 88 [1887] 77). Im MA war jedenfalls die Einrichtung des Ch. in Byzanz unbekannt (Theod. Bals.: PG 137, 1150). Wann sie abgekommen ist, läßt sich nicht feststellen; die letzte Erwähnung steht in cn. 14 vJ. 787. Bei der nestorianischen Kirche hat die Institution fortbestanden, wohl auf Grund von Const. Ap. 16; doch gibt es hier seit 410 nur einen einzigen Ch. in jedem Bistum, u. zwar als Beamten für Stadt u. Land nach dem Archidiakon; ihm unterstehen die Periodeutai (Einzelheiten bei Leclercq 1440 f). Marcioniten u. Jakobiten kennen die Einrichtung noch heute, erstere auch für größere Dörfer (R. Janin, Les églises orientales [Par. 1926] 559). Schon der Maronitenkirche dürften entstammen die Inschriften des 8. Jhs. mit Erwähnung des Ch. Maronios auf Spolien-Kapitellen aus dem frühen 6. Jh. in Rusafa (S. Guyer: F. Sarre, Archäolog. Reise im Euphrat- u. Tigris-Gebiet 2 [1920] 15; H. Spanner-S. Guyer, Rusafa [1926] 55).

B. Westen. Im westlichen Mittelmeergebiet hat die afrikanische Kirche im 4./5. Jh. sachliche Parallelen aufzuweisen. Im Donatistenstreit werden von beiden Seiten für Dorfgemeinden auch im Stadtgebiet von Hippo Regius, ja sogar für Grundherrschaften, villae u. fundi, Bischöfe bestellt (Gesta coll. Carth. 1, 181f. 213/17 [PL 11, 1326. 1350f]; Aug. brevic. 1, 14; P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 4 [Par. 1912] 135f). Diese Entwicklung, die die große Zahl von Bischöfen in Afrika erklärt, hatte die Urbanisierung der zahlreichen Eingeborenensiedlungen spätestens seit der Severerzeit zur Voraussetzung. Die Mehrzahl der neuentstandenen Bischofssitze liegen nämlich in Siedlungen, die bereits municipia geworden sind, die übrigen sind auf dem Wege dazu. Der Name Ch. findet sich allerdings in Afrika nicht (Leclercq 1433. 1441f). – Für Dalmatien ist durch CIL 3 suppl. 9547 ein Ch. des 7. Jhs. für das Landgebiet von Salona in Manastirine bezeugt (Gottlob 10; berichtigt in: Forschungen in Salona 2 [Wien 1926] 108). In Italien sind die Bischöfe kleiner Orte bei Rom den Ch. vergleichbar (Leclercq 1433. 1442). Kontinuität des Ortes, aber wohl nicht des Titels liegt vor, wenn in der Martinskirche vor den Toren von Canterbury in Britannia vor 600 ein Hofbischof für die fränkische Königstochter amtierte u. dann nach der fragwürdigen Überlieferung des 12. Jhs. dem Erzbischof der neuen angelsächsischen Kirche zur Seite tritt

(oben Sp. 607; Gottlob 21 erwägt die Möglichkeit kleinasiatischen Einflusses aus der Heimat des aus Tarsos stammenden Theodor v. Canterbury). – Im Frankenreich erscheint ein Ch. nur dann, wenn die durch Unregelmäßigkeiten bei der Wahl entstandene Doppelbesetzung eines Stadtbistums vermieden werden soll; das geschieht 439 in Riez in der Provence, um 500 in Chartres, 556 in Poitiers, 562 in Langres (Zeugnisse bei Gottlob 7/15). Ein Zusammenhang mit einer weltlichen Einrichtung besteht auch hier nicht; der Ch. ist trotz des Namensanklangs nicht der Nachfolger des ducenarius episcepseos choras inferioris (des griechischen Massalia) im damals selbständigen Gebiet von Cemenelum-Nizza (CIL 5, 7870 aus dem 3. Jh. nC.). Denn die ausdrückliche Motivierung des ersten Falles lehrt, daß zuvor kein Ch. im Lande bekannt war (Mansi 5, 1192). Man griff vielmehr auf cn. 8 des Konzils v. Nicaea zurück, der als Auswegslösung für die Erhaltung der Bischofswürde eines Häretikers bei Rückkehr in die Orthodoxie seine Bestellung zum Ch. vorsah. Diese Stelle war durch die latein. Übersetzung der Konzilscanones bekannt (PL 56, 762. 827. 395). Entgegen der Wiedergabe von Ch. als ‚episcopus villanus' bei PsDamasus (Gillmann 5) wurde in rein literarischer Tradition diese Deutung geläufig: ‚vicarii episcoporum ... tanquam consacerdotes'; diese Deutung verband sich mit einer falschen Etymologie (von χῶρος = Platzhalter). Auch Hraban. Maurus knüpft in der Rechtfertigung der Einrichtung des Ch. an östliche Lehre an (PL 112, 603/5 ist Übersetzung von Theodrt.: PG 82, 804 nach Gillmann 28). Konkreter Anlaß dieses Rechtfertigungsversuches ist die ohne nachweislichen Zusammenhang mit östlichen Vorbildern erfolgte Neuschöpfung des Amtes des Ch. durch die angelsächsischen Missionare. Bonifatius bezeugt, daß sein Lehrer Willibrord sich einen chorepiscopus ad ministerium implendum bestellte (MG Epist. sel. 1, 235). Wohl unter dem Einfluß des Theodoret wurde später die Einzahl eines solchen Gehilfen für den Missionsbischof üblich. Seit der politischen Einschaltung der Bischöfe des Rhein-Mosellandes durch die Karolinger wurden auch hier Vertreter des Stadtbischofs mit dem Titel Ch. häufig (zT. mit Umformung des Titels in coepiscopus; Belege bei Gottlob). Eine Analogie zu den Verhältnissen der Ostkirche mit der Bindung eines Ch. an eine größere Siedlung, nun ein Stift, außerhalb des Kölnischen Stadtbistums liegt um 850 in Bonn vor, ohne daß an einen orientalischen Einfluß zu denken ist (Gottlob 55/7. 143). Die damals bereits laufende kirchliche Auseinandersetzung über Weihegrad u. Amtspflichten des Ch. berührt das Problem des RAC nur insofern noch, als darin die Zeugnisse der ältesten Synoden u. Konzilien u. auch der Vergleich des Ch. mit den 70 Jüngern Jesu aus cn. 14 von Neocaesarea erörtert werden (Belege bei Gottlob). Hinkmar v. Reims übersetzt Ch. bald mit vicarius, bald mit vicanus episcopus (Gottlob 133). Auch in den Fälschungen des PsDamasus, PsFelix (ep. 1: PL 65, 20), PsIsidor klingen die Formulierungen der Canones an. Wenn da das in der Wirklichkeit jener Zeit noch kaum brennende Problem des Verhältnisses von civitas u. regio berührt wird (die regio ist dem Ch. anvertraut: PL 135, 409f), so erneuert sich hier im Heimatland der frühmittelalterl. Stadt zunächst literarisch, aber doch wohl nicht ohne spätere praktische Folgen jener antike Gegensatz zwischen Stadt u. Land, dessen Überwindung die christl. Kirche des Altertums durch die Einrichtung des Ch. auf bahnbrechendem neuem Wege versucht hatte.

Fr. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient = Veröffentlichungen aus d. Kirchenhistor. Sem. München 2, 1 (1903). — Th. Gottlob, Der abendländische Chorepiskopat = Kanonist. Studien u. Texte 1 (1928). — A. H. M. Jones, Cities in the Eastern Roman Provinces (Oxf. 1937). — H. Leclercq, Art. Chorévêques: DACL 3, 1, 1443/52. — C. H. Turner, Studies in Early Church History (Oxf. 1912) 48/66. *E. Kirsten.*

Chrisam, Chrisma s. Balsam B (Bd. 1, 1156), Salbung.

Christengegner (literarische) s. Polemik, antichristliche.

Christennamen.

Die Bezeichnungen der Christen sind teils Namen im eigentlichen, technischen Sinne, welche die Bezeichneten auch in der Öffentlichkeit allgemein u. verpflichtend kenntlich machen, teils uneigentliche Benennungen, die aus besonderem Anlaß gebraucht werden u. eine in verschiedener Hinsicht begrenzte Geltung besitzen bis hin zu bloßen Titeln u. Prädikaten bzw. Schimpfwörtern einer Gruppe oder Einzelner. Nur bei den eigentlichen Namen ist Vollständigkeit angestrebt.

A. Namen christl. Ursprungs. I. Eigentliche Namen. 1. Μαθηταί, Jünger, ist die älteste Selbstbezeichnung der Anhänger Jesu. Sie geht nach den Evangelien auf Jesus selbst zurück. Bei ihm gewinnt das Wort einen anderen Sinn, als es bei den griech. Philosophen u. den schon von griech. Vorstellungen beeinflußten Rabbinen hatte. Denn seine Jünger erwählen nicht ihn zum Lehrer, um selber in bleibender idealer Verbundenheit Lehrer u. Träger seiner Überlieferung zu werden, sondern sie werden von ihm berufen u. bleiben an ihn persönlich gebunden. Sie sind Nachfolgende u. Knechte (zB. Lc. 14, 27; Mt. 10, 24). Jesu Jünger erscheinen in den Evangelien ‚nicht als seine Tradenten, sondern als seine Zeugen' (Rengstorf 458, 37). Den absoluten Wortgebrauch (μαθηταί = die an Jesus Glaubenden, die Christen) kennt erst die Apg., u. auch sie nur in bestimmten Abschnitten oder Quellenstücken zwischen 6, 1 u. 21, 16 (als Variante in 1, 15). Deren Sprachgebrauch darf man auf die palästin. Gemeinden zurückführen (Rengstorf 462). Daß mit der Apg. der techn. Gebrauch des Namens ‚Schüler' endet (Harnack 411f), entsprang nicht der Befürchtung, man könne das Christentum als philosophische Richtung mißverstehen (Rengstorf 463,35), sondern dem Aufkommen des Namens ‚Christen', der bestimmter war, obwohl er jenem Mißverständnis auch Raum ließ. Ein weiterer Grund liegt in dem Bestreben des 2. Jh., die Glaubwürdigkeit der Botschaft auf treue Überlieferung zu gründen; daher hebt man die persönlichen Jünger des Herrn durch den Titel μαθηταί über die andern Gläubigen heraus. Bekennern u. Märtyrern erweist man die gleiche Ehre (Ignat. Eph. 1, 2; mart. Polyc. 17, 3). Erst als Märtyrer ist Ignat. ‚wahrer Schüler Christi' (Rom. 4, 2). Nicht in technischem Sinne, sondern in weiterem haben namentlich die Apologeten das Wort weiter gebraucht, auch Augustin (corr. et gr. 9, 22). Tertull. spricht sogar nach Art der Philosophen von Christi schola (scorp. 12). In dichterischer Umschreibung des Jüngerbegriffs spricht Prudent. von famuli famulaeque dei (psychom. 56); Arator verwendet discipulus vorzugsweise für die 12 Apostel, famulus (2, 787. 852. 1194 McK.) für den weiteren Jüngerkreis. Augustin civ. D. 1, 35 nennt die Christen: redempta familia domini Christi. Besonders in Spanien u. Gallien bevorzugte man famulus Christi (oder domini, dei) im Sinne von christianus u. fidelis (ILCV 3, 353a).

2. Heilige. In der Urchristenheit führen sowohl die Judenchristen zu Jerusalem (1 Cor. 16, 1. 15; 2 Cor. 8, 4; Rom. 15, 25/6; Act. 9, 13; 26, 10 u. ö.) oder außerhalb Jerusalems (ebd. 9, 32. 41) als auch die Heidenchristen (1 Cor. 1, 2; Rom. 1, 7 u. ö.) den Namen ‚die Heiligen', ἅγιοι. Vorbild für diesen Sprachgebrauch ist nicht das reine Griechisch (das ἁγνός sagt; Procksch: ThWb 1, 88, 10), sondern das AT (Ps. 83 [82], 4) u. das Spätjudentum (Kuhn: ThWb 1, 100, 30; Lietzmann zu Rom. 15, 25). Die Christen erhalten diese Bezeichnung, weil sie als die durch Christus Versöhnten u. mit dem Geist Begabten das auserwählte Gottesvolk der Endzeit sind; daher heißen sie auch ‚die Erwählten' u. ‚die Berufenen'. ‚Sie verhalten sich als ἅγιοι zum ἅγιος τοῦ θεοῦ wie die Χριστιανοί zum Χριστός' (Procksch: ThWb 1, 107_{59}). Es stehen also nicht wie später sittliche oder kultische Eigenschaften im Vordergrund des Begriffes. Ἅγιος hält sich als Name noch bei den apostolischen Vätern (apokryphes Zitat bei 1 Clem. 46, 2; Ignat. Smyrn. 1, 2 [mit πιστοί]; Herm. vis. 1, 1, 9; 1, 3, 2; Barn. 19, 10; Did. 4, 2), kommt aber dann als Name allmählich außer Gebrauch. Es findet sich noch Ep. ad Diogn. 11, 4; 12, 9; Hippol. in Dan. 2, 38; ILCV 1841, 13; 1848 (mehr bei Lietzmann zu Rom. 15, 25). In der Bibelauslegung u. -dichtung bleibt es immer in Gebrauch (zB. Arator 1, 302. 755). Gern bezeichnet man seit der Mitte des 2. Jh. besondere Glieder, vor allem Märtyrer u. Bekenner, als Heilige, so schon Apc. 18, 24; Herm. vis. 3, 8, 8 (atl.-jüdische Vorbilder bei Lietzmann zu Rom. 15, 25). So stellt zB. Orig. or. 31 den πιστεύοντες die πνεύματα ἁγίων gegenüber. Augustin verwendet den Begriff der sancti zusammen mit Begriffen wie congregatio, societas, compages, um den personalen Charakter der ganzen ecclesia neben dem anstaltlich-sakramentalen hervorzuheben (vgl. W. Kamlah, Christentum u. Geschichtlichkeit [1951] 142).

3. Arme. Vielleicht war auch ‚die Armen' (οἱ πτωχοί, Ebionim) schon in der Jerusalemer Urgemeinde ‚ein feststehender, geläufiger Name' (K. Holl, Ges. Aufsätze 2 [1928] 60). Wenn auch Gal. 2, 10 zum Beweise dieser Annahme nicht ausreicht u. Rom. 15, 26 sogar gegen sie spricht (Bultmann 40), so erklärt sich doch dieser spätere Name für die Judenchristen am ehesten aus dem Sprachgebrauch der Urgemeinde. Denn er nimmt die atl. Bezeichnung der Frommen als der in dieser Welt Gedrückten u. Leidenden auf (zB. Ps. 69 [68], 33; 107 [106], 41; Ps. Sal. 5, 2; 10, 6; 15, 1) u. weist vielleicht auch auf ‚eschatologische Askese' in der Urgemeinde hin (E. Peterson: RGG 3, 464). Daß der Name dem Spott der Juden über die Armut der Urchristen entsprang (vgl. Epiphan. haer. 30, 17, 2), ist nicht wahrscheinlich; unglaubwürdig ist auch, daß er auf einen Sektenstifter Ebion zurückgeht (Tert. praescr. 33; c. Chr. 14; Hippol. ref. 7, 35; A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte [1884] 422/23; ders., Judentum u. Judenchristentum [1886] 101). Der Name blieb auf die Judenchristen beschränkt (Orig. c. Cels. 2, 1 [1, 126, 19 K.]; in Gen. hom. 3, 5; in Mt. tom. 16, 12). Seit Irenäus galt er als Ketzername (haer. 1, 26, 2). Das Wort soll nicht immer alle Judenchristen umfassen (Orig. c. Cels. 5, 61: οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι). Später meinte es vielleicht nur diejenige Richtung, die dem katholischen Heidenchristentum schroffer gegenüberstand als die Nazaräer (A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte 421/46; zu bestimmt G. Dix, Jew and Greek [Westminst. 1953] 50) u. der Gnosis verfiel. Die Väter deuteten den Namen spöttisch auf die ärmliche Christologie der Ebioniten u. ihr Festhalten am atl. Gesetz (Orig. princ. 4, 3, 8; c. Cels. 2, 1; Epiphan. haer. 30, 17, 1). Daß auch Heidenchristen ‚die Armen' genannt worden wären, läßt sich aus Minuc. Fel. Oct. 36, 3 nicht entnehmen.

4. Erwählte. Ἐκλεκτοί, oft mit θεοῦ u. ä., kommt im NT einem Namen sehr nahe, am meisten Mc. 13, 20. 22. 27 u. Par.; 1 Petr. 1, 1; Tit. 1, 1. Unter den mitgenannten Begriffen ist ‚die Heiligen' am nächsten verwandt. Berufen ist die ganze Gemeinde (1 Petr. 2, 9: γένος ἐκλεκτόν; vgl. 5, 13), aber auch der Einzelne (Rom. 16, 13). Auch dieser Sprachgebrauch wurzelt im AT, das sowohl die Israeliten im ganzen (zB. 1 Chron. 16, 13) als auch den heiligen Rest als Erwählte bezeichnet; er nimmt in LXX zu u. erreicht in der Apokalyptik, namentlich des äthiop. Henoch, einen Höhepunkt (E. Schrenk: ThWb 4, 187/90; W. G. Kümmel 18f). Unter den apostolischen Vätern setzen 1 u. 2 Clem., Hermas u. Mart. Polyc., welche die Bezeichnung ‚Christen' noch nicht verwenden, den technischen Gebrauch fort, während Ignat. (Trall. inscr.) nur von der ‚heiligen, erwählten Kirche' spricht. Clem. Al. nennt (str. 7, 29, 4) die Kirche die Versammlung der ἐκλεκτοί; aber der ntl. Sprachgebrauch kann nicht verhindern, daß sich der Titel ‚die Erwählten' ebenso wie ἅγιοι verengert zu einer Bezeichnung ausgewählter Christen, seien es die gnostischen (Clem. Al. exc. ex Th. 1, 2 u. ö.) oder die vollkommenen Manichäer im Gegensatz zu den auditores (Aug. conf. 9, 10, 18). Alter u. neuer, weiterer u. engerer Wortgebrauch kreuzen sich, wenn Clem. Al. str. 6, 107, 2 in Auslegung von Apc. Joh. 4, 4 die ‚Gnostiker' τῶν ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι nennt.

5. Berufene. Κλητοί durchläuft eine ähnliche Geschichte wie ἐκλεκτοί. Es kommt im NT dort, wo es Substantiv ist, einem Namen nahe u. ist jedenfalls technisch gebraucht (Rom. 1, 6; 1 Cor. 1, 24; Jud. 1; Apc. 17, 14). Von 1 Clem. inscr. ab tritt der technische Gebrauch zurück. Schon Hermas sim. 9, 14, 5 zeigt den Übergang, indem er neben οἱ κεκλημένοι eine Umschreibung des neuen Namens ‚Christen' setzt: ‚die den Namen des Sohnes Gottes Tragenden'. In der nun einsetzenden Verengerung wird das Wort allmählich den Mönchen vorbehalten, die vor anderen Ständen eine besondere Berufung voraus haben (K. Holl, Ges. Aufsätze [1928] 191/5).

6. Kirche. Neben ‚Christen' wurde ‚Kirche' die wichtigste eigentliche Selbstbezeichnung (ἐκκλησία oder ἐκκλ. τοῦ θεοῦ oder τοῦ Χριστοῦ: Gal. 1, 22). Das Wort entspricht in LXX dem hebr. qāhāl u. bezeichnet die eine Gottesgemeinde, zu der Gott einst Israel aufbot u. die er in der Endzeit wieder aus der Zerstreuung sammeln wird. Die Urgemeinde sah also in sich durch Jesu Kommen die eschatologische Erwartung des alten Gottesvolkes erfüllt; sie ist selber das Israel Gottes (Gal. 6, 16). Ob schon Jesus das Wort gebraucht hat (Mt. 16, 18; 18, 17), ist sehr fraglich (Bultmann 39). Wenn ja, dann gäbe es das aramäische kenīštā wieder, das eine Sondersynagoge in Israel bezeichnen würde, die aber beansprucht, die eine Gemeinde der Endzeit zu sein (Schmidt 528/30; dagegen Kümmel 23f mit L. Rost, Die Vorstufen von Kirche u. Synagoge im AT [1938]). Die Antike hat nur über den atl.

Sprachgebrauch (ἐκκλησία = Volksversammlung des Gottesvolkes) auf den christl. Kirchengedanken eingewirkt; der etymologische Sinn des Herausrufens u. die Vorstellung einer zu Rechtsakten versammelten Polis hat ihn schwerlich beeinflußt (Schmidt 517. 533). Vielmehr war der griech. Begriff im AT auch dadurch verändert worden, daß er mit dem göttlichen Bundesschluß verknüpft u. auch auf Frauen u. Kinder ausgedehnt wurde. Aber erst der christl. Sprachgebrauch nahm dem Worte die Bindung an die Einheit eines natürlichen Volkes u. übertrug es auf eine Gemeinschaft der Glaubenden u. Erwählten. Es bezeichnete sowohl deren Gesamtheit (= die Kirche) als auch die einzelnen Gemeinden, in denen jene sich verkörpert (Bultmann 93). Das Fortleben des Wortes, das auch in die latein. Kirchensprache einging, bedarf keiner Belege. – Für die Ausbildung des Kirchenbegriffs war es wichtig, daß noch im NT die innere Einheit der Christen untereinander u. mit dem Erlöser durch die ‚gnostischen' Begriffe des Leibes u. der Braut verdeutlicht wurden (Bultmann 178; vgl. oben Sp. 546f). Für Hermas (vis. 2, 4, 1) u. 2 Clem. 14 ist die Kirche präexistent (vgl. Gal. 4, 21/31). Bei den apostolischen Vätern entfaltet sich auch die Spekulation über die Kirche, vornehmlich in titelhaften Prädikaten; von diesen erhalten ἁγία, das älteste Prädikat (Ignat. Trall. inscr.; Herm. vis. 1, 1, 6 u. ö.), u. καθολική (Ignat. Smyrn. 8, 2) bleibende Geltung (F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee: Festgabe A. v. Harnack [1921] 146; Schmidt 536). Der Name catholica wird im Abendland vom Fragm. Murator. (v. 69) an selbständig gebraucht, besonders häufig von Augustin; im 6. Jh. verschwindet er fast ganz (O. Rottmanner, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle [1908] 74/84). Er drückt den Anspruch der Einzigartigkeit, den das Wort ecclesia enthält, noch einmal aus, nur in Rücksicht auf die geschichtliche Lage: allen Irrlehren u. Spaltungen steht die einzige (Kattenbusch aO. 148) u. daher allgemeine, rechtgläubige Kirche gegenüber. Daher wird ‚die Katholischen' namentlich im Westen eine Bezeichnung der kirchlichen Christen gegenüber den Sonderkirchen (Harnack 423_1). Zu καθολική vgl. noch P. Lemerle, Philippes et la Macedoine à l'époque chrét. = Bibl. Éc. fr. 158 (Par. 1945) 96/101.

7. Brüder. Alte, häufig gebrauchte Selbstbezeichnungen sind Bruder (s. oben Sp. 631/40), Schwester u. Bruderschaft (ἀδελφότης: 1 Petr. 2, 17; 5, 9; 1 Clem. 2, 4). Sie ging auf jüdisches Vorbild zurück (Act. 22, 5; 28, 21), wurde aber erst unter den Christen technisch. Sie konnte außer der Verbundenheit untereinander auch die mit Christus bezeichnen (Rom. 8, 29). Obwohl eine solche Benennung in heidnischen Genossenschaften nicht unbekannt war, fiel sie an den Christen doch durch ihren stehenden, bevorzugten Gebrauch auf u. erregte Spott u. Verleumdung (Aristid. 15, 7; Athenag. 32; Tert. apol. 39, 8; Min. Fel. 9, 2; 31, 8; Lucian. m. Peregr. 13). Antike naturrechtliche Einflüsse bewirkten, daß man zuweilen auch die heidn. Mitmenschen Brüder nannte: fratres etiam vestri sumus iure naturae matris unius, etsi vos parum homines, quia mali fratres (Tert. apol. 39, 8). Dagegen führt Augustin (ep. 23, 1) die einseitige Brüderlichkeit der Christen gegenüber den Heiden auf Gottes Gebot zurück (so vielleicht auch Justin. dial. 96, 2). Andererseits erhielt sich die brüderliche Anrede, abgesehen von der Auslegung entsprechender Bibelstellen, nicht einmal unter den Christen selber. Sie wird zwar noch im 4. Jh. bezeugt (Lact. div. inst. 5, 12, 2; PsMac. Aeg. hom. 15, 31 [PG 34, 597 A]), aber man beschränkte sie schon seit dem 3. Jh. gern auf die Kleriker u. Konfessoren.

8. Gläubige. Das Wort πιστός ist innerhalb des NT stellenweise aus einem Attribut mit dem allgemeinen Sinn der Treue u. des Vertrauens oder mit dem engeren Sinn des Glaubens zu einer regelrechten Benennung geworden, so Tit. 1, 6; 1 Tim. 4, 3; öfter bei Ignat. u. Hermas (s. Bauer, Wb.[4] s. v.); auch Acta Justini 3, 1. Mit οἱ πιστοί kann οἱ πιστεύοντες oder πιστεύσαντες wechseln (zB. 2 Thess. 1, 10; Rom. 10, 4; Herm. sim. 9, 19, 1/2). Das Aufkommen des Namens ‚die Glaubenden' ist trotz gewisser Vorstufen in AT u. Antike eine für das Christentum bezeichnende Besonderheit. Im heidn. Denken kann πιστεύοντες τῷ θεῷ den Gegensatz zu den Gottesleugnern bezeichnen (Lucian. Alex. 38), u. πίστις kann auch dort in religiösem Sinne gemeint sein (vgl. Bauer, Wb.[4] s. v.); aber πίστις hat dort keine zentrale Stelle. Immerhin wurde diese dadurch vorbereitet, daß antike Volksreligionen im Hellenismus zu missionierenden Weltreligionen wurden. Aber erst die entscheidende Bedeutung des Kerygmas im Urchristentum hat hier auch dem ‚Akt der gläubigen Annahme der Verkündigung' seine einzigartige Bedeutung gegeben u. den ‚Glau-

bensbegriff zur beherrschenden Bezeichnung des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit' gemacht (Bultmann 88). – Später bezeichnet fidelis den getauften Christen, während christianus auch der Katechumene heißen kann (Tert. praescr. 41; Novatian. spect. 2; Synode v. Elvira cn. 50; Syn. v. Carth. III cn. 5; Aug. conf. 2, 3, 6; Dölger, Ichth. 1, 201, Abb. 15; 2, 522). Joh. Chrys. in Col. hom. 1, 2 (PG 62, 301) begründet den Namen πιστοί nicht allein mit dem Glauben der Christen, sondern auch damit, daß ihnen Gott besondere Mysterien anvertraut hat (vgl. G. Fittkau, Der Begriff des Mysteriums bei Joh. Chrys. [1953]). Vielleicht spielt das Wort pistorum bei Minuc. Felix 14, 1 auf ein Fremdwort pistus = gläubig an (Harnack 415_2), auch wenn es im Zusammenhang (homo Plautinae prosapiae, ut pistorum praecipuus, ita postremus philosophorum) zunächst sicher den Müller bedeutet, wie Plautus zeitweilig einer war. Jedenfalls haben auch die Heiden die Bezeichnung ‚die Gläubigen' aufgenommen u. verspottet (Porphyr. frg. 87 u. 95 Harn.; Orig. c. Cels. 2, 38).

9. Cultores dei. Eine eigentliche Bezeichnung, auch nach außen hin, war cultores dei (u. cultores verbi). Bei Lact. div. inst. 5, 11, 19 steht sie im Gegensatz zu cultores deorum (12, 13; 13, 1) u. ist vielleicht Zitat aus dem Juristen Ulpian. Das Wort, das man wohl besonders häufig in Afrika gebrauchte (Cypr. ep. 74, 8; ILCV 2477 A; CIL 8, 9585: cultor verbi), drückt verhüllt den Absolutheitsanspruch der neuen Religion aus, geht aber in seiner griech. Form οἱ θεοσεβεῖς (vgl. Joh. 9, 31; Vulg.: dei cultor) schon auf jüdisches Vorbild zurück (Harnack 424_1). Nicht technisch ist die Umschreibung summi regis ac principis veneratores (Arnob. 1, 27). Das griechische Gegenstück εὐσεβεῖς meint bei Euseb. h. e. 10, 2, 1 vorzugsweise, aber nicht ausschließlich die Christen, dagegen bei Theodrt. Cyr. h. e. 3, 4 nur diese.

II. Uneigentliche Namen. 1. ‚Freunde Gottes' kann nur als Titel oder uneigentliche Benennung gelten. Das Christentum versucht, die atl. Beschränkung des Titels auf einzelne Erwählte u. die antik-philosophische auf die Weisen aufzuheben, dringt aber mit dieser Neuerung nicht durch. Die Christen überhaupt heißen Eph. 2, 19 Gottes Freunde (οἰκεῖοι), Lc. 12, 4 u. Joh. 15, 13/5 Freunde Jesu; diese beiden Stellen aus den Evangelien legen es schon nahe, den Titel den ersten Jüngern vorzubehalten. Von Freunden des Offenbarers sprechen auch die mandäischen u. manichäischen Schriften (R. Bultmann, Das Evangel. des Joh. [1941] 418/9). Die Verengerung des Sprachgebrauches auf Gnostiker oder auf Märtyrer u. Asketen zeigen Clem. Al. str. 7, 68, 3; Orig. princ. 1, 6, 4; Tert. paen. 9, 4; Cypr. ep. 15, 3. Aber Clem. Al. protr. 12, 122, 3 nennt auch die Christen im allgemeinen noch Gottesfreunde.

2. Freunde. ‚Die Freunde' als Freunde untereinander heißen die Christen wahrscheinlich Act. 27, 3 u. 3 Joh. 15, vielleicht auch in der Aberkiosinschrift Z. 15 (oben Bd. 1, 13).

3. Knechte Gottes. Den Gottesfreunden stehen die ‚Knechte Gottes' gegenüber (Joh. 15, 15). Die griech.-röm. Welt gebrauchte diese Bezeichnung selten, am ehesten in der Mysterienfrömmigkeit (Rengstorf: ThWb 2, 267. 271). Das AT legte sie sowohl einzelnen hervorragenden Männern als auch der ganzen Gemeinde bei. Diesen Sprachgebrauch nimmt das NT mit Zurückhaltung auf u. nennt 1 Petr. 2, 16; Apc. 2, 20 u. ö. alle Christen δοῦλοι (Bauer, Wb.[4] s. v.). In nachapostolischer Zeit begegnet diese Bezeichnung häufiger (2 Clem. 20, 1; Herm. mand. 5, 2, 1; 6, 2, 4 u. ö.; Tert. apol. 23, 15: servi dei et Christi; Hieron. ep. 52, 13; ILCV Reg.). In der Gebetssprache (seit Lc. 2, 29 u. 1 Clem. 60, 2) hat sich der weitere Sprachgebrauch gehalten. Neben ihm besteht der engere, in welchem ‚Knecht' die Würde eines hohen Beamten u. eine besonders starke Zugehörigkeit zu einem Herrn bezeichnet (Bickerman 120), so auch die der Apostel u. Propheten (Bauer, Wb.[4] s. v.).

4. Milites Christi. ‚Halbtechnisch' (Harnack 428) war die Bezeichnung milites Christi oder m. dei seit 2 Tim. 2, 3 u. den verwandten ntl. Stellen. Sie kann eine selbständige christl. Bildung sein, aber Einfluß der Diatribe u. der Mysteriensprache auf ihre Ausgestaltung ist wahrscheinlich (M. Dibelius: Hdb. z. NT zu 1 Tim. 1, 18 u. Eph. 6, 10; Bauer, Wb.[4] s. v. στρατιώτης u. πανοπλία). Die von Harnack (Militia Christi [1905]) gesammelten Zeugnisse der ersten drei Jahrhunderte zeigen, daß die Anwendung der Bezeichnung weithin im Bildlichen verharrte, also nicht technisch wurde, u. daß sie durch die Schriftauslegung lebendig erhalten wurde, namentlich in der lateinischen Christenheit. Auch hier heißen meistens nicht alle Gläubigen ‚Krieger', sondern die Märtyrer, Bekenner, Büßer u. Mönche (s. ThesLL s. v. miles u. militia).

5. Athletae. Verwandt ist das Bild des Athleten, zB. 1 Clem. 5, 1; Ignat. ad Polyc. 2, 3; ThesLL 2, 1036, 68. Es wurde bald vorzugsweise auf die Märtyrer angewandt. Cassiodor. h. e. tripart. 2, 1, 3 spricht vom populus athletarum Christi et martyrum.

6. Fremdlinge. Aus dem NT wird die Bezeichnung ‚Fremdlinge' (ξένοι: Eph. 2, 19; Hebr. 11, 13) oder ‚Beisassen' (πάροικοι und παρεπίδημοι: 1 Petr. 2, 11) im 1. Jh. ‚nahezu technisch' (Harnack 421_4). Das Wort παροικία ist später als ‚Parochie' wirklich terminus technicus geworden u. hat durch die pluralische Bezeichnung der Einzelgemeinden die Bedeutungsverengerung von ecclesia zu ‚Kirche' ermöglicht. Die Vorstellung von der Fremdlingschaft des Frommen auf Erden lebt schon im AT u. in anderer Weise im hellenist. Judentum, das selbst von der griech. Antike beeinflußt ist (G. Stählin, Art. ξένος: ThWb 5, 25/36; K. L. u. M. A. Schmidt, Art. πάροικος: ThWb 5, 840/52). Im NT beruht die Fremdheit nicht auf dem Gegensatz der Seele zum Leibe u. zur irdischen Welt, sondern auf der in Christus erfolgten Heimführung zu Gott. Die Kirchenväter verwenden den Begriff gern in den Brieftiteln (1 Clem.; Mart. Polyc.; Polyc. ad Phil.), aber auch sonst (Herm. sim. 1, 1; Ep. ad Diogn. 5, 5; 6, 8; Cypr. mort. 26: tamquam hospites et peregrini).

7. Gottesvolk. Unter den uneigentlichen, bildlichen Bezeichnungen ist ‚Gottesvolk' sehr beliebt. In LXX bezeichnet λαός fast ausschließlich Israel als das auserwählte Gottesvolk (ʿam) im Gegensatz zu den Völkern (ἔθνη, gojim). Im ganzen behält das NT diesen Sprachgebrauch bei u. überträgt in Apg. u. Briefen λαός auf die christl. Gemeinde, zB. Act. 15, 14: Gott erwählte ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Es ist der populus gentium (Latin Infancy Gospels ed. M. R. James [Cambr. 1927] 61; Tert. adv. Iud. 1; nach Gen. 25, 13 ist zwischen populus u. gens kein ausschließender Gegensatz), das nicht auf einen natürlichen Volksverband gegründete Volk der Endzeit, die Kirche. Feierlicher heißt sie λαὸς περιούσιος (Tit. 2, 14; 1 Clem. 64; mit weiteren Prädikaten 1 Petr. 2, 9). Die Väter sprechen gern vom neuen Volke Gottes (Barn. 5, 7; 7, 5; Clem. Al. paed. 1, 5, 20, 3) oder von ‚diesem' Volke (Barn. 13, 1; Herm. sim. 5, 5, 2; zur ganzen Vorstellung A. Oepke, Das neue Gottesvolk [1950]). Die Christen sind durch Christus das wahre, geistige Israel (1 Cor. 10, 18; Gal. 6, 16), das Geschlecht der Patriarchen (Justin. dial. 11, 5; 123, 9; Cyrill. Al. c. Jul. 8 [PG 76, 888C]); die Kirche ist Abrahams Same (Gal. 3, 29; Iren. 4, 15, 2). Die Titel ‚Gottes Volk', ‚unser Volk' u. ä. begegnen oft bei den Vätern: Lact. div. inst. 5, 8, 8; 5, 9, 21; 4, 30, 1; iustus populus: ebd. 5, 2, 4; 7, 17, 6; christianus populus: Aug. ep. 232, 3 (CSEL 57, 513, 24); Hieron. in Hier. 6, 50, 8; christianorum populus: Filastr.: CSEL 38, 155, 9; christiana plebs: Gaudent. tr. 15, 1; ILCV Register; plebs dei: Commod. instr. 2, 18, 17; populus deificus: PsCypr. de mont. Sina 15 (CSEL 3, 3, 118, 8). Für Hieron. in Is. 17, 62, v. 1/3 sind ‚Israel' u. ‚Christen' nur der alte u. der neue Name des einen Gottesvolkes. Laktanz betrachtet die Christen als von Gott adoptierte Nachfolger der Juden (div. inst. 5, 22, 14) u. als filii Iudaeorum (4, 20, 11 nach Orac. Sib. 5, 249). Augustin empfindet in dieser christl. Ausdeutung des AT das Problematische; er hält die Frage für berechtigt, ob ein verus germanusque christianus auch Jude oder Israelit zu nennen sei, u. erklärt, es handle sich hier um eine geistliche Bezeichnung, die nicht zur geläufigen Benennung werden dürfe, da sonst der Unterschied zwischen Christentum u. Judentum verwischt werde (ep. 196, 3, 9; 196, 4, 14). Im ganzen ermöglicht der Name ‚Gottesvolk' es bald, den geschichtlichen Zusammenhang mit Israel zu wahren, bald gerade die Besonderheit u. Überlegenheit des neuen Volkes aus allen Völkern auszusprechen. – Verwandt ist die Bezeichnung τὸ πλῆθος für die Gemeinde (gern im Unterschied zu ihren Leitern); sie findet sich im NT nur in Act. (15, 30; 19, 9), dann 1 Clem. 54, 2; Ignat. ad Sm. 8, 2; Herm. mand. 11, 9 (vgl. Bauer, Wb.[4] s. v.).

8. ‚Drittes Geschlecht' scheint sowohl Selbstbezeichnung als auch heidnischer Spottname gewesen zu sein. Schon das Petruskerygma sagt, die Christen verehrten Gott nicht wie die Griechen u. Juden, sondern auf eine dritte Weise (τρίτῳ γένει: Clem. Al. str. 6, 41, 6). Aristid. apol. 2 (griech. Fassung) nennt die Christen selbst eines der drei Menschengeschlechter. Clem. Al. (str. 5, 98) findet diese Unterscheidung schon in Platons Mythus von der dreifachen menschlichen Veranlagung (resp. 3, 415). Die Vorstellung von zwei Völkern, die von einem dritten abgelöst u. zusammengefaßt werden, begegnet öfter, im NT schon 1 Cor. 10, 32 (Harnack 261/7). Merkwürdigerweise kennt Tertull. (ad nat. 8. 20; scorp. 10) die Formel tertium genus nur als

geläufige heidn. Verleumdung, die die superstitio oder den ritus, nicht die Abkunft treffen soll; sie sollte auch nicht Eunuchentum u. widernatürliche Unzucht unterstellen (Harnack 285/6; A. Oepke, Das neue Gottesvolk [1950] 267 gegen Corssen). Der christl. u. der heidn. Sprachgebrauch können unabhängig voneinander entstanden sein (Harnack 286_5), gehen aber vielleicht auf ein gemeinsames jüd. Vorbild zurück; in Ägypten war die scharfe Unterscheidung von Ägyptern, Hellenen u. Juden üblich (Harnack 282_2; vgl. zum Ganzen L. Baeck, On the meaning and origins of the term tertium genus hominum: Jewish Studies in memory G. A. Kohut [1935]).

9. Unsrige. Oft, namentlich in der Polemik, ergibt sich die Selbstbezeichnung nostri, die überall in der profanen Sprache möglich war (Tert. scorp. 9; Lact. div. inst. 4, 15, 26; 4, 30, 4; Euseb. mart. Pal. 9, 3; h. e. 8, 1, 2); ähnlich οἱ ἔσω 1 Cor. 5, 12.

10. Philosophen. Nicht selten, aber erst seit der frühkatholischen Zeit, bezeichnen die Christen sich als Philosophen, ihren Glauben als Philosophie. Tertull. verhält sich ablehnend (apol. 46, 2); Cypr. bon. pat. 3 sagt: philosophi non verbis sed factis sumus. Aristid. u. Athenag. bezeichnen sich selbst als Philosophen der Athener, aber sie geben den Christen im allgemeinen diesen Namen nicht. Wo er gebraucht wird, bedeutet er doch keine Gleichsetzung (Harnack, DG 1, 504/25) u. daher keinen Namen. Clem. Al. spricht von der barbarischen wahren Philosophie der Christen (str. 2, 5, 1; 1, 90, 1; 6, 58, 3 u. ö.), ähnlich Minuc. Fel. 20, 1. Bestimmter nennt Euseb. h. e. 2, 13, 6 das Christentum ‚die vernünftige u. wegen ihrer Sittenreinheit bei allen berühmte Philosophie'. Lact. de opif. d. 1, 2 spricht von den philosophi sectae nostrae.

11. Weg. Daß ἡ ὁδός an einigen Stellen der Act. die Christen selbst, nicht bloß ihre Lehre bezeichne (Mackintosh), ist eine unnötige Vermutung; am nächsten liegt sie Act. 9, 2 u. 22, 4 (Michaelis: ThWb 5, 93).

12. Gelegentliche Bezeichnungen. Anhangsweise sollen eine Anzahl mehr gelegentlicher Bezeichnungen aufgeführt werden. Nach der eignen Salbung oder nach dem Namen Christi heißen die Gläubigen zuweilen ‚Gesalbte' (ThesLL s. v. christus). Schon Hippolyt (philos. 7, 34, 2) berichtet die Bezeichnung Χριστοί von den Ebionäern. Der Ausdruck dei secta (Tert. apol. 39, 6; 46, 2 u. ö.) enthält keine abwertende Bedeutung wie das griech. αἵρεσις schon bei Ignat. u. Justin. (Schlier: ThWb 1, 183). Dionys. v. Alex. (Euseb. h. e. 7, 10, 3) nennt die Christen ‚Gottesmenschen'. Manche Bezeichnungen leben als biblische Ausdrücke fort. So θεοδίδακτοι: 1 Thess. 4, 9; Barn. 21, 6; Clem. Al. str. 1, 37, 2; die Gerechten u. Tempel Gottes: Bauer, Wb.[4] s. v.; civitas dei; Söhne oder Kinder Gottes passim; Herde Christi: Mt. 26, 31; Lc. 12, 32; 1 Petr. 5, 3; 1 Clem. 44, 3; 54, 2; 57, 2 (nach atl. Vorbilde); königliches Priestertum: 1 Petr. 2, 9; Gregor. Naz. c. Jul. 1, 34 (zusammen mit ὁ μέγας κλῆρος καὶ τὸ πατρῷον καλλώπισμα). Andere, teilweise umschreibende Bezeichnungen sind seltener. So Ep. ad Diogn. 1: καινὸν γένος ἢ ἐπιτήδευμα; Cyrill. Al. in Is. 5, 5 (PG 70, 1357C): δικαιοσύνης γενεαί, φύτευμα κυρίου; PsCypr. mont. Sina 15: vinea dominica et spiritalis; Joh. Chrys. laud. s. Pauli 7 (PG 50, 509): σημειοφόροι; Evagr. alterc. leg. 1: signifer u. crucicola; Euseb. h. e. 1, 3, 19 u. Theodrt. Cyr. h. e. 3, 6, 3; 3, 8, 1 u. ö. nach antikem religiösem Sprachgebrauch: θιασῶται Christi. Höchste Erhebung u. tiefste Demütigung verbindet der Mystiker PsMacar. Aeg. hom. 17, 1 miteinander in der Beschreibung des vollkommenen Christen: ‚Söhne, Herren u. Götter, Gebundene, Gefesselte, Verstoßene, Gekreuzigte, Geweihte'; vgl. hom. 16, 8. Wenn Tertull. die Getauften pisciculi (bapt. 1) oder pisces (resur. 52) nennt, so ist das keine stehende Bezeichnung u. auch kein verbreiteter Geheimname (so Harnack 424), sondern ein persönlicher Einfall. Verwandt sind die Prädikate spiritu sancto sati u. οἱ ζῶντες (Harnack $424_{2/3}$; Jalabert-Mouterde nr. 680). Zur Empfehlung bei den Kaisern nennt Justin. apol. 1, 12, 1 die Christen ihre besten Helfer u. Mitstreiter für den Frieden. – Für sich stehen die ironischen Selbstbezeichnungen, die Tertull. im Sinne der Gegner bildet. Wegen der Beschuldigungen der Blutschande u. des Kindermordes nennt er seine Glaubensgenossen cynopennae u. sciapodes (apol. 8, 5; ad nat. 1, 7 außerdem: vel aliqui de subterranea antipodes) u. wegen anderer Verleumdungen asinarii (apol. 16, 5; ad nat. 1, 11). Ebenso ist sein Ausdruck christiana factio zu beurteilen (apol. 39, 1).

13. Umschreibungen. Dichter verwenden gern statt christianus die Umschreibung christicola, so Prudent. perist. 11, 80 (adjektivisch); cath. 8, 80; 10, 57 u. ö. (substant.); Paulin. Nol. ep. 32, 12; Arator 2, 928; vgl. ILCV 211. 1980. Eine Steigerung des Namens christianus

sind χριστοφόροι (Ignat. ad Eph. 9, neben θεοφόροι καὶ ναοφόροι, ἁγιοφόροι) u. christiger (ILCV 201 B, 24; Anf. 8. Jh.); vgl. *Christophorus A II. Einfacher sind χριστεπώνυμος (λαός: Gregent. Tept. disp. p. 172, 11) u. χριστοσεβής (Apollinar. metaphr. ps. p. 164 [nach Stephanus s. v.]). Optat. Mil. 3, 8 (CSEL 26, 90, 14) sagt nomen christianum im Sinne von christiani. Allgemeiner: fidei catholicae adsertor (ILCV 1102) u. amator fidei (ILCV 135 Anm.).

B. Namen jüdischen Ursprungs. 1. Nazoräer. Im NT werden die Christen nur Act. 24, 5 als (Hairesis der) Nazoraioi bezeichnet, d. h. als Leute des Jesus von Nazareth; die sprachlichen Bedenken gegen diese alte Deutung des Wortes vom Ortsnamen her (Mt. 2, 23) hat Schaeder 880/3 entkräftet. Der Hinweis auf ihre Heimat soll die Bezeichneten herabsetzen, wie es auch die Bezeichnung Galiläer Act. 2, 7 tun soll (vgl. Joh. 1, 46; anders Act. 1, 11). Nazoräer nannten die Juden die Urgemeinde zu Jerusalem (Euseb. onom. S. 138, 24 Kl.; der Zusatz des Hieronymus: quasi pro opprobrio ist sachlich zutreffend; ihm folgt Isid. or. 7, 14, 2) u. dann die Judenchristen (Nazoraei = Minaei: Hieron. ep. 112, 13); man meinte wohl die Christen überhaupt damit (Tert. adv. Marc. 4, 8: Nazareni u. Nazaraei). Der Name ging als allgemeine, nicht feindlich gemeinte Bezeichnung der Gläubigen ins Syrische u. von dort zu Armeniern, Persern u. Arabern über. Aus seinem Gebrauch in der ganzen syrischen Evangelienüberlieferung hat Schaeder (880, 10/14) gefolgert, daß ‚nāṣrājā unmittelbar dem Sprachgebrauch der aramäisch redenden Jünger Jesu u. der Jerusalemer Urgemeinde entstammt'. Die Mandäer gebrauchen das Wort sowohl als Selbstbezeichnung wie als Bezeichnung der Christen (R. Ginza S. 49/50 Lidzb.; Schaeder 882). Daneben kennen sie als christliche Selbstbezeichnungen: Gottesfürchtige, Gerechte, Christianer, Heilige (R. Ginza 49, 34/50, 2 Lidzb.). Im Westen verengerte sich der Name Nazoräer auf die Judenchristen (Epiph. haer. 29; Hieron. ep. 112, 13; E. Preuschen, Antilegomena [1901] passim). Doch gebraucht Prudent. dichterisch das Wort Nazareni für Christen überhaupt (perist. 5, 25; disciplina Nazarena: 10, 45; viri Nazarei: c. Symm. 1, 549; christianus meidet er). Unter dem Namen Nazoräer verfluchten die Juden in ihren täglichen Gebeten die Christen (Epiph. haer. 29, 9, 2; Hieron. [Nazareni] in Is. c. 5, 18/19; 49, 7; 52, 4); so zeigt es auch die älteste, später aufgegebene Form des Achtzehnbittengebetes vom Ende des 1. Jh. (Strack-B. 1, 407; H. L. Strack, Jesus, die Häretiker u. die Christen [1910] 66*/67*). Nur Epiphan. haer. 29, 1, 2 u. 29, 5, 6 versteht Nazoräer als die älteste Selbstbezeichnung der später Christen Genannten; er glaubt irrtümlich, es habe auch eine vorchristliche jüd. Sekte der Nazoräer gegeben (haer. 18; 29, 5, 6).

2. Minim. Auch diese allgemeine Ketzerbezeichnung wandten die Juden oft auf die Christen an als uneigentlichen Namen (Strack 23*/24*; 47*/61*), insbesonders auf Heidenchristen (Schlier: ThWb 1, 181, 16/9; H. Hirschberg: JBiblLit 1948, 305/18).

3. Die (Anhänger) des Bar Pandera. So heißen gelegentlich die ältesten Christen unter den Juden (Strack-B. 1, 38). Dabei hatte diese Herkunftsbezeichnung ursprünglich wahrscheinlich nichts Beschämendes, da Panther ererbter Beiname Josephs gewesen sein soll (Epiph. haer. 78, 7, 5; Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. des ntl. Kanons 6 [1900] 267; Strack 21*; Strack-B. 1, 38). Aber schon bei Celsus (Orig. c. Cels. 1, 32/33) gilt Panther als Verführer der Maria.

4. Jessäer. Epiphan. behauptet, nach dem Namen Nazoräer u. vor dem Namen Christen hätten sich die Gläubigen auch des Namens Ἰεσσαῖοι bedient; er leitet diesen, den auch Nilus (monast. exerc. 3) überliefert, entweder von Jesse ab (haer. 29, 1, 3/4) oder von Jesus (haer. 29, 4, 9; 29, 5) oder von dem Grundwort, das in dem Namen Jesus steckt. Es wird sich um eine Verwechslung mit den Therapeuten handeln, deren Namen schon Euseb. (h. e. 2, 17, 4), der Gewährsmann des Epiphan., für eine Selbstbezeichnung ägyptischer Christen hielt.

5. Stammesfremde, Gottlose. Uneigentliche jüdische Namen sind ‚Stammesfremde' (ἀλλόφυλοι: Ep. ad Diogn. 5, 17) u. αἵρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος (Justin. dial. 108).

C. Namen heidn. Ursprungs. I. Uneigentliche Namen. 1. Abergläubische, Verbrecher. Die ältesten Zeugen stellen den Abfall der Christen von der nationalen Religion fest, indem sie ihnen wie den Juden (Suet. Tib. 36) Aberglauben, u. zwar einen gefährlichen, vorwerfen (Tac. ann. 15, 44: per flagitia invisi; exitiabilis superstitio; Suet. Nero 16, 2: genus hominum superstitionis novae ac maleficae; Plin. ep. ad Traian. 96, 8: superstitio prava, inmodica; Anonymus b. Lact. div. inst. 5, 2, 7: inpia et anilis super-

stitio). Im Gegensatz zu Tacitus hält Plinius den Zusammenhang des Christennamens mit wirklichen Schandtaten nicht für selbstverständlich (aO. 96, 2). Außer der Gottlosigkeit traute man ihnen thyesteische Mahlzeiten u. oedipodeische Verbindungen zu u. nannte sie daher Schwerverbrecher (sceleratissimi), Menschenfresser oder Kindermörder u. Blutschänder (Athenag. 3, 1; Tert. apol. 7, 1; 2, 4). Gefährlich erschien auch ihr fester Zusammenschluß (illicita factio: ebd. 38, 1; homines profanae coniurationis: Minuc. Felix 8, 3f; Cels. b. Orig. c. C. 3, 5; vgl. *Celsus B III).

2. Gottlose. Hinsichtlich ihres Glaubens heißen die Christen wie schon die Juden (Dio Cass. 67, 14, 2; Ael. Arist. or. 46 [402 Dind.]) Gottlose, ἄθεοι (Lucian. Alex. 25. 38; Mart. Polyc. 3; ILCV 1b, 15), Feinde der Götter u. Kaiser (Act. Eupli lat. 3, 2; vgl. griech. 2, 1). Δεινὴ ἀσέβεια wirft ihnen Proclus (in Tim.: 1, 122, 12 Diehl) vor, wogegen der Scholiast (463, 10 D.) protestiert. Δυσσεβεῖς nennt sie Julian immer wieder, zB. ep. 84. 89b (86, 13; 145, 13; 173, 21 Bid.); er wirft ihnen δεισιδαιμονία vor (ep. 54 [380d]); Porphyr. (frg. 1 Harn.) fügt noch hinzu ‚Gottlose, Götterbekämpfer, Abtrünnige der väterlichen Mythen u. Nacheiferer der fremden jüdischen‘; dazu vgl. Julian. ep. 111 (188 Bid.; 433A Spanh.). Andere Namen sind contemptores deorum (Tert. ad nat. 1, 1, 9), infausti et athei (Arnob. 1, 29), οἱ ἀνόσιοι χριστιανοί (Mart. Agap. etc. 4, 2). Der Christusverehrung wegen schalt man sie Kreuzesverehrer, was später ein Ehrenname werden konnte (s. oben Sp. 1126), auch Sonnenanbeter (Tert. apol. 16, 6. 9), Menschenverehrer (Lucian. m. Peregr. 11) oder sogar Eselkopfanbeter (Tert. apol. 16, 1/2 mit Hinweis auf dieselbe Verleumdung gegen die Juden; Minuc. Fel. 9, 3; ob das Spottkruzifix vom Palatin hierher gehört, ist umstritten, vgl. DACL 3, 2, 305f).

3. Staats- u. Menschenfeinde. Man empfand auch die weltabgewandte Art der Christen, ihre Absonderung (ἀμιξία), als herausfordernd u. feindlich. Daher nannte man sie publici hostes (Tert. apol. 2, 4; 35, 1. 10) u. hostes generis humani (ebd. 37, 8; Tac. ann. 15, 44). Man schalt sie Starrköpfe u. Toren (Plin. ep. ad Trai. 96, 3/4), Lebensscheue u. Lebensunfähige (suspensi atque solliciti, miseri, pallidi, trepidi, misericordia digni: Minuc. Fel. 12, 1. 5/6), Duckmäuser u. lichtscheues Gesindel (latebrosa et lucifuga natio: Minuc. Fel. 8, 4), Unnütze (infructuosi negotiis: Tert. apol. 42, 1; vgl. Cels. b. Orig. c. C. 8, 55). Mit oder ohne Verbrechen erscheinen sie daher als Seuche, νόσος (ILCV 1b; Julian. ep. 61. 89a [75, 23; 155, 9 Bid.]; Liban. or. 18, 21 [2, 246, 4 F.]). Celsus hat die Christen zwar nicht Verbrecher, aber doch wie die Juden (Orig. c. C. 4, 33) Betrüger oder Gaunerbande genannt (γόητες, γοητεία: Orig. c. C. 6, 14; 2, 55).

4. Leichtgläubige, Ungebildete. Besonderer Spott traf die christl. Gutmütigkeit u. Leichtgläubigkeit. Celsus nannte sie ‚Übergläubige‘ (Koetschau für πιστότατοι: Orig. c. C. 2, 38); auch an den Juden tadelte er die Unbildung (Orig. c. C. 4, 36). Für Porphyr. (frg. 5/6 Harn.) u. Julian. (ep. 46. 83) sind die Christen töricht u. einfältig. Man verstand ihren Glauben in platonischem Sinne als unkritisches Fürwahrhalten (Eus. praep. ev. 1, 1, 11D.). Lucian. m. Peregr. 13 nennt sie unphilosophische Leute (ἰδιῶται ἄνθρωποι) ohne Sorgfalt im Fürwahrhalten. Auch wenn man zugeben muß, daß ihre Furchtlosigkeit gegen Leid u. Tod nicht geringer ist als die der Philosophen, spricht man ihnen doch die freie, vernünftige Entscheidung ab (Epict.: Arrian. diss. 4, 7, 6; vgl. Galen.: Hennecke, Apokryphen² 476) u. sucht dahinter Trotz u. Ressentiment (Mc. Aurel. 11, 3). Daher heißen sie desperati et perditi (Tert. apol. 50, 4), κακοδαίμονες (Lucian. m. Peregr. 13), insani (Tert. apol. 50, 11), inepti, irridendi, puniendi (ebd. 49, 1). Besonders verletzend war der Name ‚Reisig- u. Pfahlleute‘ (so C. Becker für sarmenticii et semaxii: Tert. apol. 50, 3). Das Zurücktreten der Gebildeten u. der starke Anteil der Frauen an den Gemeinden schufen besondere Beiwörter: studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum (Minuc. Fel. 5, 4; vgl. 12, 7; 16, 5; anilis superstitio: Lact. div. inst. 5, 2, 7). Dagegen bezeichnet ‚Barbar‘ zunächst die fremdländische Herkunft, die freilich auch eine geringere Bildung erwarten läßt, ist aber kein Schimpfwort (Tatian. or. 1. 42; Clem. Al. str. 5, 70, 7; 5, 16, 3). Es ist vielmehr verwunderlich, daß unter den Christen auch ἰδιῶται καὶ βάρβαροι (Justin. apol. 1, 60, 11) echte, nämlich göttliche Weisheit besitzen (vgl. R. C. Kukula, Was bedeuten die Namen Ἕλληνες u. Βάρβαροι in der altchristl. Apologetik?: Festschrift f. Th. Gomperz [1902] 359/63). Schimpfname wird ‚Barbar‘ dagegen bei Liban. 18, 158 (3, 304, 22 F.) u. bei Porphyr. abst. 1, 42 (dazu Geffcken, Ausgang¹

166 u. 72). Um diese Vorwürfe aufs neue wachzurufen, verfügte Julian die Namensänderung der ‚Christen‘ in ‚Galiläer‘ (zum Ganzen Bd. 1, 1175f).

II. Eigentliche Namen. 1. Galiläer. Im Judentum trug eine Sekte von Judas dem Galiläer (Act. 5, 37) her diesen Namen (Joseph. bell. J. 2, 8, 1; Justin. dial. 80; Hegesipp. b. Euseb. h. e. 4, 22, 7). Im NT dagegen bezeichnet das Wort nur die landschaftliche u. sprachliche (Mt. 26, 73) Zugehörigkeit Jesu (Mt. 26, 69; Lc. 23, 6), seiner Jünger (Mc. 14, 70; Lc. 22, 59; Act. 1, 11; 2, 7) u. anderer (Lc. 13, 1f u. ö.). Dabei kann das Wort auch verächtlich klingen (vgl. Joh. 7, 52; 1, 46). Suidas (nach Malalas) hält ‚Galiläer‘ u. ‚Nasiräer‘ (so im Text von Adler) für alte Namen ohne tadelnden oder spöttischen Klang. Wahrscheinlich haben, zumal wenn es schon jüdische ‚Galiläer‘ gab, nicht Juden (so Harnack 412), sondern Heiden den Namen aufgebracht, um seine Träger als Leute einer abgelegenen, unbedeutenden Landschaft oder als Anhänger eines Galiläers (Justin. dial. 108) abzutun, vielleicht auch um die den Juden erwiesene Verachtung noch zu steigern. Zumal der Grieche empfindet das Beleidigende an diesem Namen (Christ-Schmid 2, 2^6, 669_3). Den ältesten Beleg liefert Epiktet (Arrian. diss. 4, 7, 6). Die ‚Galiläer‘, deren dyophysitische Christologie der Gnostiker Valentin verspottete (Eulog. Alex. b. Phot. bibl. 230 p. 273b), waren wohl kirchliche Christen (oder Judenchristen ?). Das Wort ist selten belegt (Acta Cypr. et Just. 1 Zahn; F. Cumont, Légende de St. Georges: RevHistRel 114 [1936] 8; PsLucian. philopatr. 12; Mani nach Fabricius, Bibl. Gr. 5 [1712] 285). Harnack (413) vermutet auf Grund der nachjulianischen Acta Theodoti Ancyr. 31, schon Maximinus Daza habe den Namen polemisch gebraucht. Als Julian es wirklich tat, um die Unbildung der Christen u. die nichtgriechische Herkunft ihres Glaubens anzuprangern (Briefe passim; Gregor. Naz. c. Julian. 2, 25; 1, 74; 4, 76; Theodrt. h. e. 3, 21, 5), konnte er den Namen ‚Christen‘ nicht mehr verdrängen.

2. Christiani. a. Entstehung des Namens. Die Benennung nach Christus, sei es, daß dieses Wort als Titel, sei es, daß es als Eigenname verstanden wurde, lag so nahe, daß sie an verschiedenen Orten selbständig erfolgt sein kann. Nach Act. 11, 26 geschah es ‚erstmalig‘ (Peterson 357f) in Antiochien, wohl Anfang der vierziger Jahre. Da die Angabe aus einer antiochenischen Quelle stammen wird (J. Jeremias: ZNW 36 [1937] 214/20), ist sie glaubhaft (gegen Gercke, der den Namen in Rom unter Nero als Scheltnamen entstanden sein läßt). Das Verb χρηματίζω hat Act. 11, 26 eine amtliche Bedeutung: einen Namen oder Titel annehmen oder führen; es kann aber auch (gegen Bickerman 110/4) heißen: ‚genannt werden‘ (vgl. Philo qu. d. s. immut. 121; Orig. c. Cels. 8, 25 [2, 241, 27 K.]; Joh. Chrys. hom. in Act. 25, 1 [PG 60, 192]). Das Verb spricht daher nicht gegen fremden Ursprung des Namens, u. dessen Form legt diesen erst recht nahe. Denn χριστιανός ist entweder ganz ein lateinisches Lehnwort (E. Schwyzer, Griech. Grammatik 1 [1939] 490, nach A. Meillet) oder es besitzt eine entlehnte lateinische Endung. Im ersten Falle meint es die Parteigänger eines Christus, im zweiten Falle dessen Klienten u. Repräsentanten (Bickerman unterscheidet so u. hält die zweite Deutung für zutreffend). In Antiochien wird die röm. Behörde die Bezeichnung gebildet haben (Harnack 425_1; Peterson 362f), um die Gemeinde als messianische politische Bewegung abzustempeln, die im Gegensatz zum röm. Bundesgenossen Herodes Antipas stand. Wenn nach Tac. ann. 15, 44 das Volk in Rom den Namen Chrestiani (so die Hs.; auch die 1. Hand des Cod. Sinait. im NT) bildete oder gebrauchte, so mag es an die Anhänger eines Übeltäters mit dem geläufigen Sklavennamen Chrestos gedacht haben; im Vulgärlatein ergab sich dieselbe Form mit e ohne eine Erinnerung an das griech. Wort χρηστός. Jedenfalls spricht für latein. Herkunft der adjektivische Gebrauch des Wortes im Griechischen (Peterson 371_{59}). Natürlich konnten Griechen das Wort auch als Spott auf die Klientelschaft eines Gekreuzigten verstehen; aber das haben römische Urheber des Wortes gewiß nicht mit beabsichtigt (gegen Peterson 362). Sie verknüpften vielmehr von vornherein mit dem Namen die moralischen Schmähungen der judenfeindlichen Propaganda. Der Name christianus schließt daher von Anfang an eine zur Verurteilung ausreichende politische u. moralische Schuld ein (Peterson 364/7).

b. Verfolgung des Namens. Aus der Entstehung des Namens begreift man, daß das Bekenntnis ‚christianus sum‘ den Behörden zur Verurteilung genügte (vgl. Mart. Polyc. 10, 1; 12, 1; Justin. apol. 2, 2, 10f; Euseb. h. e. 5, 1, 19f. 44). Vergebens fordern die Apologeten, nicht das nomen ipsum, sondern erst nach-

gewiesene Verbrechen dürften bestraft werden (zB. Tert. apol. 2/3). Zur Frage, ob es vor Decius ausdrückliche Gesetze gegen die Christen gab, vgl.* Christenverfolgung. – Vor Gericht gaben viele Christen statt ihres Eigennamen den Namen ,Christ' als den eigentlichen (Euseb. h. e. 5, 1, 50; Act. Cypr. 1, 1/2) oder doch diesen vor jenem an (Mart. Carpi, Papyl. et Agath. 3; Mart. Dasii 6). Anklage u. Bekenntnis spitzten sich auf den Namen ,Christ' zu (Mart. Carpi, Papyl. et Agath. 34; Act. Justini 3, 4; Act. Iuli 1; Euseb. h. e. 5, 1, 44). Mancher forderte ungefragt durch das öffentliche Bekenntnis ,christianus sum' die Verfolgung heraus (Act. Eupli lat. 1, 1). Gelegentlich erweiterte man dieses Bekenntnis durch kurze Angabe des Glaubensinhaltes (Act. Apoll. 2; Act. Justini 4; 5, 7; Act. Carpi, Papyl. et Agath. 5; Act. cons. Cypr. 1, 2); so wird der Name nach außen hin bekannt u. in einem bestimmten Sinne gedeutet.

c. Einbürgerung des Namens. Wäre der Name von vornherein als offizielle Selbstbezeichnung einer jüdischen messianischen Bewegung für die Außenwelt gebildet (Bickerman 116/24) oder meinte Act. 11, 26 die rechtliche Anerkennung der Gläubigen als Körperschaft (Th. Daechsel, Der Brief St. Pauli an die Römer [1934] 12), so wäre sein seltener Gebrauch bis zur Mitte des 2. Jh. nicht zu verstehen, u. die Umwelt müßte ihm sofort einen strafwürdigen Nebensinn angehängt haben. In Wirklichkeit war der Name von außen u. in feindseliger Absicht gebildet; als die Gläubigen ihn zögernd übernahmen, taten sie es zunächst in dem ursprünglichen Zusammenhang mit der Verfolgung u. im Bemühen, ihn durch Bewährung zum Ehrennamen zu machen. ,Der μαθητής (im Sinne von Apg. 11, 26) verwandelt sich für den Märtyrer in den χριστιανός' (Peterson 371). Märtyrergesinnung u. antiochenische Überlieferung werden gerade den Ignat. zum häufigen u. bewußten Gebrauch des Wortes veranlaßt haben (Eph. 11, 2; Magn. 4; ad Polyc. 7, 3; bes. Rom. 3, 2). In früher Zeit begegnet der Name noch Act. 26, 28; 1 Petr. 4, 16; Plin. ep. ad Traian. 96; Suet. Nero 16, 2; vielleicht schon in der ursprünglichen Gestalt von Joseph. ant. 18, 3, 3, während er im bell. Iud. noch fehlt (dazu W. Bienert, Der älteste nichtchristl. Jesusbericht [1936]); dann Did. 12, 4 (dazu Peterson 371). Die Apologeten bürgern den Namen ein, zB. Justin; Tatian ist der letzte, der ihn meidet. Aber noch Athenag. leg. 1 läßt den fremden Ursprung fühlen, wenn er sagt: ἡμεῖς οἱ λεγόμενοι χριστιανοί (vgl. Peterson 371_{60}). Der Name setzte sich unter allen Christennamen durch, weil ,er allein' ,gegen jede Verwechselung geschützt' war (Harnack 428), weil er unter Opfern angeeignet wurde u. durch die Verbindung mit dem Namen Christi auch der tieferen Deutung fähig war.

d. Deutung des Namens. Die Apologeten benutzten den Anklang an χρηστός (gut), den die Heiden wohl ironisch ins Gegenteil umdeuteten (Gercke 370f), um den Namen zu entlasten. Justin sagt apol. 1, 4, 1: ,soweit es auf den uns beigelegten Namen ankommt, sind wir die trefflichsten Leute' (vgl. 4, 5; 46, 4; Theophil. ad Autolyc. 1, 1. 12). Tertull. apol. 3, 5 bietet diese Deutung für den Fall der heidn. Aussprache mit e, die auch Lact. div. inst. 4, 7, 5 noch bezeugt. Nach Fr. Blass hätte Justin in der Apologie den Namen nach heidnischer Sitte mit e, im Dial. dagegen mit i geschrieben (Hermes 30 [1895] 468/9). Meistens leitet man den Namen von Christus ab (Aristid. apol. 15, 1; Justin. apol. 1, 12, 9; dial. 63, 5; Orig. in Lev. hom. 16, 2 [494, 14f Baehr.]; Hegemon. act. Archel. 61 [89, 32 Bees.]: appellati sumus ex salvatoris desiderio Christiani; PsAug. lib. quaest. vet. et novi test. 44, 10; Cyrill. Hier. cat. 10, 16 [PG 33, 681 B]; Procop. Gaz. comm. in Is. 42. 55 [PG 87, 2, 2369 A. 2561 A]); die Benennung nach dem Stifter rechtfertigt Tertull. durch den Hinweis auf die entsprechende Sitte der Philosophenschulen (apol. 3, 6). Oder man führt den Namen auf die eigene *Salbung der Christen zurück (chrisma, chriein): Theophil. ad Aut. 1, 12; Tert. apol. 3, 5; Euseb. dem. ev. 1, 10; Aug. civ. D. 20, 10; daher kann man ,alle mit seinem Chrisma gesalbten zutreffend 'Christi' nennen' (civ. D. 17, 4). Wie Tertull. stellt Isidor. or. 7, 14, 1 beide Ableitungen des Namens zur Wahl; Hieron. (ep. 65, 13, 7) verbindet sie miteinander, indem er Christus als Titel versteht: ab uncto vocentur uncti. – Man weiß aus der Apg., daß der Name in Antiochien aufkam, aber aus Jes. 65, 15f entnimmt man, daß damit die alte Weissagung von einem neuen Namen erfüllt wurde (Euseb. dem. ev. 2, 3, 144; Cyrill. Hier. cat. 10, 16; Hieron. in Is. 18, 65, 15/6). Jenen Vorgang zu Antiochien deutet man von der späteren kirchlichen Entwicklung her. Nach Cyrill. Hier. cat. 17, 28 verlieh der Hl. Geist den Namen nach erfolgreicher Mission, nach Joh. Chrys. in Ioh. 19 (18), 3 gab Paulus den Namen,

Nach Suidas wurden die bisher Nasiräer u. Galiläer Genannten umbenannt, als Petrus den ersten Bischof zu Antiochien erwählt hatte; nach Malal. chron. 10 (PG 97, 377) hat erst der Nachfolger des Petrus im Bischofsamt den Namen gegeben; nach anderen haben es alle Apostel zusammen getan (Epiph. haer. 42, 12, 3; ref. 26b; Vigil. Taps. c. Arian. 1, 20). – Eine beachtenswerte theologische Deutung des Namens christiani bot Tert. scorp. 9: Mit dem Namen u. mit dem Hl. Geist geht auch die Leidensweissagung auf alle Christen über; sie tragen ein nomen cum odii sui lege. Im Bekenntnis, Christ zu sein, zeigt sich die innere Verbundenheit mit Christus selber. Daher ist die gnostische Ausflucht unmöglich, man könne den Christennamen ableugnen, ohne Christus zu verleugnen. Auch Gregor. Nyss. fragt nach dem Sinn des Christennamens (PG 46, 237/49) u. erblickt ihn in seiner Zeit nicht in der Bereitschaft zu leiden, sondern in der Aufgabe, an all den hohen Tugenden Anteil zu gewinnen, die durch Christus mit dem Christennamen verbunden sind (244A).

e. Abgrenzung gegen Katechumenen u. Häretiker. Der Name ‚Christen' setzte sich so ausschließlich durch, daß er auch auf solche angewandt wurde, deren Zugehörigkeit zur Kirche unvollkommen oder bestritten war. Wenn man auch die Katechumenen ‚Christen' nannte (Aug. in Ioh. tr. 44, 2; Cod. Theod. 16, 7, 2), so konnte Augustin ihnen doch auch das Recht darauf bestreiten: nesciunt catechumeni quid accipiant christiani (in Ioh. tr. 2, 3, 4; vgl. Cyrill. Hier. cat. 21, 4). – Die Häretiker beanspruchten gern ihr Recht auf den Namen ‚Christen' (Lact. div. inst. 4, 30, 10/13; Epiph. haer. 29, 6, 6) u. konnten das vor allem dort, wo sie früher als die Großkirche Gemeinden besessen hatten. Wo sich schon die Markioniten Christianer nannten, mußten sich die Rechtgläubigen als Messianer bezeichnen; in Edessa nannte man sie Palutianer (W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei [1934] 26/9. 57. 71; daß die Palutianer sich auch selber so nannten [Bauer 26], sagen die Texte nicht). Die kirchlichen Christen heben hervor, daß sie nicht nach einem menschlichen Häresiarchen benannt sind (Orig. in Lc. hom. 16 [109, 15 Rauer]; Joh. Chrys. in Acta hom. 33, 4 [PG 60, 244]). Zwar kann man, wie alle Philosophie Treibenden trotz Verschiedenheit der Lehre Philosophen heißen, auch mancherlei Richtungen Christen nennen (Justin. ap. 1, 26, 6; dial. 35, 4/6), aber immer wieder hat man den Schismatikern u. Häretikern den Christennamen verweigert (Syn. Sardic. or. ad Constant. 2, 2; Theodrt. h. e. 2, 8, 32) u. sie nach ihren Schulhäuptern benannt, d. h. unter die Philosophen abgedrängt (Hippol. ref. 6, 29, 1; 8, 20, 1; Athan. or. c. Arian. 1, 1/3; Filastr. her. 38 [CSEL 38, 20, 23]). Durch Zusätze wie ecclesiasticus u. catholicus grenzt man sich von ihnen ab (Aug. v. rel. 5, 9: christiani catholici vel orthodoxi). Pacian. ep. 1, 4 sagt: christianus mihi nomen est, catholicus cognomen; ähnlich Aug. civ. D. 11, 13; Vinc. Ler. comm. 3, 4; 9, 14. Photius macht die orthodoxe Trinitätslehre zur Bedingung (nomocan. 12, 2: const. 1, 1, 1). Aber selbst ‚Pseudochristen' (Aug. bapt. c. Donat. 19, 26) beanspruchten zuweilen, die catholica ecclesia zu sein (Lact. div. inst. 4, 30, 13).

f. Würde des Namens. ‚Christ' ist durch den göttlichen Urheber ein nomen divinum (Lact. div. inst. 4, 30, 10), daher erhaben u. verpflichtend (Joh. Chrys. in Joh. hom. 19 [18], 3; ähnlich Greg. Naz. or. 37, 17; Isidor. Pel. ep. 5, 367; Hieron. ep. 100, 11). Augustin empfindet, daß sich der Name aus einer Schmähung erst zu einer Ehre gewandelt hat (enarr. in Ps. 59, 9). Joh. Chrys. ad pop. Antioch. hom. 17, 2 (PG 49, 176) sieht die echte Würde Antiochiens nicht in seiner Schönheit, sondern darin, daß hier die Jünger zuerst Christen hießen, aber in Mt. hom. 7, 7 mißbilligt er es, aus dieser kirchlichen Würde einen Rechtsanspruch auf die προεδρία abzuleiten. Diese Mahnung zeigt, daß die Würde des Namens nicht nur ein Schutz (Basil. hom. in Ps. 32, 10 [PG 29, 348C]), sondern auch gefährdet ist. Schon Ignat. Rom. 3, 2 bemüht sich, nicht nur Christ genannt zu werden, sondern sich als solcher in Leiden zu bewähren. Auch Tert. unterscheidet Christen u. Namenchristen (ad nat. 1, 5). Aber in der Verfolgungszeit sucht man im allgemeinen nachzuweisen, daß die Christen besser sind, als ihr Name den Heiden erscheint; in der Staatskirche dagegen bleibt die Masse hinter der Güte ihres Namens zurück. Auch Euseb. mart. Pal. 4, 9 hebt die ‚wirklichen' Christen heraus. Esse christianum grande est, non videri, hält Hieronym. ep. 58, 7 vor; es dem Namen nach zu sein, genügt nicht (Victor. Pet. c. in Apc. 3, 1). Von wenigen Ausnahmen abgesehen, ist der coetus christianorum zur sentina vitiorum geworden; die Kirche ist statt einer Versöhnerin mit Gott eine Erzürnerin Gottes geworden (exacerbatrix: Salv. gub. D. 3, 44). Dieser Verfall des

Christentums, dem die Liebe u. die Wunder fehlen, erregt bei den Heiden Anstoß (Joh. Chrys. in Ioh. hom. 72 [71], 4); wenn sie einen unzulänglichen Christen besonders schmähen wollen, sagen sie dabei: ‚o Christ' (ὁ χριστιανός), u. gerade dadurch bekunden sie, welch hohe Meinung sie von der christl. Lehre eigentlich haben (Joh. Chrys. in Mt. hom. 15, 9). Damit ist der Name wieder zur Schmähung geworden, aber jetzt nicht wie einst aus Unkenntnis, sondern aus überlegener Erkenntnis des Christentums, hinter dem die Träger des Namens selber zurückbleiben. Die christl. Mystiker greifen zu dem Ausweg, den Christennamen zwar nicht preiszugeben, aber die vollkommenen, mit himmlischem Chrisma gesalbten Christen als χριστιανοὶ κατὰ χάριν aus der Menge der Getauften herauszuheben (PsMacar. Aeg. hom. 17, 1). Damit ist der Anspruch, den der Name ‚Christ' an jeden seiner Träger stellte, aufgegeben; auch der ‚neue' Name ist alt geworden u. muß überhöht werden.

D. Gegenbegriffe. Die Geschlossenheit der Glaubensgemeinschaft brachte zu manchen Christennamen Gegenbegriffe hervor. Besonders klar ist das Begriffspaar οἱ ἔσω—οἱ ἔξω: 1 Cor. 5, 12f; 1 Thess. 4, 12; Col. 4, 5; Mc. 4, 11; 2 Clem. 13, 1. – Im Gegensatz zu λαός = Gottesvolk wurden nach atl. Vorbild die ἔθνη, nationes oder gentes zu ‚Heiden' (s. ThesLL s. v. ethnicus, gens, gentilis). – Gegenbegriff zu ‚der Gläubige' waren ἄπιστος (s. Bauer, Wb.[4] s. v.) u. infidelis (s. ThesLL s.v.). – Zu christianus bildete man ‚non christianus', der Nichtchrist (Tert. apol. 2, 18; 35, 10; vgl. ‚Nichtrömer': apol. 24, 9) u. pseudochristianus, der Scheinchrist (Aug. bapt. c. Donat. 19, 26). – *Paganus wurde Gegenbegriff zu mehreren Christennamen: a) als Zivilist zu miles Christi, b) als der Profane, Draußenstehende zum unctus u. fidelis (vgl. sacramentum ignorantes: Lact. div. inst. 5, 1, 26 u. den Titel profanae religiones bei Firm. Mat.), c) als der ungebildete, zurückgebliebene Bauer gegenüber dem zur neuen Religion des Christentums fortgeschrittenen, durch sie aufgeklärten Städter (dazu W. Schmid, Tityrus Christianus: RhMus NF 96 [1953] 160/5), d) als der ‚Gaugenosse', der in sakralem Sinne zugleich ‚Larendiener' u. ‚Kaiseranbeter' ist, im Gegensatz zu dem Verehrer des einen wahren Gottes u. seines Christus (dieser rein religiöse Gegensatz ist wahrscheinlich der grundlegende u. ursprüngliche; der abschätzige Nebensinn kam erst später hinzu, vgl. E. Bickel, Pagani: RhMus NF 97 [1954] 1/47).

E. Ergebnis. Die Übersicht über die Christennamen zeigt, daß deren Bildung vorwiegend vom biblischen, aber auch vom antiken Sprachgebrauch bestimmt wird. Gerade in dem Hauptnamen christiani half das röm. u. griech. Denken den Gläubigen, sich in ihrem Wesen selbst zu erfassen. Zwar verkannte dieser Name in seiner Bildung als Parteibezeichnung das eschatologische Selbstverständnis der Gemeinde u. machte den Christusglauben zu einer Religion neben anderen (W. Kamlah, Christentum u. Geschichtlichkeit [1951] 72/76), aber er war der zutreffenderen Auslegung fähig, u. überdies entsprach die Vergeschichtlichung des Christusglaubens, die sich in dem Namen christiani aussprach, der Tatsache, daß im AT Gott selbst einen Namen hatte u. im NT der Titel Christus zum Namen wurde.

E. J. Bickerman, The Name of Christians: HarvThRev 42 (1949) 109/24. – R. Bultmann, Theologie des NT (1953), Reg. – H. J. Cadbury, Names for Christians in Acts: The Beginnings of Christianity 1, 5 (Lond. 1933) 375/92. – A. Gercke, Der Christenname ein Scheltname: Festschrift zur Jahrhundertfeier der Univ. Breslau (1911) 360/73. – Harnack, Miss. 1[4], 410/36. – W. G. Kümmel, Kirchenbegriff u. Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde u. bei Jesus: Symbolae Biblicae Uppsalienses 1 (1943) 16/25. 28/35. – P. de Labriolle, Christianus: ArchLatMA 5 (1929/30) 69/88. – R. Mackintosh, Christians (Names applied to): ERE 3 (1910) 573a/576b. – E. Peterson, Christianus: Miscellanea Giov. Mercati. 1 = StT 121 (1946) 355/72. – K. H. Rengstorf, Art. Μαθητής: ThWb 4, 417/64. – H. H. Schaeder, Art. Ναζαρηνός, Ναζωραῖος: ThWb 4, 879/84. – K. L. Schmidt, Art. Ἐκκλησία u. κλητός: ThWb 3, 502/39. 495/7. – H. L. Strack, Jesus, die Häretiker u. die Christen nach den ältesten jüd. Angaben = Schriften des Institutum Judaicum in Berlin 37 (1910).

H. Karpp.

Christenprozeß s. Prozeßrecht.

Christentum I (Ausbreitung)

In diesem ‚Rahmenartikel' soll knapp zusammengefaßt werden, was in den einzelnen Län-

derartikeln über die Ausbreitung des Christentums in breiterer Ausführung dargelegt wird; daher sind die jeweiligen Länderartikel zur Ergänzung dieses kurzen Aufrisses ständig heranzuziehen. Vor allem findet man in jenen nähere Angaben über die Auseinandersetzungen, die das Christentum bei seiner Ausbreitung mit den Religionen und den philosophischen Anschauungen in den einzelnen Ländern auszutragen hatte. – Es fehlt nicht an Versuchen, in einer Art von Statistik das Anwachsen der Zahl der Christen für die erste Zeit nach Ländern und Jahrhunderten festzulegen. Beispielsweise sei hier hingewiesen auf L. v. Hertling, Die Zahl der Christen zu Beginn des 4. Jhs.: ZKTh 58 (1934) 243/53. Er bietet folgende Schätzungsversuche für den Okzident: Ende des 1. Jhs. wenige Tausende, Ende des 2. Jhs. mehrere Zehntausende, Ende des 3. Jhs. 2 Millionen, um 400 etwa 4–6 Millionen, um 500 etwa 5–7 Millionen, um 600 etwa 7–8 Millionen. Für den Orient: um 300 5 Millionen u. mehr, im 4. Jh. Verdoppelung. Für Syrien um 450 4 Millionen. Vgl. auch L. v. Hertling, Die Zahl der Katholiken in der Völkerwanderungszeit: ZKTh 62 (1938) 92/108.

A. Imperium Romanum. I. Orient. a. Semitische u. hamitische Länder. Der ersten Aufnahme einer großen Zahl von Gläubigen am Pfingstfest (Act. 2, 41) folgte die erste Ausbreitung durch die eben Bekehrten außerhalb Jerusalems (*Palaestina). Die Predigt der Apostel im Tempel (Act. 5, 14), die in der Stadt verharrten u. dort bei der Verfolgung der jüd.-hellenist. Gemeindemitglieder unbehelligt blieben (Act. 8, 1), brachte neue Anhänger. Bald wurden durch Flüchtlinge die ersten Taufen außerhalb Jerusalems gespendet (Philippus: Act. 8, 12; 38); die ersten Gründungen neuer Gemeinden erfolgten aber, u. zwar auf samaritanischem, also nicht orthodox-jüdischem Boden, durch die Apostel selbst (Act. 8, 25; vgl. O. Cullmann, La Samarie et les origines de la mission chrétienne: École Pratique des Hautes Ét., Sect. Sciences relig. Annuaire 1953/4 [Paris 1953] 3/12). In Jerusalem behielt Jakobus die Leitung (Gal. 2, 9; 12; Act. 15, 13; 21, 18; Hegesipp bei Eus. h. e. 2, 23; 3, 5; R. Liechtenhan, Die urchristliche Mission [Zürich 1946] 41/8). Infolge des jüd. Krieges zogen viele Gemeindemitglieder ins Ostjordanland, besonders nach Pella (Eus. h. e. 3, 5). Nach der Vernichtung der Stadt u. Gründung der röm. Kolonie Aelia Capitolina scheinen nur wenige zurückgekehrt zu sein; die zZ. Hadrians noch unbedeutende Christengemeinde von Aelia trug heidenchristl. Gepräge (Epiphan. mens. et pond. 14f; zum Schicksal der Judenchristen vgl. R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter [1905] 8/30; in christl. Kreisen wurde der Name gebräuchlich, Jerusalem bedeutete das himmlische Jerusalem: Eus. Mart. Pal. 11, 10). Außer in Judaea (Gal. 1, 22) gab es schon in apostolischer Zeit Gemeinden an der Küste (Act. 9, 31/43) und in Samaria (Act. 8, 25). Auch außerhalb Jerusalems wurde das heidenchristl. Element in den Gemeinden vorherrschend, das judenchristl. ging in ihm auf oder schied als Häretiker, Ebioniten, aus der Kirche aus (Knopf aO.). Die Landbevölkerung wurde in der Gesamtheit nicht christlich; die bedeutendsten Gemeinden hatten die Küstenstädte, die am stärksten hellenisiert waren. Bei der Bildung der Metropolitanverbände rückte die palästin. Provinzialhauptstadt Caesarea maritima sogar vor Aelia-Jerusalem (PW 3, 1293f; K. Lübeck, Reichseinteilung u. kirchl. Hierarchie des Orients [1901] 149f. 137). Die geringe Zahl der Märtyrer vor 250, von der Origenes spricht (c. Cels. 3, 8), bezieht sich wohl auf die ganze Kirche im Orient, nicht bloß auf Palästina. Nach Konstantin werden im ganzen Lande an allen denkwürdigen Stätten Kirchen u. Bethäuser errichtet (Eus. v. Const. 3, 25/45. 51f). Das Land erscheint bald mit Erinnerungsstätten echter u. auch unechter Traditionen übersät (Itin. Burdigal. 587, 3/599; Peregr. Eger. 13/6 [CSEL 39, 20/5. 55/9]), ohne daß man dieserhalb auf eine starke christl. Bevölkerung des Landes schließen dürfte. Auch die Ausbreitung des Einsiedler- u. Koinobitentums, die einen mächtigen Einfluß gewannen (Hieron. ep. 46, 10 u. ö.), zwingt nicht zu dieser Schlußfolgerung, denn auch in Städten wie Gaza befanden sich um 400 erst wenige Christen, die sich trotz kaiserlicher Begünstigungspolitik nur unter großem Widerstand in einflußreiche Stellungen bringen konnten (Sozom. h. e. 7, 15 [PG 67, 1457A]; Marc. Diac. v. Porphyr. c. 17; 19; 26; 95f [15. 16. 22f. 73f Grég.-Kug.]). – In Damaskus (*Syria) ist das Christentum schon frü verkündet worden (Act. 9, 10/20), bald gab es auch Gemeinden in den phönizischen Küstenstädten (Act. 21, 3: Tyrus). Das genaue Gründungsdatum ist unbekannt. In Sidon weilte Origenes (in Jos. hom. 14, 2),

in Tyrus ist er gestorben und begraben worden. Elf phönizische Bischöfe waren in Nicaea (Harnack 657). Gleichwohl hat sich das Heidentum in dem zentralen Gebiet des von hier ausstrahlenden Sonnenkultes zäh gehalten (F. Altheim, Aus Spätantike u. Christentum [1951] 25/58), in Emesa hatten die Christen zZ. der Verfolgung unter Diokletian noch kaum Fuß gefaßt (Eus. h. e. 8, 13, 3); Baalbek-Heliopolis erhielt erst nach 325 unter Konstantin Kirche u. Bischof (Eus. v. Const. 3, 58). Das Christentum gewann im Binnenland zunächst nur in den Städten mit starkem griech. Einschlag (Damaskus, Paneas, Palmyra) größeren Einfluß, bei der eingesessenen Bevölkerung in Coelesyrien, im Libanon und Antilibanon und bei den Wüstenstämmen faßte es nur zögernd Fuß. Noch zZ. des Joh. Chrysost. rüstete man für das Innere Phöniziens Missionsexpeditionen aus wie für die Gewinnung heidnischer Länder (Harnack 659), obschon Konstantin nicht nur dem Sonnenkult scharf zu Leibe gerückt war (Eus. v. Const. 3, 55). – In *Antiochien gab es sehr früh Christen. Der sie von den Juden scheidende Name wurde ihnen hier beigelegt (Act. 11, 26; *Christennamen C II 2). Hier formte sich die erste heidenchristl. Gemeinde (Act. 11, 20f). Sie wurde für den Apostel Paulus u. seine Gehilfen die Basis für ihre Mission in Cypern, Kleinasien u. Europa (Act. 13/20). Durch *Ignatius, den ersten literarisch tätigen ihrer Bischöfe, wuchs ihr Einfluß (Knopf 50/2); ihre *Bischofsliste ist bekannt (Harnack, Chronol. 1, 208f). Neben Alexandrien wurde sie bald ein Zentrum der Theologie: die Methode der dort ansässigen Schule gewann Einfluß auf die Bibelerklärung u. die Theologie der östlichen Kirche. Antiochien u. seine Umgebung waren zZ. des Joh. Chrysostomos im wesentlichen christlich (J. Chr. Baur, Joh. Chrysost. u. seine Zeit 1 [1929] 34/9); die Gegenmaßnahmen Kaiser Julians hatten daran wenig ändern können (Lietzmann, Geschichte 3, 278f). Die syr.-arab. Bevölkerung des inneren Syriens war allerdings auch in der Mitte des 5. Jhs. noch weithin heidnisch (B. Kötting, Das Wirken der ersten Styliten in der Öffentlichkeit = ZMissRelWiss 37 [1953] 187/97). Für diese Stammbevölkerung wurde *Edessa das Missionszentrum. Schon in der 2. Hälfte des 2. Jhs. war hier das Christentum stark verbreitet. Um diese Zeit beginnt auch die syr.-christl. Literatur zu blühen. In Edessa tagte eine Synode in Sachen des Osterfeststreites (Eus. h. e. 5, 23, 4). Das edessenische Königshaus trat bald zum neuen Glauben über (A. v. Gutschmid: MémAcPetersb 35, 1 [1887] 34/40); Gesetzgebung aus christl. Geist hinderte früh den heidnischen Kult (Eus. praep. ev. 6, 10, 44); am Ende des 4. Jhs. scheint Edessa eine christl. Stadt gewesen zu sein (Peregr. Eger. 19, 2/19 [CSEL 39, 61/4]), in der auch die Theologie blühte (E. R. Hayes, L'école d'Édesse [Paris 1930]). Um 260 gab es bereits Bischöfe auch auf dem Land (Eus. h. e. 7, 30, 10); Diokletian sah gerade für Syrien die Durchführung seiner Edikte gefährdet (Eus. h. e. 8, 6, 8). Syrische Bischöfe waren in großer Zahl in Nicaea (Harnack 673); eine Vorstellung von der Dichte der christl. Bevölkerung gibt die Bemerkung Theodorets (ep. 113 [PG 83, 1316D]), daß seine Diözese Kyros 800 Seelsorgestellen umfaßte (vgl. E. Honigmann: PW 12, 197). – *Arabien ist von den Römern nie voll unterworfen worden. In den hellenisierten Städten im Westen des Landes hat es christliche Gemeinden gegeben. Origenes nahm schon teil an Synoden in Bostra (Eus. h. e. 6, 33, 3; 6, 37). Vom religiösen Leben in der Mitte des 3. Jhs. erhalten wir einen Reflex aus der Didaskalie, die in diesem Gebiete entstanden sein dürfte (Harnack 307f). Bischöfe aus diesem Bereich waren anwesend in Nicaea (Philadelphia, Hesbon, Sodom) u. Seleukeia (Gerasa u. Petra). In das südliche Arabien soll Pantainos von Alexandrien aus gekommen sein u. dort Christen angetroffen haben (Eus. h. e. 5, 10, 3). Sonst sind die arab. Nomadenstämme wohl nur auf ihren Wanderzügen in der Nähe der Städte vorübergehend mit dem Christentum in Berührung gekommen (vgl. zB. Theodrt. hist. rel. 26, 13. 15; H. Lietzmann, Das Leben des Symeon Stylites = TU 32, 4 [1908] 42). Fremdstämmige christliche Einsiedler gab es natürlich in diesen Landstrichen, namentlich im Sinaigebiet vom 4. Jh. an (Peregr. Eger. 1/3 [CSEL 39, 37f]; Anton. Placent. 37/9 [ebd. 183/5]). Diese Pilgerberichte berichten von dem starken Zug zum Synkretismus, der der arabischen Bevölkerung eigen war, welchem Bekenntnis sie im übrigen auch huldigte (Eus. v. Const. 3, 53; Sozom. h. e. 2, 4; Anton. Plac. 38 [CSEL 39, 184]). – Nirgendwo war die jüd. Diaspora so hellenisiert wie in *Ägypten; das bedeutete größere Aufnahmebereitschaft der Juden für das Christentum. Trotzdem fehlen direkte Zeugnisse für den Bestand

christlicher Gemeinden in Ägypten vor 180, die Erwähnung des Apollo (Act. 18, 24), die Existenz des Ägypterevangeliums (Hennecke, Apokr. 58f) u. die Nachrichten uber die beiden Häretiker Basilides u. Valentin (Epiph. 24, 1, 1; 31, 2, 3; 7, 1) lassen aber auf die Existenz von Gemeinden schon vor 180 schließen. Das Dunkel lichtet sich erst mit dem Episkopat des Demetrios von *Alexandria (188/231), der vielleicht zunächst noch der einzige Bischof von Ägypten war, die kirchliche Organisation aber rasch ausbaute (Harnack 711/3). Der Bischof von Alexandrien behielt jedoch, bei der Geschlossenheit der Landschaft verständlich, den übrigen Bischöfen Ägyptens gegenüber eine größere Autorität als sie in anderen Kirchenprovinzen zu beobachten ist (gestützt auf solches Hinterland fühlte sich Alexandrien als den Vorort des Christentums im Orient u. leistete darum vom 4. Jh. an Kpel erbitterten Widerstand). Schon in der Verfolgung des Septimius Severus (202) wurden Christen aus ganz Ägypten nach Alexandria gebracht (Eus. h. e. 6, 1). Von den aufgefundenen ‚libelli‘ aus der decischen Verfolgung haben wohl manche Christen angehört (A. Bludau, Die ägypt. Libelli u. die Christenverfolgung des K. Decius = RQS Suppl. 27 [1931]). Der Glaube hatte sich schon zu Anfang des 3. Jhs. unter der nichtgriechischen Bevölkerung so verbreitet, daß Übersetzungen der Hl. Schrift in die ägypt. Dialekte notwendig wurden (M. Meinertz, Einleitung in das NT⁴ [1933] 54). Die volle Organisation der ägypt. Kirche mit etwa 100 Bischofsitzen, Libyen u. Pentapolis einbegriffen, scheint um 320 abgeschlossen zu sein (Socr. h. e. 1, 6; Athan. apol. c. Ar. 1; die Namen der bekannten Bistümer bei Harnack 719/23). Das Heidentum regte sich aber weiterhin kräftig, so daß von einer Vollendung der Mission um diese Zeit noch nicht die Rede sein kann (Geffcken, Ausg. 100f; R. Herzog, Der Kampf um den Kult von Menuthis = Pisciculi, Festgabe F. J. Dölger [1939] 117/24). Es ist auch überraschend, daß unter den Tausenden von Terrakotten kein christl. Bild zu finden ist, obschon ihre Masse aus der Zeit stammt, als das Christentum nach den literarischen Zeugnissen im ganzen Land verbreitet war (W. Weber, Die ägypt.-griech. Terrakotten = Museen zu Berlin, Mitt. aus d. ägypt. Sammlung 1 [1914] 14). Doch steht die starke Verbreitung des Christentums auch im nur mit einer dünnen griech. Oberschicht überzogenen Oberägypten fest. Beweis dafür ist die starke Verbreitung des Mönchtums gerade in der Thebais vom Ende des 3. Jhs. an (vgl. Orig. in Lc. hom. 12 [GCS 35, 87], wo der Ausdruck ‚Ägypter‘ wohl für die Nichtgriechen steht; J. Leipoldt, Die Entstehung der koptischen Kirche [1905]). Das nationale Selbstbewußtsein hat sich hier im kirchlichen Raum früh u. kräftig geregt (J. Leipoldt, Schenute v. Atripe = TU 25, 1 [1903]). Neuerdings ist auch die Wirkung der koptischen Religiosität (ebenso wie der syrischen) auf das griech. Christentum, insbesondere auf die Hagiographie, in unser Blickfeld gerückt worden (P. Peeters, Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine [Brüssel 1950] 27/48).

b. Griechische u. hellenisierte Länder (Kleinasien, griechische Inseln, Griechenland, südlicher Balkan). Von Kleinasien gehörte das durch den Taurusriegel abgesperrte Kilikien zum syrischen Raum. Das Christentum fand hier früh Eingang. Paulus wirkte dort (Act. 15, 41; die Bedeutung der Gemeinden erhellt aus Act. 15, 23); Tarsus wurde die Metropole (Eus. h. e. 6, 46, 3; 7, 5, 4). Der Asklepioskult hielt sich hier lange (Eus. v. Const. 3, 57). Im Lauf des 4. u. 5. Jhs. wurde die Bevölkerung durchweg christlich. – Das größte Missionsgebiet des Apostels Paulus wurde das transtaurische Kleinasien, sowohl das Binnenland (Lykaonien, Galatien: Ikonium, Derbe, Lystra; Act. 14, 1. 7f; 16, 1. 6; 18, 23), wie die Westküste mit dem Kernland der Provinz *Asia (Ephesus, Milet: Act. 18, 19; 19; 20, 15/7). Mit den Gemeinden im oberen Mäandertal nahm Paulus Beziehungen auf (Laodikeia, Kolossai). Am Ende des 1. Jhs. hatten die bedeutendsten Städte in den westlichen Provinzen bereits christliche Gemeinden; unter den 7 Gemeinden von Apc. 2/3 sind die paulinischen Gemeinden des Hinterlandes wie Kolossai nicht berücksichtigt; durch die Briefe des Ignatius sind außerdem Tralles u. Magnesia bezeugt. Wenn das Christentum um 112 in *Bithynien schon bis aufs flache Land vorgedrungen war (Plin. ep. 96), darf man das Gleiche für die anderen westlichen Provinzen voraussetzen, wohl auch für die Landschaft am Südrand des Schwarzen Meeres (V. Schultze, Altchristl. Städte u. Landschaften 2, 1 [1922] 254). Im 2. Jh. hat es schon Städte mit überwiegend christlicher Bevölkerung gegeben (Dion. Alex. bei Eus. h. e. 7, 7, 5), auch eine Volksbewegung wie

die montanistische ist nur denkbar in einem weithin christlichen Raum (W. Schepelern, Der Montanismus u. die phrygischen Kulte [1929] 5 u. ö.). Zur Abwehr der neuen Prophetie traten die ersten uns bekannten Synoden zusammen (Eus. h. e. 5, 16, 10). Bald danach kennt man in Kappadokien (*Cappadocia) schon die Einrichtung der jährlichen Bischofsversammlungen (Firmilian bei Cyprian ep. 75, 4 [CSEL 3, 812]). Schon am Ende des 3. Jhs. scheint es Städte mit ausschließlich christl. Bevölkerung gegeben zu haben (Eumeneia in Phrygien? vgl. V. Schultze aO. 469), die in der letzten Verfolgung ein summarisches Verfahren ermöglichten (Eus. h. e. 8, 11, 1). Die große Zahl der in Nicaea anwesenden Chorbischöfe aus Kleinasien, die zahlreichen frühen christl. Inschriften rechtfertigen den Schluß, daß Kleinasien bereits zZ. Konstantins intensiver missioniert war als irgendeine andere Provinz (Harnack 740f; Basilius v. Caesarea hatte zB. 50 Chorbischöfe neben sich, ebd. 742_1). Aus der frühen Zeit besitzen wir die besten Kenntnisse über die Städte an der Westküste, unter denen schon im 2. Jh. Ephesus eine führende Stellung einnahm (Polycr. bei Eus. h. e. 5, 24, 6; Berufung auf Johannes u. Philippus). Vom Anfang des 3. Jhs. an pflegten auch Bischöfe des Inneren regen Verkehr mit anderen Gebieten der Christenheit (Alexander v. Caesarea [Eus. h. e. 6, 11]; Firmilians Beziehungen zu Origenes [Eus. h. e. 6, 17] u. Cyprian [Cyprian. ep. 75]). Der aus der Origenes-Schule hervorgegangene Gregor Thaumaturgos eröffnete im Pontus als Erster, soweit wir wissen, bewußt die Missionsmethode der Verchristlichung heidnischer Feste; er hatte damit großen Erfolg (Greg. Nyssa v. Greg. [PG 46, 833f]; diese Methode wurde in der Folgezeit zur Selbstverständlichkeit; vgl. Theodrt. gr. aff. cur. 8, 68f [218f Raeder] u. später Gregor. M. reg. ep. 11, 56). Die große Zahl der frühen Wallfahrtsorte, über ganz Kleinasien verstreut (B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 138/87), lehrt, daß sich hier christliche Volksfrömmigkeit bald entfaltet hat. Und doch gibt es auch andere Stimmen (Geffcken, Ausg. 102. 192). Der berühmte Kult der Artemis in Ephesus ist erst von Joh. Chrysost. endgültig zu Fall gebracht worden (Procl. or. 20 [PG 115, 832B]; vgl. B. Kötting aO. 179), u. noch zZ. Justinians will Bischof Johannes v. Ephesus 80000 Heiden getauft haben (O. Benndorf, Forschungen in Ephesus 1 [1905] 104). Gleichwohl muß man wohl anerkennen, daß Kleinasien beim ,Ausgang des christl. Altertums das klassische Land der christl. Religion im ganzen Umfange ihrer Lebensäußerungen' war (V. Schultze aO. 1). – Nach Cypern kam die neue Botschaft durch hellenistische Judenchristen als Folge der Stephanusverfolgung (Act. 11, 19). Diese erste Verkündigung beschränkte sich auf die Juden. Paulus u. Barnabas (Act. 13, 4/12; 15, 39) bezogen in Salamis u. Paphos auch die Heiden ein. In Nicaea waren drei Bischöfe von der Insel anwesend (Harnack 677); das waren gewiß nicht alle, denn es gab auch Dörfer mit Bischöfen (Sozom. h. e. 7, 19 [PG 67, 1476A]). Um 400 zählte die Insel mindestens 15 Bischofssitze (Hieron. ep. 92 Adr.). – Kreta hatte Christen seit der apostolischen Zeit (Titus). Dionysius v. Korinth korrespondierte mit Gemeinden auf Kreta (Eus. h. e. 4, 23, 5/8). Sonst ist von der Mission auf den griech. Inseln nicht viel bekannt (Socr. h. e. 7, 38 [PG 67, 825f] berichtet über Judenbekehrungen auf Kreta). – *Griechenland u. Macedonien (P. Lemerle, Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrét. et byzant. = Bibl. Éc. franç. 158 [Paris 1945]) hatten eine Anzahl paulinischer Gemeinden (Philippi: Act. 16, 11/40 u. Brief; Thessalonich: Act. 17, 1/9 u. Briefe; Beroea: Act. 17, 10/15; Athen: Act. 17, 34; Korinth: Act. 18, 1/18; 20, 1/6 u. Briefe). Daß noch andere Apostel (Andreas u. Lukas) in Achaja gewirkt hätten, sagt späte Überlieferung (Philost. h. e. 3, 2 [GCS 21, 31f]). Unter diesen Gemeinden nahm Korinth eine gewichtige Stellung ein (1 Clem.; Hegesipp b. Eus. h. e. 4, 22, 1/2; Dionysius v. Korinth b. Eus. h. e. 4, 23). Athen brachte wohl bedeutende Männer hervor (Aristides, vielleicht *Clemens v. Alex.), die christliche Gemeinde jedoch spielte in der Hochburg der griech. Philosophie u. Religion bis zur Zeit Justinians (529 Schließung der Akademie) keine überragende Rolle (zum heidnischen Leben vgl. Greg. Naz. or. 43, 21 [PG 36, 524]; Geffcken, Ausg. 101f). Im Norden Griechenlands wurde Thessalonich die Metropole (der Bischof war als Vertreter Mazedoniens anwesend bei der Einweihung der Grabeskirche: Eus. v. Const. 4, 43); die eigentliche Bedeutung der Stadt als Zentrum der christl. Ausstrahlung in den slavischen Balkan fällt erst in spätere Zeit. Byzanz hat schon früh Christen gehabt (Theodotos stammte von hier: Hippolyt. ref. haer. 7, 35).

Den eigentlichen Aufschwung als christliche Stadt u. Metropole, die sich zunächst von Heraklea emanzipierte u. dann den alten apostolischen Sitzen des Orients den Rang streitig machte (Konzil v. Chalcedon, cn. 28 [Hefele-Leclercq 2, 815/26; Th. O. Martin, The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon = Das Konzil von Chalkedon 2 [1953] 433/58]), nahm Byzanz erst nach der Erhebung zur Reichshauptstadt (Eus. v. Const. 3, 48). Als *Konstantinopel wurde Byzanz Missionszentrum für die Ostgermanen im nördlichen Balkan u. später für die Slaven hier u. in den Räumen nördlich des Schwarzen Meeres. Die Missionierung der hier wohnenden Griechen lief dagegen schon der Ausbreitung in Kleinasien parallel (zur Krim vgl. H. Delehaye, Orig. 254; ders., Étude sur le légendier romain [Brüssel 1936] 96/116]).

II. Okzident. a. Romanisierter Balkan. Das romanisierte nordwestliche Gebiet der Balkanhalbinsel (Mösien, Dalmatien, Pannonien) u. die anschließenden Alpenländer (Noricum) haben schon vor dem Ende der Verfolgungszeit Bischofssitze (Eus. v. Const. 4, 43; vgl. J. Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain [Paris 1918]; *Donauprovinzen). In Nicaea war ein Bischof von Sardika (Harnack 793), Mursa (Socr. h. e. 1, 27), Pettau (Bischof u. Märtyrer Victorin), Salona (Forschungen in Salona 1/3 [Wien 1917/39]; H. Delehaye: AnalBoll 47 [1929] 77/88). Die bedeutendste Epoche dieses Raumes lag in der Mitte des 4. Jhs. zZ. des arianischen Streites u. in den folgenden Jahrzehnten, als Norditalien Brennpunkt der kaiserlichen Politik wurde. Dalmatien u. die angrenzenden Gebiete wurden Brückenglied zwischen Orient u. Okzident. In den Stürmen der Völkerwanderung erlitt das Christentum in diesem Gebiete enormen Schaden (über die Märtyrer dieses Gebietes u. die Übertragung der salonitanischen Märtyrer nach Rom vgl. Delehaye, Orig. 255/9).

b) Italien. In *Rom existierte eine Gemeinde schon vor der Ankunft des Apostels Paulus (Röm. 1, 10/3); zZ. der neronischen Verfolgung muß sie schon eine beträchtliche Größe gehabt haben (Tac. ann. 15, 44: ingens multitudo). Im 2. Jh. wird sie noch vorwiegend aus Nichtrömern bestanden haben (überwiegend griech. Namen der ersten Päpste, vgl. Iren. haer. 3, 3, 3; das Auftreten von Markion, Valentin, Theodotos; Aberkios-Inschrift Z. 7/9 [s. Bd. 1, 13]). Doch wurde schon gegen Ende des Jhs. die latein. Sprache in der Gemeinde vorherrschend (Papst Viktor; Minucius Felix; latein. Bibelübersetzung). Die Latinisierung der Liturgie ist freilich erst unter Damasus abgeschlossen worden (Th. Klauser: Miscell. G. Mercati 1 [C. d. Vat. 1946] 467/82). Im 3. Jh. entfaltete sich die Organisation der röm. Gemeinde. Fabian nahm eine Regionaleinteilung vor (Lib. Pont. 21 [1, 148 Duch.]). Der Stand des Klerus u. der gemeindlichen Organisation, wie sie für die Zeit des Kornelius beschrieben werden (Eus. h. e. 6, 43, 11), lassen für die Mitte des 3. Jhs. auf mehrere Zehntausende von Gemeindemitgliedern schließen. Den Kaisern erschien die Größe der Gemeinde bedrohlich (Decius nach Cyprian ep. 55, 9) oder zum mindesten beachtenswert (Aurelian nach Eus. h. e. 7, 30, 19). Zu Beginn des 4. Jhs. mag sie auch nach der Verfolgung noch so stark gewesen sein, daß Maxentius mit ihr wie mit den Christen in Italien überhaupt als mit einem politischen Faktor rechnete (Eus. h. e. 8, 14, 1; H. v. Schoenebeck, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius u. Constantin = Klio Beih. 40 [1939] 21f). Mit dem Siege Konstantins war die Widerstandskraft des Heidentums gerade in Rom keineswegs überwunden, ein Grund mit, warum Konstantin die alte Hauptstadt aufgab. Gerade in der nachfolgenden Zeit leistete die gesellschaftliche Oberschicht Roms dem Christentum nicht nur erheblichen Widerstand, sondern betrieb sogar Gegenpropaganda (Geffcken, Ausg. 101; A. Alföldi, A festival of Isis in Rome = Diss. Pannonicae 2, 7 [Leipzig 1937]; ders., Die Kontorniaten [1943] 48/84); die Oberschicht suchte durch Verlangen nach Toleranz bei den christl. Kaisern Lebensverlängerung für den heidn. Glauben u. Kult zu erwirken (Symm. rel. 3). Erst gegen Ende des Jhs., unter dem Eindruck der Niederlage der heidn. Senatspartei am Frigidus, wandten sich weite Adelskreise dem Christentum zu; dabei gingen die Frauen voran (Hieron. ep. 22. 46. 54. 107 u. ö.). – Paulus hat Christen in Puteoli angetroffen (Act. 28, 14). Ob es in Pompeji u. Herculanum, beide iJ. 79 zerstört, schon Christen gab, bleibt noch ungewiß (D. Mallardo, La questione dei cristiani di Pompei = Rivista di studi pompeiani 1934/5, 96; OrChristPer 7 [1941] 35; K. Baus, Das Kreuz von Herculanum u. seine Probleme: TheolGl 34 [1942] 275/83; RivAC 21 [1944/5] 308/9). Bischofssitze sind

im Süden bis zur zweiten Hälfte des 2. Jhs. nicht nachweisbar (F. Lanzoni, Le origini delle diocesi d'Italia [Rom 1923], Index). In Norditalien gehören 6 Bistümer wahrscheinlich ins 3. Jh. (Mailand, Aquileja, Ravenna, Verona, Brescia, Parenzo; s. Index bei Lanzoni). Doch besagt die geringe Zahl der nachweisbaren frühen Bistümer Italiens nicht viel für die wirkliche Verbreitung von Christen. Novatian holte sich zu seiner Konsekration 3 Bischöfe aus kleinen Städten (Eus. h. e. 6, 43, 8); zu seiner Verurteilung trafen sich in Rom mehr als 60 Bischöfe von unbekannten Sitzen (Eus. h. e. 6, 43, 2). Märtyrer sind aus allen Gegenden Italiens bezeugt (Delehaye, Orig. 260/340). Am Ende des 4. Jhs. ist auf dem Lande das Christentum weit verbreitet (Paulinus v. Nola, Carmina auf die Feste des hl. Felix [CSEL 30, 42/206]; B. Kötting aO. 249f), überall jedoch, auch in den Städten, lebte in Brauch u. Sitte noch kräftiges Heidentum (vgl. Zeno Verona 1, 5, 8f; 2, 17, 3), es nahm aber rapide ab (Gaudent. tract. 8, 25; die rhetorische Bemerkung des Firm. Matern. err. prof. rel. 20, 5 besagt für die wirklichen Verhältnisse wenig). Zum Ganzen vgl. *Italien. – Das älteste Zeugnis für eine wohlorganisierte Kirche in Sizilien stammt von Cyprian (ep. 30, 5). Die dortigen christl. Katakomben gehen wahrscheinlich zurück bis in die gleiche Zeit (Harnack 813_5). Ein Bischof von Syrakus (Eus. h. e. 10, 5, 21) weilte auf der Synode in Arles (Harnack 813). Die sizilische Kirche war (wie auch die sardinische) von Rom abhängig (Schreiben der Synode v. Sardika an Julius I: Hefele-Leclercq 1, 811); diese Abhängigkeit bekundete sich auch darin, daß die römische Gemeinde hier großen Besitz u. mächtigen Einfluß hatte (Caspar, Gesch. 1, 126; 2, 409f. 412f; zu den übrigen Bistümern in Sizilien vgl. Lanzoni aO. 609/14). – In Sardiniens Bergwerken litten manche Christen (Hippol. ref. haer. 9, 12). Christliches Zentrum wurde Cagliari, dessen Bischof 314 in Arles weilte (Harnack 814). Gregor d. Gr. klagt noch über die große Zahl der Heiden auf der Insel (reg. ep. 5, 38; Caspar aO. 2, 446; die archäologischen christl. Zeugnisse für Sardinien s. DACL 15, 888/97, für Korsika DACL 3, 2992; 15, 897/9).

c) Nordafrika (*Afrika). Die erste Kenntnis von Christen in Nordafrika gibt der Bericht über die Märtyrer von Scillium (Knopf 28f). Von den Anfängen des Christentums ist nichts bekannt. Die Auseinandersetzung des Christentums mit dem punischen Baalskult ist nur teilweise faßbar (*Baal A III 14; W. H. C. Frend, The Donatist Church [Oxf. 1952] 94/111). Die literarische Wirksamkeit Tertullians ist ohne die Existenz einer großen Gemeinde in Karthago undenkbar. Auch wenn man der Rhetorik Tertullians einiges zugute hält, muß die Zahl der Christen in Nordafrika schon damals beträchtlich gewesen sein (ad Scap. 2, 5). Minuc. Fel. 9, 1 weist in die gleiche Richtung. Das Lateinische wurde hier früher Kirchensprache als in Italien, obgleich der Glaube nicht nur Bekenner in der romanisierten Oberschicht erfaßt hatte (punischer Hauptmärtyrer Namphamo, punische Märtyrer ferner Miggin u. Sanamo aus Madaura: Aug. ep. 17, 2; 16, 2; Delehaye, Orig. 376f). Schon die Märtyrer von Scillium besaßen anscheinend eine latein. Übersetzung der Paulusbriefe (Acta 12 [29 Kn.]). Um 220 kann Bischof Agrippinus von Karthago auf einer Synode schon über 70 Bischöfe versammeln (Cypr. ep. 71, 4); vielleicht 20 Jahre später treffen sich 90 Bischöfe in Lambesis (Cypr. ep. 59, 10). Unter Cyprians Leitung tagten in Karthago nach der decischen Verfolgung fast jedes Jahr Synoden (Cypr. ep. 67. 70. 72; Harnack 897). Bei Beginn der Friedenszeit scheinen die Städte überwiegend christlich gewesen zu sein (Eus. h. e. 10, 5, 16/8). Der Donatistenstreit spaltete die Gemeinden; die sozialen u. rassischen Gegensätze nährten das Schisma u. verhinderten eine Union (vgl. Frend aO.; über das Zahlenverhältnis von Donatisten u. Katholiken um 410 vgl. Aug. ep. 129, 6). Die Doppelsprachigkeit der Bevölkerung war ein ernstes Hemmnis für die Glaubensverkündigung (Aug. ep. 84, 2; 66, 2; s. 167, 4; von einer Übersetzung der Hl. Schrift in die punische Volkssprache ist nichts bekannt, ebensowenig von einer Übertragung ins Berberische). Die Missionierung der Heiden war noch nicht beendet, als der Vandalensturm hereinbrach (F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger [1951] 53/61), u. sie ist auch vor der Überflutung durch den Islam wohl nicht ganz zu Ende geführt worden. Zum Ganzen J. Mesnage, L'Afrique chrétienne, évêchés et ruines antiques (Paris 1912); J. P. Brisson, Gloire et misère de l'Afrique chrétienne (Paris 1948).

d) Spanien. Ob Paulus als Missionar in *Spanien gewirkt hat (1 Clem. 5, 7) ist nicht geklärt. Aus allgemeinen Bemerkungen bei Irenaeus (haer. 1, 10, 2) u. rhetorischen bei Tertullian

(adv. Iud. 7) läßt sich für die Zahl der Gläubigen nicht viel entnehmen. Spanien war im südlichen Teil u. an der Mittelmeerküste stark romanisiert; dort sind die frühesten christl. Gemeinden zu suchen. Das erweisen auch die Zeugnisse über die frühen Märtyrer (Delehaye, Orig. 362/71). Von den Bischofsstühlen lehrt uns Cyprian 4 kennen (ep. 67: Astorga, Leon, Merida, Saragossa; alles binnenländische Diözesen; vgl. A. Eitel: Festgabe für H. Finke [1925] 1/23). An der Wende zum 4. Jh. waren die Heiden noch sehr zahlreich; man kann das den Bestimmungen der Synode von Elvira entnehmen (vgl. cn. 1/4. 15/17; cn. 60 deutet an, daß wohl stellenweise die Christen in der Überzahl waren). Die christl. Inschriften stammen in der Mehrzahl aus dem 6. u. 7. Jh., nur wenige sind dem 4. zuzuweisen (H. Leclercq, L'Espagne Chrétienne [Paris 1906]; J. Vives, Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda [Barcelona 1942] 255/60). Mit Hosius v. Cordoba gewinnt der erste spanische Bischof weitreichenden Einfluß weit über den Rahmen der Halbinsel hinaus (Leclercq aO. 96/100); Dichter u. Theologen folgen spärlich nach (Prudentius, Isidor v. Sevilla). An frühen Märtyrern ist Spanien nicht arm (Delehaye, Orig. 362/71); u. auch der Wallfahrtszentren gab es schon genug vor Santiago (Kötting, Peregrinatio 280/6). Am Ende des 4. Jhs. wurde die spanische Kirche in ihrer Entwicklung durch den Priszillianismus stark gehemmt (A. d'Alès, Priscillien et l'Espagne chrétienne [Paris 1936]). Außerdem geriet noch vom Anfang des 5. Jhs. an die vorzüglich organisierte katholische Kirche der romanisierten Bevölkerung (18 Synoden v. Toledo in der Zeit zwischen 400 u. 700) in Gegensatz zu den einwandernden arianischen Germanen, die rechtlich u. religiös ein Sonderleben führten, bis unter Rekkared die Westgoten zur katholischen Kirche übertraten (589). Daß die bis dahin behinderte Missionskraft noch genug zu tun hatte, lehrt uns die Bauernpredigt des Martin v. Braga (De correctione rusticorum, ed. C. P. Caspari [Kristiania 1883]).

e. Gallien, Germanien, Britannien. In Gallien (*Gallia) haben die Südküste u. das Rhônetal starke Beziehungen zu Griechenland u. Kleinasien gehabt. Die Anfänge des Christentums in der ursprünglich griech. Kolonie Marseille gehören wahrscheinlich schon ins 1. Jh. (E. Mâle, La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes [Paris 1950] 10f). In der Mitte des 2. Jhs. gibt es Gemeinden in Lyon u. Vienne (Eus. h. e. 5, 1; 24), aus denen iJ. 177 49 Mitglieder das Martyrium erleiden. Schon damals waren auch Kelten Mitglieder der Gemeinde; für sie mußte Irenaeus in ihrer Sprache predigen (haer. praef. 1, 10, 2; E. Griffe, La Gaule chrétienne à l'époque romaine 1 [Paris 1947]). Frühe christl. Inschriften sind nicht zahlreich (A. Fliche-V. Martin, Histoire de l'église 2 [1946] 130; zeitlicher Ansatz der berühmten Pektorius-Inschrift v. Autun umstritten). Im 3. Jh. ist die Zahl der Bistümer sehr gewachsen (um 255 Erwähnung von Arles bei Cypr. ep. 68, 1; L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule[2] [Paris 1907/19]). Zu Beginn des 4. Jhs. sind auf den Synoden in Rom u. Arles zahlreiche bischöfliche Gemeinden vertreten (Harnack 876f). In dem westlichen Teil des Landes ist das Christentum wohl erst nach dem Konstantinischen Frieden in größerer Dichte verbreitet worden. Tours hatte vorher noch keine Kirche (Gregor. Tur. hist. Franc. 10, 31); diese Gegend wurde nachdrücklich erst durch Martin missioniert (Sulpic. Sev. v. Mart. 13; der Verdacht, daß dieser Bericht die Bedeutung des Heiligen über Gebühr erhöhen solle, wird getilgt durch die Tatsache, daß es hier keinen bodenständigen Märtyrer gab wie in anderen Gebieten Galliens [Delehaye, Orig. 341/62]; der frühe Martinskult ist Beweis dafür [B. Kötting aO. 267]). – Im römischen Germanien gab es zu Irenaeus' Zeit bischöfliche Gemeinden (haer. 1, 10, 2). Constantius Chlorus hatte an seinem Hof in Trier Christen (Eus. v. Const. 1, 16f). Als Athanasius als Verbannter dort weilte, baute man an einer größeren Kirche (apol. ad Constant. 14/5; Th. Kempf, Die altchristliche Bischofskirche Triers = Trierer Theol. Zeitschr. 56 [1947] 2/9. 33/7. 118/23. 182/9; ders., Die vorläufigen Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Gelände des Trierer Domes: Germania 29 [1951] 47/58). Vgl. zum Ganzen E. Griffe, La Gaule chrétienne à l'époque romaine 1 (Paris 1947). – In allen Römerstädten *Germaniens u. *Belgiens erstarkte das Christentum im 4. u. anfangenden 5. Jh. (vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands[7] 1 [1952] 3/41; H. Büttner, Archiv f. mittelrhein. KG 3 [1951] 10f; H. Lehner, Die Ausgrabung in u. bei der Münsterkirche in Bonn = RQS 38 [1930] 133/51; W. Neuss, Eine altchristliche Märtyrerkirche unter dem Chore der St. Viktorskirche in Xanten = RQS 42 [1934] 177/82;

W. Bader, Die christliche Archäologie in Deutschland nach den jüngsten Entdeckungen an Rhein u. Mosel: Annalen d. hist. Ver. f. d. Niederrhein 144/5 [1946/7] 5/31; K. Corsten: ebd. 129 [1936] 1/50). Maternus v. Köln war bei der röm. Zusammenkunft vJ. 313, Servatius v. Tongern bei der Synode von Rimini anwesend (Harnack 881f). In Süddeutschland gab es vor Ende der Verfolgung sicher Christen in Augsburg (Afra: Delehaye, Orig. 259; H. Tüchle, KG Schwabens 1 [1950]), ferner in Regensburg (R. Bauerreiß, KG Bayerns 1 [1949]). Der Germaneneinbruch von der Mitte des 4. Jhs. an fügte dem Christentum in diesen Gebieten großen Schaden zu, so daß hier mit der Bekehrung der Germanen weithin neu begonnen werden mußte (vgl. H. Büttner, Die Franken u. die Ausbreitung des Christentums bis zu den Tagen von Bonifatius = Hessisches Jb. f. Landesgeschichte 1 [1951] 8/24). – Die Zeugnisse bei Tertull. adv. Jud. 7, Orig. in Ez. hom. 4 u. Euseb. dem. ev. 1, 2, 13; 3, 4, 45 über das Vorhandensein von Christen im schwach romanisierten *Britannien halten der Kritik nicht stand. Zuverlässig sind die Nachrichten über das Martyrium des Albanus v. Verulamium sowie des Julius u. Aaron v. Legio (oben Sp. 603). Wenn drei Bischöfe an der Synode von Arles teilnahmen (London, York, Colchester), ja sogar in Rimini Vertreter des britannischen Episkopates anwesend waren, darf man die Zahl der Bistümer in der 1. Hälfte des 4. Jhs. nicht zu gering anschlagen. Seit dem Ende dieses Jhs. erlebte das Mönchtum einen außerordentlichen Aufschwung u. übernahm die Führung in der Organisation der britischen Kirche u. in der Seelsorge (DictHistGE 3, 149f). Das Schicksal der britischen Kirche fällt nach dem Verschwinden der röm. Macht u. der dadurch gegebenen Isolierung zusammen mit dem Schicksal der britischen Bevölkerung, die zum Schutz gegen die bedrängenden heidnischen Pikten u. Skoten die ebenfalls heidnischen Angeln u. Sachsen zu Hilfe rief. In dieser Isolation bewahrte die britische Kirche ein reiches Maß an Sonderbräuchen, so daß nach Aufhebung der Absonderung bei dem Beginn der Angelnmission unter Gregor d. Gr. eine Angleichung an die entwickelten römischen Bräuche nicht ohne Schwierigkeiten vonstatten ging (DictHistGE 3, 159/62; F. X. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen 1 [1897] 421/59).

B. Außerhalb des Imperiums. I. Asien. Das Zweistromland *Mesopotamien, das in seiner Gesamtheit dem römischen Reich nie eingegliedert wurde, war von jeher Kernland der jüd. Diaspora. Schon am Pfingstfest wurden Bewohner dieser Gegend gläubig (Act. 2, 9), die dann als erste Glaubensboten in ihrer Heimat wirkten. Jahrzehnte später wurde Mesopotamien Missionsgebiet des Jüngers Addai. Am besten sind wir unterrichtet über das Wachsen des Christentums in der Landschaft Adiabene östlich des Tigris (E. Sachau, Die Chronik v. Arbela = AbhB 1915, 6; Harnack 683/9; Zweifel an der Zuverlässigkeit der Chronik äußert I. Ortiz de Urbina, Intorno al valore storico della cronaca di Arbela = OrChristPer 2 [1936] 5/32); bereits bei der Zerstörung des Arsakidenreiches durch die Sassaniden (226) gab es gegen 20 Bistümer im Tigrisgebiet, die regen Verkehr mit den anderen Kirchen unterhielten (Dionys. Alex. bei Eus. h. e. 7, 5, 2; vielleicht hat allerdings Dionysius hauptsächlich an das röm. Mesopotamien gedacht, wo um diese Zeit kleine Grenzorte wie Dura-Europos christliche Gemeinden hatten). – Von Adiabene aus drang das Christentum auch in das Hochland von Persien vor; die Zahl der Christen wuchs besonders infolge der großen Deportationen, die von den Sassaniden im Anschluß an ihre Vorstöße gegen Syrien (253/60) vorgenommen wurden. Dadurch kam es zur kirchlichen Doppelorganisation von persischen u. syrischen Gemeinden (A. Allgeier, Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien = Katholik 98, 2 [1918] 224/41. 289/300, bes. 291). Schon im 3. u. dann besonders im 4. Jh. waren die Christen harter Verfolgung ausgesetzt (vgl. Schreiben Konstantins an Schapur II bei Eus. v. Const. 4, 13; Delehaye, Orig. 214f; Märtyrerberichte wurden von Sozom. benutzt h. e. 2, 9/14; diese u. andere auch um 550 von der Chronik v. Arbela; vgl. P. Peeters, Le ‚passionaire d'Adiabene': AnalBoll 43 [1925] 261/304, besonders 303). Die Christen galten als römerfreundlich (I. Ortiz de Urbina, Storia e cause dello scisma della chiesa di Persia = OrChristPer 3 [1937] 463; K. Lübeck, Die altpersische Missionskirche [1919] 12/5). Vom innerkirchlichen Leben in Persien erfahren wir erst, seit in Seleukeia-Ktesiphon die großen Synoden stattfanden (Harnack 697). Der Zug zur Autokephalie, der stärker geworden war, je mehr Jezdegerd I (399/420) die Absonderung begünstigte, schuf

hier den Patriarchalsitz. Marût v. Maipherkat bemühte sich besonders sowohl um die Stärkung der kirchlichen Organisation in Persien als auch um die Erhaltung der Beziehungen zur griechichen u. abendländischen Christenheit; er besuchte mehrmals als Gesandter den persischen Hof u. nahm an den Synoden in Kpel 381 u. 403 teil. In den christologischen Auseinandersetzungen wandte sich die pers. Kirche dem Nestorianismus zu u. trennte sich von der übrigen Christenheit (Ortiz de Urbina aO. 456/85; Lübeck aO. 68/79; zu den späteren Beziehungen der Christen Persiens zu denen von Byzanz vgl. P. Peeters: AnalBoll 65 [1947] 5/56; Lübeck aO. 80/110). – Die Möglichkeit, daß das Evangelium schon vom Apostel Thomas in *Indien verkündet wurde, ist gegeben (die Geschichtlichkeit des Königs Gundaphor, Acta Thomae 17ff, ist durch Münzfunde u. Inschriften erwiesen: PW 9, 1322). Es wären dann zwei Wirkräume anzunehmen, im Nordwesten des Landes u. im südlichen Teil in Mailapur (A. Väth, Der Hl. Thomas, der Apostel Indiens[2] [1925] 6/11. 89/91). Die Angaben der frühen kirchlichen Schriftsteller schaffen keine Sicherheit, da ihr ‚Indien' nicht mit dem heutigen identisch ist (Harnack 698). Das Alter der Thomaschristen ist nicht zu bestimmen; vielleicht stammt der Name erst vom Mâr Thomas aus dem 8. Jh. (R. Garbe, Indien u. das Christentum [1914] 145). Das Wahrscheinlichste ist, daß der christl. Glaube von Persien aus hierher gebracht wurde, vielleicht infolge der dortigen Verfolgungen im 4. u. 5. Jh. Die indischen Christen unterstanden Seleukeia-Ktesiphon (Garbe 153/5). Erst der Bericht des Kosmas Indikopleustes um 525/30 (topogr. christ. 3, 178 [PG 88, 169]) gibt zuverlässige Nachricht über das indische Christentum (Latourette 231f; DACL 7, 520/5). – An die Christen in *Armenien u. ihren Bischof Maruzanes schrieb bereits Dionys. Alex. (Eus. h. e. 6, 46, 2). Unter dem Könige Trdat II erfolgte die Bekehrung eines großen Teiles der Vornehmen des Landes durch Gregor den Erleuchter, der die armenische Kirche an den Metropolitansitz Caesarea in Kappadokien band (Harnack 751). Von Edessa aus machte sich indessen auch syrischer Einfluß bei der Missionierung bemerkbar (Harnack 751f). Ende des 3. Jhs. konnte Armenien als christliches Land gelten (Hieron. ep. 107, 2; Eus. h. e. 9, 8, 2). In Nicaea waren zwei Bischöfe anwesend; die Zahl der Sitze war viel größer (Harnack 751). Die Nachfolger Gregors führten den Titel Katholikos (N. Akinian, Die Reihenfolge der Bischöfe Armeniens 219/439: AnalBoll 67 [1949] 74/86). Die armenische Kirche, die durch Mesrop u. seine Schüler eine eigene Literatur erhielt (Bardenhewer, AL 5, 197/209), wandte sich im 6. Jh. dem Monophysitismus zu. – Nach Georgien kam das Christentum im 3. Jh. von Kleinasien her (K. Lübeck, Georgien u. die kath. Kirche [1918] 6; K. Kekelidse, Die Bekehrung Georgiens [1929]; A. Manvelechvili, Histoire de Géorgie [Paris 1951]; zur Missionarin Nino vgl. Rufin. h. e. 10, 11 [GCS 9, 973/6]; P. Peeters, Les débuts du christianisme en Géorgie d'après sources hagiographiques: AnalBoll 50 [1932] 5/58). Bis zur Mitte des 6. Jhs. war der Metropolit ein Grieche oder Syrer (Petrus Fullo v. Antiochien gab 471 Georgien eine straffe kirchliche Organisation mit 12 Bistümern; vgl. Lübeck aO. 9; M. Tarchnišvili, Die Entstehung u. Entwicklung der kirchl. Autokephalie Georgiens: Kyrios 5 [1940/1] 177/93). Beim Stamm der Lazen war das Christentum seit 523 Staatsreligion (Procop. bell. pers. 1, 12; 2, 28); schon vor diesem Ereignis war ihr König Gubatios als Pilger zu Daniel dem Styliten nach Konstantinopel gekommen (v. Daniel. 51 [H. Delehaye, Les saints stylites [Brüssel 1923] 49]). Um die Mitte des 4. Jhs. nahmen auch andere Stämme, wie die Iberer, das Christentum an (J. Markwart, Die Bekehrung Iberiens: Caucasica 7 [1931] 111/67; P. Peeters, Jérémie, évêque de l'Ibérie perse: AnalBoll 51 [1933] 5/33). Auch diese Kirche bekannte sich zum Monophysitismus (R. Raabe, Petrus der Iberer [1895]; E. Honigmann, Pierre l'Ibérien et les écrits du PsDenys Areopag. = MémAcBelge 47, 3 [Brüssel 1952]; Bardenhewer, AL 4, 315/7). – Nach *China dürften früh nestorianische Missionare aus Persien oder Indien vorgedrungen sein. Ein Grabstein von einem christl. Friedhof in Sinangfu spricht von der Missionstätigkeit eines syrischen Mönchs, der 635 für das nestorianische Christentum in China zu wirken begann u. 636 ein kaiserliches Dekret zugunsten des Christentums erwirkte (DACL 3, 1, 1377/82).

II. Afrika. Über die röm. Südgrenze Ägyptens drang das Christentum nach Nubien erst verhältnismäßig spät vor. Einzelne Christen hat es hier sicher schon früher gegeben (vgl. Act. 8, 26/39; die Taufe des Kämmerers der Kandake). Zu Anfang des 4. Jhs. gab es auf der Insel Philae bereits einige Christen mit

einem Bischof (J. Kraus, Die Anfänge des Christentums in Nubien [1931] 136). Die eigentliche Missionierung Nubiens wurde jedoch erst betrieben zu Anfang des 6. Jhs. durch den Presbyter Julian u. den Bischof Theodor v. Philae. Zugleich wurde den Nubiern jedoch der neue Glaube in der monophysitischen Lehrform gepredigt, da Theodora, Justinians Gattin, die Mission förderte (U. Monneret de Villard, Storia delle Nubia Cristiana = OrChrAnal 118 [1938] 61/70). – Weit eher war das Christentum in das südöstlich von Nubien gelegene Äthiopien, in das Reich von Aksum gedrungen (Latourette 236). Um 350 (A. Dillmann, Zur Geschichte des axsumitischen Reiches [1880] 6) kamen zwei Brüder, Frumentius u. Aedesius, schiffbrüchig an die Küste verschlagen, an den königlichen Hof, gewannen Einfluß auf den Herrscher, erwirkten freie Religionsübung für christliche griechische Kaufleute u. die Erlaubnis zum Kirchenbau (Rufin. h. e. 10, 9 [GCS 9, 972f]). Frumentius begab sich nach einigen Erfolgen in der Bekehrung nach Alexandrien zu Athanasius u. bat ihn um einen Bischof. Er selbst wurde geweiht u. kehrte zurück (von Rufin. abhängig Socr. h. e. 1, 19; Sozom. h. e. 2, 24; Theodrt. h. e. 1, 22). Constantius suchte in einem Schreiben an die Könige von Aksum im Jahre 356 den Arianismus einzuführen (Athan. apol. ad Constant. 31 [PG 25, 636f]). Die Zahl der Christen wird aber erst groß geworden sein, als sich 100 Jahre später auch das Königshaus dem christl. Glauben zuwandte (DictHistGE 1, 211). Vielleicht war sogar ein abessinischer Bischof 451 in Chalcedon (E. Schwartz: Philol 1936, 355/7). Eine neue Welle der Mission setzte gegen Ende des 5. Jhs. ein durch syrische monophysitische Mönche, die wahrscheinlich damals aus ihrer Heimat fliehen mußten. Klöster wurden in Nordabessinien errichtet. Der Monophysitismus verband die Kirche von Äthiopien mit der von Nubien u. Ägypten (DictHistGE 1, 211f; Bericht des Cosm. Indicopl. topogr. christ. 3, 179 [PG 88, 169]). Vgl. *Nubia.

III. Europa. Auf ihrer Wanderung nach Südrußland u. in die Donaugebiete kamen die Ostgermanen, namentlich die Goten, in christliche Gebiete (Basilika des 4. Jhs. in Sebastopol entdeckt; vgl. J. Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes [Paris 1918] 412). Seit den Gotenkriegen unter Decius waren durch Gefangenenverschleppung manche Christen zu den Ostgermanen gekommen. Namentlich aus Kappadokien hatten viele Gläubige mitgehen müssen (Sozom. h. e. 2, 6), u. a. die Vorfahren des späteren Bischofs Ulfilas (Philostorg. h. e. 2, 5 [GCS 21, 17]). Ein Missionar mit dem Namen Eutyches erhielt sogar den Titel ‚Apostel der Goten' (Zeiller aO. 409). Gotische Bischöfe waren in Nicaea anwesend (Mansi 2, 214). Konstantins Sieg über die Goten scheint die Verbreitung des Glaubens gefördert zu haben (Socr. h. e. 1, 18). Athanasius (incarn. v. 51) nennt Goten als Christen; Basilius interessiert sich lebhaft für das Christentum unter den Goten (ep. 163/65); er bemüht sich um Reliquien des Märtyrers Sabas (J. Mansion, Les origines du christianisme chez les Goths: AnalBoll 33 [1914] 17f; ders., A propos des chrétientés de Gothie: AnalBoll 46 [1928] 365f; H. Delehaye, Saints de Thrace et de Mésie: AnalBoll 31 [1912] 288/91; die Passio Sabae ebd. 216/21). Sicher waren die Christen, mit denen Basilius Beziehung suchte, keine Arianer. Von 369/72 wurden die Christen vom westgotischen Fürsten Athanarich heftig verfolgt; in diese Zeit gehören 26 Märtyrer, die sehr wahrscheinlich katholisch waren (Mansion, Origines 20/5; Delehaye: AnalBoll 31 [1912] 274/91). Die Verfolgung findet Erwähnung bei Ambrosius, Augustinus, Hieronymus (K. D. Schmidt, Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum [1939] 226_1). Die Katholiken wanderten aus u. wurden auf den späteren Gotenwanderungen von den Arianern aufgesogen. Hieronymus korrespondierte mit gotischen Presbytern (ep. 106, falls keine Fiktion; vgl. D. de Bruyne: ZNW 28 [1929] 1/13; B. Altaner: VigChr 4 [1950] 246/8). Zur Zeit des Joh. Chrysost. gab es in Kpel katholische Goten, die sich der gotischen Sprache bei der Liturgie bedienten (Zeiller aO. 544f). Schon vor diesen Ereignissen liegt die Tätigkeit des gotischen Halbgriechen Ulfilas, der wahrscheinlich 341 von Eusebius v. Nikomedien zum Bischof geweiht wurde u. den Arianismus unter den Goten in der Form des homöischen Bekenntnisses verbreitete. Rivalenkämpfe drängten um diese Zeit einen Teil der Westgoten unter Fritigern auf römisches Gebiet, als Valens den Arianismus begünstigte. So traten auch sie dazu über (Schmidt aO. 240f). Die Bibelübersetzung des Ulfilas trug sehr zur Verbreitung des Christentums bei, auch unter den anderen germanischen Stämmen, die es bereits vor ihrem Eindringen ins römische Reich annahmen (Vandalen, Sueven,

Langobarden, Burgunder; vgl. Schmidt aO. 351f. 376. 392. 404), allerdings alle in der arianischen Form. Von der Missionierung bei diesen Stämmen ist fast nichts bekannt; ihre christliche Geschichte erleben sie auf dem Territorium des alten Imperium Romanum.

H. DELEHAYE, Les origines du culte des martyrs = Subsidia hagiographica 20[2] (Brussel 1933). — A. v. HARNACK, Die Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[4] (1924). — K. S. LATOURETTE, A History of the expansion of christianity 1: The first five centuries (New York 1937). — W. M. RAMSAY, The Church in the Roman Empire before 170[6] (Lond. 1900). — J. SCHMIDLIN, Katholische Missionsgeschichte (Steyl 1924). – A. V. SEUMOIS, La papauté et les missions au cours des six premiers siècles (Louv. 1953). – Vgl. die in den Länderartikeln dieses Lexikons genannten Spezialuntersuchungen, sowie die Darstellungen der Kirchengeschichte. *B. Kötting.*

Christentum II (Bekämpfung) s. Polemik, antichristliche.

Christenverfolgung I (historisch, Bewertung durch Heiden u. Christen).

A. Begriff, Quellen. Unter den Christenverfolgungen verstehen wir herkömmlicherweise die Maßnahmen der Einschränkung, Bestrafung u. Unterdrückung, die vom röm. Staat in der Zeit von Nero bis zur diokletianischen Tetrarchie gegen die Christen (einzelne Persönlichkeiten, Gemeinden, die Gesamtheit) getroffen worden sind. Auch die feindlichen Handlungen der jüd. Obrigkeit in Jerusalem u. gelegentlich aufkommende wilde Ausschreitungen städtischer Volkshaufen gegen Christen kann man einbeziehen. – Die Bezeichnung der staatlichen Maßnahmen als Verfolgungen entspricht dem Urteil der Christen. Von Anfang an teilten diese den Glauben Israels, daß das Volk Gottes u. seine Frommen um des Heiles willen Bedrängnisse erleiden müssen. Jesus hat die Seinen, die wegen des Menschensohnes Haß, Schmähung u. Austreibung auf sich nehmen, selig gepriesen (Lc. 6, 22). In der Aussendungsrede wird die Verfolgung als ein mit der Mission notwendig verbundenes Geschehen verkündet (Mt. 9,35/11,1; bes. 10, 17/23); unter den Plagen der Endzeit erscheint neben den falschen Messiassen, neben Krieg, Erdbeben u. Hungersnot die Verfolgung der Gläubigen um des Namens Jesu willen (Mc. 13, 9/13). So werden in der Apg. u. in den apostolischen Briefen die feindlichen Maßnahmen der Juden u. der Heiden als religiöse Verfolgungen verstanden u. den Gegnern als strafwürdige Verschuldungen, den Gläubigen als Bewährungsmöglichkeiten gedeutet (Oepke, Art. διώκω: ThWb 2, 232f; vgl. Schlier, Art. θλίβω, θλῖψις: ebd. 3, 142/8; Bietenhard, Art. ὄνομα: ebd. 5, 278f). In der Apk. u. in einigen Schriften der apostolischen Väter werden die Heiligen, die Zeugen Jesu, die Kämpfer bis zum Tod in großartigen Bildern verherrlicht. Die Apologeten, die das Verhältnis der Christen zur politischen Wirklichkeit des röm. Reiches behandeln, suchen die Ausnahmestellung der Christen als ungerecht zu erweisen. Melito v. Sardes, der als erster die von Augustus an bestehende Bezogenheit der neuen Religion zum röm. Reich erkennt, hebt als einzige Kaiser, die das Christentum in Verruf bringen wollten, Nero u. Domitian heraus (Eus. h. e. 4, 26, 9f). Ganz deutlich wird bei Tert. (bes. apol. 5) das Bestreben, die Verfolger (,Nero der erste, danach Domitian') als schändliche, auch von den Heiden verdammte Menschen zu brandmarken, die guten Kaiser als christenfreundlich zu betrachten u. die Sympathie der gegenwärtigen Herrscher zu gewinnen; das Verhalten der Verfolger, die mit göttlichem Strafgericht rechnen müssen, u. der Verfolgten, die der Prüfung standhalten, kommt bei ihm ebenso ausführlich zur Sprache wie die Rechtsfrage des Christenprozesses. Die seit der Mitte des 2. Jhs. aufkommenden Märtyrerakten geben, soweit sie echt sind, vom Hergang der Verfolgung, von Verhaftung u. Vernehmung, Verurteilung u. Hinrichtung einzelner Christen ein anschauliches Bild u. lassen die Verehrung der Blutzeugen als eine wesentliche Reaktion der Verfolgten erkennen. Christliche Schriftsteller des 3. Jhs., vor allem Cyprian, führen in die praktischen Aufgaben der Kirchenleitung in der Zeit des Kampfes ein. Im Zusammenhang der großen Verfolgung des Diokletian, seiner Mitregenten u. Nachfolger schreibt Euseb die erste Kirchengeschichte u. stellt sich dabei u. a. die Aufgabe, zu zeigen, wann u.

wie zu verschiedenen Zeiten der Krieg der Heiden gegen den Glauben geführt wurde (h. e. 1, 2); er kennzeichnet mit aller Klarheit die Kaiser, die eine förmliche Verfolgung (διωγμός) veranstaltet haben, weist für die Feinde der jüngsten Vergangenheit das Eintreffen der göttlichen Strafe nach u. gibt für Leiden u. Sieg der Kirche die reichdokumentierte Darstellung, die alle spätere Überlieferung beherrscht. Das Pamphlet des Laktanz, De mortibus persecutorum, bringt den Gedanken vom schrecklichen Tod der Verfolger, vom guten Leben des Christenfreundes Konstantin auf eine Formel, die dann auch in Eusebs Vita Const. voll zur Geltung kommt. Die von Euseb in Kirchengesch. u. Chronik genannten zehn Verfolgungen werden in der lat. Bearbeitung der Chronik durch Hieronymus erstmals durchgehend gezählt. Wenig später erscheint dieselbe Aufstellung mit geringen Abweichungen in der Chronik des Sulpic. Sev. (2, 29/33). Orosius bringt dann in breiter Ausführung (7, 27) die Parallele zwischen den zehn Verfolgungen und den zehn ägyptischen Plagen u. sichert so den Kanon der zehn Verfolgungen, der sich trotz der Einwände Augustins lange behauptet (civ. D. 18, 52; H. Brewer: ZKTh 36 [1912] 852/6; Grégoire 94/5, ergänzt durch J. Vogt, Zählung der C.en: ParPass 34 [1954] 5/15). – Der reichen Bekundung von christlicher Seite steht ein bemerkenswertes Schweigen im heidn. Schrifttum gegenüber. Daß der Begriff der Verfolgung hier fehlt, erklärt sich aus dem Umstand, daß das Ziel der staatlichen Maßnahmen in der Regel nicht die Unterdrückung einer Religion u. die Ausrottung ihrer Anhänger war, sondern die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung u. Sittlichkeit, dann die Bestrafung von Staatsfeinden, schließlich die Bewahrung des staatlichen Kultes u. die Sicherung der Göttergnade. Die ersten historischen Nachrichten bei Tacitus (ann. 15, 44) u. Sueton (Nero 16, 2) stehen im Zusammenhang mit Angaben über politische Eingriffe u. Verwaltungsmaßnahmen zur Sicherung der Ruhe u. zur Bestrafung von Verbrechen. Die nachfolgende Geschichtschreibung hüllt sich in Schweigen; Cassius Dio u. Herodian bringen nichts über Christentum u. Christenverfolgungen, desgleichen die späten Kompendien; die Biographien der Historia Augusta ergeben mit ihrer versteckten Christenfeindschaft nicht viel. Es fehlt in der heidn. Überlieferung die Anerkennung eines durch alle Regierungen hindurchgehenden Christenproblems, auch die Wendung zum christl. Staat wird nicht voll gewürdigt. Von den zahlreichen Literaten des 2. Jhs. berühren nur Lukian, vielleicht noch Aelius Aristides die Christen am Rande; die Philosophen Epiktet u. Marcus fällen Urteile, die bei aller Knappheit die Märtyrerhaltung der Christen beleuchten. Ganz ernstgenommen wird die neue Religion in den polemischen Schriften des Celsus, Porphyrius u. Julian; aus ihren Fragmenten wird die Feindseligkeit deutlich, mit der die Heiden den Kampf geführt haben. Von größter Wichtigkeit sind die wenigen Urkunden, die ohne christliche Vermittlung auf uns gekommen sind: der Briefwechsel zwischen Plinius u. Kaiser Trajan (ep. 10, 96/7), die Libelli aus der Verfolgung des Decius, die Briefe u. Gesetze Julians, Inschriften u. Münzen, Bauten u. Bilder, die das religiöse Ringen veranschaulichen. In den Quellensammlungen zur Geschichte des frühen Christentums u. der Christenverfolgungen sind die Zeugnisse heidnischer Herkunft sehr spärlich (E. Preuschen, Analecta = Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtlicher Quellenschriften 8 [1893]; C. Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiae antiquae 2/3 [1914]; J. Moreau, Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus [Bruxelles 1944]; P. Brezzi, Cristianesimo e Impero Romano[2] [Rom 1944]). Ursache u. Bedeutung des anhaltenden Schweigens der Heiden werden unten zu würdigen sein. Hier sei nur bemerkt, daß die wenigen Nachrichten von dieser Seite für die Erkenntnis der Motive u. Ziele des staatlichen Vorgehens ein besonderes Gewicht erhalten.

B. Staatliche Maßnahmen im 1. Jh. I. Voraussetzungen. Für die erste Urteilsbildung der röm. Welt über das Christentum war es bedeutungsvoll, daß die neue Religion aus dem Judentum hervorging, gegen das manche Vorurteile bestanden, u. daß der Begründer des Glaubens (auctor nominis) vom Procurator Judäas Pontius Pilatus hingerichtet worden war (Tac. ann. 15, 44, 3). Das Todesurteil gegen Jesus v. Nazareth war zwar vom Synedrium der Juden wegen Gotteslästerung gefällt, der Prozeß war dann aber zum Tribunal des Procurators mit der Anklage des Aufruhrs u. Hochverrats hinübergespielt worden u. hatte mit der Bestätigung des Todesurteils u. mit seiner Vollstreckung

in der römischen, keineswegs jüdischen, Form der Kreuzigung geendet. Die Jünger Jesu erkannten den Auferstandenen als den Messias, der sein Reich aufrichten wird, u. bildeten in Jerusalem die Gemeinde des Jesus, der Christus ist. In einigen Städten Palästinas schlossen sich Gruppen von Juden an, auch Juden der Diaspora wurden von der Botschaft von Jesus dem Christus ergriffen. Während die jüd. Obrigkeit u. einzelne jüd. Eiferer die Gemeindebildung bekämpften (διωγμὸς μέγας: Act. 8, 1), richtete sich die Mission neben den Juden auch an die Heiden u. gründete in Syrien, auf Cypern, in Kleinasien, dann auch in Mazedonien u. Griechenland Gemeinden. Der für diese Gruppen aufkommende *Christenname wird in der griechisch-römischen Welt als Bezeichnung einer messianischen Bewegung verstanden worden sein. – Die Gläubigen selbst wußten allerdings, daß die Botschaft keinen Angriff auf den Staat, keinen Aufruf zur sozialen Revolution enthielt. Das Gleichnis Jesu vom Zinsgroschen u. die Erklärungen des Apostels Paulus (Rom. 13; 1 Tim. 2, 1/4) lehrten, daß der Staat zur Ordnung Gottes gehörte u. die Obrigkeit in Fürbitte u. Danksagung einzuschließen war. Diese Loyalität war freilich eschatologisch bedingt; denn das Reich Gottes war nicht von dieser Welt u. über dem Caesar stand der Kyrios, der Weltenherrscher, der kommen wird (G. Kittel, Christus u. Imperator [1939]; Dibelius 3/18). Dieses Wissen um die Zweitrangigkeit des Politischen u. um das Ende der im Argen liegenden Welt gab dem Urchristentum einen tiefen Abstand von den Lebensgütern der herrschenden Gesellschaft. Im einfachen Volk der großen Städte geborgen, blieben die Christengemeinden, die sich in den 20 Jahren nach dem Tod Jesu durch die östlichen Länder des röm. Reiches bis zur Weltstadt Rom hin in kleinen Zellen ausbreiteten, der röm. Verwaltung unbekannt. Die heidn. Bevölkerung verstand sie als Bruderschaften einer Mysterienreligion oder als Gruppen einer jüd. Sekte u. neigte dazu, sie wie andere Geheimkulte verbrecherischer Riten u. wie die jüd. Gemeinden der Weltfeindschaft u. des Atheismus zu bezichtigen. Menschen der Oberschicht, die von der Mission erreicht wurden, waren in einzelnen Fällen tief betroffen; in der Mehrzahl wußten sie sie verächtlich zu ignorieren. – Auch dann, wenn römische Behörden das Christentum als neue Religion erkannten, fanden sie zunächst keinen Anlaß, gegen sie einzuschreiten. Entsprechend der Aufgeschlossenheit für das Göttliche, die dem antiken Polytheismus eigen war, hat die röm. Republik u. dann der Kaiserstaat immer wieder neue Götter auch in den Kreis der Bürger eindringen lassen. In den wenigen Fällen, in denen Rom gegen neue Kulte wie die Bacchanalien u. den Isisdienst vorging, handelte man so, nicht weil man eine neue Religion als solche bekämpfen zu müssen glaubte, sondern weil man Aufruhr, politische Verschwörung oder Verbrechen vermutete. Sicherheit des Staates u. Schutz der öffentlichen Moral waren die obersten Anliegen der Regierung in der Auseinandersetzung mit den neuen religiösen Bewegungen, die aus dem hellenist. Osten einströmten (Hardy 1/28; H. Last: JRS 27 [1937] 80/92; abweichend S. L. Guterman, Religious toleration and persecution in ancient Rome [Lond. 1954] 19/74). Eine selbstverständliche Voraussetzung der Duldung fremder Götter war allerdings, daß deren Gläubige auch die Götter des röm. Staates anerkannten u. dem Kaiser die Verehrung entgegenbrachten, die seit Augustus für römische Bürger u. für Fremde Ausdruck des politischen Glaubens war. Denn der Staat ruhte auf religiösem Grund; er lebte von der Gnade der Götter u. vollzog den Götterdienst durch seine beamteten Priester. Von den neuen Religionen verwarf nur das Judentum den Götterdienst u. den Kaiserkult; doch hatte es in seiner, trotz des Proselytismus noch hingenommenen, Beschränkung auf eine kleine Nation durch Privilegien von Caesar u. Augustus die Stellung einer religio licita erhalten. Es war die Frage, ob auch die Christen, die den Kult der Götter u. des Herrschers ebenso ablehnten wie die Juden, vom röm. Staat geduldet werden konnten.

II. Claudius, Nero. Es ist möglich, daß die kaiserliche Regierung schon unter Claudius mit der christlichen Mission in Berührung kam. Zwar ist in dem auf Papyrus erhaltenen Brief des Claudius an die Alexandriner die Äußerung des Kaisers, die den alexandrinischen Juden ‚die Erregung einer Art anstekkender Krankheit der Oikumene' untersagt, nicht auf die christl. Mission zu beziehen (S. Lösch, Epistula Claudiana [1930]; W. Seston: RevHistPhilRel 11 [1931] 275/304). Aber der kurze Bericht des Sueton. Claud. 25, 4: Iudaeos impulsore Chresto assidue

tumultuantes Roma expulit, dürfte sich auf Unruhen in der röm. Judenschaft beziehen, die durch die Verkündigung von Jesus dem Christus entstanden waren (H. Janne: AnnInstPhil 2 [1934] 531/53; G. May: RevHistDroitFranç 17 [1938] 37/45). Doch die Juden kamen bald zurück, u. die Zahl der Christen nahm zu in der Stadt, vollends seit Paulus in ihr verweilte, zwar als römischer Gefangener, aber doch mit so viel Bewegungsfreiheit, daß er der Gemeinde neue Gläubige gewinnen konnte. – Unter ganz außerordentlichen Umständen fiel das Interesse der kaiserlichen Regierung auf die Christen der Stadt Rom, wie der vielbehandelte Bericht Tac. ann. 15, 44 zeigt. Bei dem furchtbaren Brand Roms im Sommer 64 kam der Verdacht auf u. hielt sich hartnäckig, Nero selbst habe den Brand veranlaßt. ‚Folglich schob Nero, um das Gerede aus der Welt zu schaffen, als Schuldige die wegen ihrer Schandtaten Verhaßten vor, die das gemeine Volk Christen nannte . . . So wurden sie denn ergriffen, zuerst die, die (sich auf die Frage hin) bekannten, dann nach deren Angabe eine ungeheure Menge, u. man überführte sie nicht so sehr des Verbrechens der Brandstiftung als auf Grund ihres Hasses gegen das Menschengeschlecht. Zu ihrem Ende wurde das entehrende Schauspiel gefügt, daß sie mit den Fellen wilder Tiere angetan von Hunden zerrissen den Tod leiden mußten oder ans Kreuz geschlagen nach Einbruch der Dunkelheit als Kandelaber abgebrannt wurden' (zur Textgestaltung u. Übersetzung vgl. H. Fuchs: VigChrist 4 [1950] 65/93; H. Hommel: Theologia viatorum 3 [1951] 1/30; ebd. ältere Lit.). Das Vorgehen Neros gegen die Christen ist mehrfach bezeugt; aber nur Tacitus u. der ihn unmittelbar ausschreibende Sulpicius Sev. chron. 2, 29 bringen es in Verbindung mit dem Brand Roms. Sueton berichtet in seiner Biographie Neros die Bestrafung der Christen u. die Brandstiftung weit voneinander getrennt (16, 2 u. 38). Die christl. Quellen nennen Nero als ersten Verfolger, sagen aber nichts über einen Zusammenhang zwischen Verfolgung u. Brand, so Melito (b. Eus. h. e. 4, 26, 9) u. Tert. (apol. 5, 3; 21, 25), aber auch Euseb, der h. e. 2, 25 die Verfolgung allgemein von der Grausamkeit des Kaisers herleitet u. in der Chronik den Brand u. die Christenverfolgung durch einen Zeitraum von vier Jahren trennt. Einzelne moderne Forscher haben die Verknüpfung der beiden Ereignisse als eine Erfindung des Tac. erklären wollen, doch entspricht die Hinrichtung durch Feuer u. durch Tiere der Todesart, die im Strafrecht für Brandstiftung vorgesehen war (Fuchs aO. 67_4). Auch läßt sich das Auseinandergehen des Tacitus u. des Sueton so verstehen, daß der eine die erste Phase des Vorgehens in den Vordergrund rückte, der andere sich an den Ausgang des Verfahrens hielt, der eine ganz allgemeine Verbrecherqualität der Christen ergab. Denn die Verurteilung der Verhafteten erfolgte nach der Angabe des Tac. auf Grund ihres odium humani generis, zufolge ihrem Menschenhaß, ihrer Ablehnung der menschlichen Gemeinschaft u. ihrer staatsfeindlichen Gesinnung. Eine so allgemeine Begründung ist bei dem Vorgehen, das wir uns als eine Polizeimaßnahme im Rahmen der coercitio des praefectus urbi vorzustellen haben, durchaus möglich, zumal in der christenfeindlichen Atmosphäre der dem Kaiserkult ergebenen Bevölkerung (vgl. E. Bickel: RhMus 97 [1954] 1/47). Die Vollstreckung des Urteils wurde von Nero in seinen Gärten als Volksfesthinrichtung gestaltet, bei der auch mythologische Darbietungen eine Rolle spielten, eine Grausamkeit, die das Mitleid mit den Opfern wachrief (Tac. ann. 15, 44, 5). Diese Veranstaltung spricht dafür, daß wir mit einer beträchtlichen Zahl von Opfern zu rechnen haben, wenn auch der Ausdruck ‚eine ungeheure Menge' beim wahrscheinlichen Stand der damaligen Christengemeinde in Rom übertrieben ist. Daß die Apostel Petrus u. Paulus im Zusammenhang mit dem neronischen Angriff gestorben sind, macht der gegen Ausgang des 1. Jh.s zu datierende 1. Clemensbrief so gut wie sicher (5,1/6,2; vgl. Dibelius 18/29; O. Cullmann, Petrus [Zürich 1952] 73/169). Wie aus den Worten dieses Briefes hervorgeht, ist in der röm. Christengemeinde das Beispiel der beiden Apostel, die bis zum Tod gekämpft haben, u. nach ihrer Zeugenschaft zu dem gebührenden Platz, zu der heiligen Stätte hingegangen sind, als Vorbild bewahrt u. das Gedächtnis ihrer Mitstreiter, vor allem auch der Frauen, die im Wettlauf des Glaubens, als Danaiden u. Dirken mißbraucht, sicher ans Ziel kamen u. einen herrlichen Ehrenpreis erhielten, lebendig erhalten worden. Der Keim des Märtyrerkultes begann sich zu entfalten. – Wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, daß

man auch außerhalb Roms unter Nero gegen die Christen vorgegangen wäre. Die Angabe, daß ein besonderes Gesetz das Christentum als solches verboten hätte, taucht verhältnismäßig spät in der christl. Literatur auf u. wird nur von Tert. ad nat. 1, 7, 8f auf Nero bezogen (institutum Neronianum). Ein solches Gesetz ist aber nirgends genau wiedergegeben; u. Tert. wollte mit seinem Ausdruck offenbar nur sagen, daß die Verurteilung der Christen seit Nero beinahe eine allgemeine Einrichtung geworden sei (L. Dieu: RevHistEccl 38 [1942] 5/19; J. Borleffs: VigChrist 6 [1952] 129/45). Daß diese Meinung überhaupt aufkam, hatte seinen Grund darin, daß die röm. Christen unter Nero nicht wegen Brandstiftung oder wegen eines andern besonderen Deliktes, sondern zufolge ihrer, mit der Religion selbst zusammenhängenden Verbrecherqualität bestraft worden waren. Daraus mußte sich für weitere Kreise die Verfemung der christl. Religion ergeben.

III. Domitian. Längere Zeit hören wir nichts von einer staatlichen Maßregelung. Der jüdische Krieg und die Zerstörung Jerusalems brachten die Absage der palästinensischen Christen an das jüd. Schicksal u. förderten allgemein die Lösung der Kirche von der Synagoge. Von nun an erscheinen die Juden mehrfach als Feinde u. Ankläger der Christen im röm. Reich; im nächsten jüd. Krieg, im Aufstand des Barkochba unter Hadrian, wurden die Christen von den Juden geradezu verfolgt (Justin. 1, 31; Eus. h. e. 4, 8, 4). Im Glauben, ‚das wahre Israel', ‚das neue Volk' zu sein, entfalteten die Christen ihr universales Bewußtsein. Nachdem jetzt die Erwartung des Weltendes u. der Wiederkehr Christi in weitere Ferne gerückt war, wandte sich die Mission von den institutionell fester werdenden Gemeinden aus mit neuer Kraft der Welt zu, ohne von den flavischen Kaisern behindert zu werden. Erst in die späten Jahre des Domitian setzt die christl. Überlieferung eine schwere Christenverfolgung. Tert. stellt Domitian neben Nero (apol. 5, 4); als zweiten Verfolger nennt ihn Eus., der h. e. 3, 17/20 ‚den haßerfüllten Kampf gegen Gott' allgemein mit der Tyrannei des Domitian in Verbindung bringt u. dann berichtet, damals sei der Apostel u. Evangelist Johannes nach Patmos u., nach dem Zeugnis heidnischer Schriftsteller, Flavia Domitilla, eine Nichte des Konsuls Flavius Clemens, mit sehr vielen andern nach der Insel Pontia verbannt worden; schließlich erwähnt Euseb ein Vorgehen Domitians gegen die Nachkommen des Judas aus dem Geschlecht Davids. Mit dieser christl. Überlieferung hat man die Notiz des Sueton, Dom. 15, 1, verbunden, der Kaiser habe seinen Vetter Flavius Clemens hinrichten lassen, vor allem aber den Bericht des Cass. Dio 67, 14, 1f, Flavius Clemens u. seine Gattin Flavia Domitilla seien wegen Atheismus verurteilt, Clemens hingerichtet, Domitilla verbannt worden, u. noch viele andere, die sich zu den Bräuchen der Juden verirrten, seien aus demselben Grund verurteilt worden, die einen zum Tod, die andern zur Konfiskation der Güter. So ergab sich das Bild einer bis in das kaiserliche Haus hineinreichenden Christenverfolgung. Neuerdings hat man aber einen Zusammenhang zwischen einem etwaigen Vorgehen Domitians gegen Christen u. dem ganz anders begründeten Wüten gegen Angehörige der höchsten Gesellschaft Roms in Abrede gestellt u. die Entstehung der christl. Tradition von einer domitianischen Christenverfolgung aus dem Bestreben der Christen. die schlechten Kaiser zu Christenfeinden zu machen, erklärt. So kam man zu dem Ergebnis, daß von einer Verfolgung keine Rede sein könne (Canfield 72/85 u. offenbar ohne Kenntnis dieses Buches J. Moreau: NouvClio 5 [1953] 121/9). Nun spricht aber der 1. Clemensbrief in domitianischer Zeit von den ‚plötzlichen u. Schlag auf Schlag über uns gekommenen Unglücksfällen u. Mißgeschikken' (1, 1) u. kommt, nachdem er die Martyrien des Petrus u. Paulus und ihrer Mitstreiter gefeiert hat, auf die Gegenwart zurück mit den Worten: ‚Wir befinden uns auf demselben Kampfplatz' (7, 1; vgl. Dibelius 19/23). Das weist deutlich genug auf eine tödliche Bedrohung der röm. Gemeinde hin. Sodann ist es immerhin nicht Tert., sondern Melito, der zuerst den Kaiser Domitian neben Nero stellt (bei Eus. h. e. 4, 26, 9); vielleicht hatte er als Gewährsmann jenen Schriftsteller Bruttius, auf den sich Eus. für die Angabe bezieht, daß unter Domitian viele Christen das Martyrium erlitten haben (chron. 162 Schoene; Hieron. chron. 192 Helm). In die domitianische Zeit führt auch die Mitteilung des Plinius in seinem Bericht an Trajan (ep. 10, 96, 6), daß von den ihm vorgeführten Christen manche erklärt haben, sie seien früher Christen gewesen, hätten es

dann aber aufgegeben, ‚die einen vor drei, die anderen vor mehr Jahren, einige sogar vor 20 Jahren'. Das sind ganz präzise Zeitbestimmungen, u. es liegt nahe, daß der in den Verhören bezeugte Abfall vom Christentum jeweils mit staatlichen Maßnahmen in Verbindung steht. Auf die Welt Kleinasiens u. die böse Staatsmacht des domitianischen Absolutismus deutet wohl die Apk. So unsicher die zeitgeschichtliche Erklärung der Schrift sein mag, so ist doch die Schilderung vom Wesen u. Untergang Babels (17f) fast allgemein auf Rom bezogen worden (selbst von M. Rissi, Zeit u. Geschichte in der Offenb. des Joh. [1952] 96/104); die Märtyrer der Gegenwart, ‚die Überwinder im Kampf mit dem Tier u. seinem Bild' (15, 2) werden mit guten Gründen als Märtyrer des Kaiserkults verstanden (Dibelius 46/9). Von den in der christl. und in der heidn. Überlieferung als Opfer des Domitian genannten Persönlichkeiten darf Flavia Domitilla, die Gattin des Flav. Clemens, die wohl nur durch eine Textverderbnis bei Eus. zur Nichte geworden ist, wahrscheinlich als Christin gelten; denn offenkundig nach ihr heißt einer der ältesten Begräbnisplätze der römischen Christen coemeterium Domitillae (P. Styger, Die röm. Katakomben [1933] 63/80; die Wahrscheinlichkeit dieses Zusammenhangs ist nicht widerlegt durch A. M. Schneider: Festschr. z. Feier des 200jähr. Bestehens der Akad. d. Wiss. in Göttingen 2 [1951] 182/8). Schließlich ist es möglich, daß bei den Männern der röm. Aristokratie, die nach dem Bericht des Cass. Dio durch Domitian ihren Untergang fanden, die Beschuldigung des Atheismus u. der jüdischen Lebensweise ein Sympathisieren mit dem Christentum in sich schließt, auch wenn ihr Ende ganz wesentlich mit dem Kampf des Kaisers gegen den senatorischen Adel erklärt werden muß. – Dies alles sichert ein gewaltsames Vorgehen Domitians gegen Christen in Rom u. in Kleinasien. Wenn auch nicht an eine große Verfolgung zu denken ist, so liegt doch die Annahme nahe, daß die für Domitian bezeugte Aktivierung mancher Kulte, vor allem aber die bekannte Steigerung des Kaiserkults (K. Scott, The Imperial Cult under the Flavians [1936]) die Konflikte herbeigeführt hat. Zwar wurde von den Vorstehern der Gemeinden die Unterordnung unter Kaiser u. Statthalter stets festgehalten u. das Eindringen einer revolutionären Stimmung, sei es von der anarchistischen Propaganda der Juden, sei es vom politischen Treiben des griech.-röm. Vereinswesens her, entschieden unterbunden (B. Reicke, Diakonie, Festfreude u. Zelos = Uppsala Univ. Årsskr. 5 [1951] 233/387). Doch konnte man damit nicht verhindern, daß es zu schweren Verdächtigungen u. Verleumdungen der Christen kam. Die Ermahnung, solche Anklagen durch untadeligen Wandel zum Schweigen zu bringen, blieb verbunden mit der für das Christsein dieses Jahrhunderts wesentlichen Erkenntnis, daß Leiden die Norm darstellte. Aber ‚die Hinnahme von Schmähungen im Namen Christi' u. ‚Leiden als Christ' bedeuteten Seligkeit u. verbürgten die Gegenwart des Geistes Gottes; für diejenigen aber, die dem Evangelium Gottes nicht gehorchten, war ein schreckliches Ende gewiß (1 Petr. 4, 12/9).

C. Konfliktslage im 2. Jh. I. Trajan. Trotz des Bemühens der Christen, sich in ihre Umwelt zu finden u. mit der Obrigkeit ein gutes Auskommen zu erreichen, trat der Gegensatz zwischen dem Christusglauben u. der heidn. Lebensform nach u. nach immer deutlicher zutage. In den Landschaften, in denen die Mission besonders erfolgreich war u. die Kirchengemeinden unter der Führung des Klerus ein zahlreiches Laienvolk zusammenhielten, ließ sich die Absonderung der Christen nicht mehr geheimhalten. Aus manchen Gründen war Kleinasien, vor allem in seinen Binnenlandschaften, zum Kerngebiet der neuen Religion geworden; dort aber lebte auch eine den überlieferten Kulten treu ergebene städtische Bevölkerung, u. die Statthalter sahen in der Verehrung der Roma u. des Augustus ein Instrument der röm. Politik. So hat sich in den Provinzen dieses Landes der Konflikt zwischen Staat u. Christentum heftig entzündet. Der Briefwechsel des jüngeren Plinius, der um 112 Statthalter in Bithynien war, u. des Kaisers Trajan (ep. 10, 96/7) ist ein bedeutsames Dokument für die Lage der Christen u. für die Religionspolitik der Regierung (W. Weber: Festgabe f. K. Müller [1922] 24/45). Aus dem Brief des Plin. ergibt sich zunächst, daß in Bithynien mehrfach Christen beim Statthalter angezeigt wurden, daß dieser aber kein kaiserliches Gesetz, keine klare Instruktion für die Behandlung der Christen zur Verfügung hatte. Er war unsicher, ob das Christentum an sich (nomen ipsum) oder nur die angeblich mit ihm verbundenen Verbre-

chen strafwürdig seien, ob die Zugehörigkeit zu dieser Religion für das ganze Leben straffällig mache, also auch dann, wenn einer diesen Glauben wieder aufgab, u. ob für jung und alt dieselben Strafen zu gelten hätten. Darüber aber war sich Plin. klar, daß das vor dem Statthalter aufrechterhaltene u. durch Opferverweigerung betätigte Bekenntnis zum Christentum als Widerstand gegen die Staatsgewalt die Todesstrafe verdiene. Weiterhin erfahren wir, daß Plin., als die Anzeigen weitere Kreise zogen, diejenigen, die bei der Vernehmung Christus verleugneten u. das Opfer an die Götter vollzogen, straflos entließ. Es hatte sich nämlich bei den Verhören ergeben, daß das Christentum, wiewohl ,ein unsinniger, maßloser Aberglaube', keine die öffentliche Ordnung u. Sittlichkeit verletzenden Handlungen kannte. Plin. hielt eine kaiserliche Stellungnahme zu der ganzen Frage geboten im Hinblick auf die starke Verbreitung der neuen Religion in Stadt u. Land; er glaubte, seinem bisherigen Verfahren den Erfolg zuschreiben zu können, daß viele Menschen bereits wieder zu den herkömmlichen Kulten zurückfanden. Trajan billigte in seinem Antwortbrief, der aber keine festumrissene, allgemeine Verordnung sein wollte, im wesentlichen das Verfahren des Statthalters. Er machte ausdrücklich die Konzession, daß man die Christen nicht aufspüren solle (conquirendi non sunt). Diejenigen, die angezeigt u. als Christen überführt würden, sollten (mit dem Tod) bestraft werden; die Abtrünnigen dagegen, die die Verleugnung ihres Glaubens durch den Opfervollzug erwiesen, sollten Gnade finden. In keinem Fall sollten, darin mußte Plinius eine Zurechtweisung hinnehmen, anonyme Anzeigen Berücksichtigung finden: nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est. – Diese Entscheidung Trajans galt zunächst dem Statthalter Plinius u. der Provinz Bithynien. Da der Briefwechsel aber in das Buch aufgenommen wurde, in dem Plin. seine ganze Korrespondenz publizierte, wurde das kaiserliche Reskript allgemein bekannt u. erlangte, wie die weitere literarische Behandlung der Frage zeigt, im ganzen Reich Gesetzeskraft. Die Christen haben die Entscheidung Trajans zu ihren Gunsten ausgelegt. Das ist insofern berechtigt, als hier ausdrücklich davon abgesehen war, die Christen von Staats wegen aufgreifen zu lassen. Da nach dem Bericht des Plin. der christl. Kult keine akute politische Gefahr darstellte, hielt die Regierung ein präventives Vorgehen nicht für nötig. Auch das Verbot der anonymen Anzeigen brachte den Christen eine Verbesserung ihrer Lage; denn es war nun in jedem Fall ein korrektes Verfahren verlangt, auch wenn Anzeige, Vernehmung u. Aburteilung sich zumeist im Rahmen der polizeilichen Strafgewalt (*coercitio) der Statthalter bewegten. Vom Standpunkt der Regierenden gesehen, stellte auch die Begnadigung der Renegaten (venia ex paenitentia) ein Entgegenkommen dar. Indem man die vor der Behörde vollzogene Opferleistung als Entlastung hinnahm, versprach man sich offenkundig die Zurückholung vieler Christen zur alten Religion. Im Hinblick auf diesen errechneten Gewinn nahm die Staatsräson es auf sich, durch das verordnete Verfahren die Schwachen u. die Feigen zu belohnen, die Standhaften zu bestrafen. Am schwersten wog aber die Verfügung Trajans, daß das vor der Behörde bekannte u. bestätigte Christentum ein todeswürdiges Verbrechen darstellte. Denn nun war erstmals ausdrücklich gesagt, daß das Christsein an sich straffällig machte, daß es also gar nicht darauf ankam, die angeblichen flagitia wie Inzest, Kindermord u. Zauberei zu untersuchen. Welches Delikt genauerhin die kaiserliche Regierung in der christl. Religion für gegeben erachtete, Widerstand gegen die Staatsgewalt oder Majestätsverletzung, wird unten erörtert. Es ist zweifelhaft, ob bei der Verurteilung eines Christen sein religiöses Bekenntnis ausdrücklich als Verbrechen erklärt wurde. In jedem Fall aber bildete sich jetzt eine durch kaiserliche Entscheidung gestützte Praxis heraus, das nomen ipsum als strafwürdig zu behandeln. – Es ist durchaus begründet, wenn die christl. Apologeten bis zu Tert. an diesem Verfahren scharfe Kritik geübt haben (J. Lortz, Tert. als Apologet 1 [1927] 54/71; 2 [1928] 206/21; Grégoire 104/6). Sie erklärten es als inkonsequent, das christl. Bekenntnis zu bestrafen u. doch die Christen nicht aufzuspüren; sie nahmen vollends Anstoß daran, daß die Behörde sich nicht damit begnügte, das Eingeständnis des Christentums entgegenzunehmen, sondern sich darauf verlegte, die Ableugnung zu erzwingen. Hier geschah in der Tat eine Ungeheuerlichkeit: im Gegensatz zu allem Herkommen wurde eine fremde Religion als solche unterdrückt; in Abweichung von aller Tradition wurde der

Vollzug der staatlichen Religion erzwungen. Letzten Endes wirkte sich hier die Bindung des röm. Staates an seine Götter aus, eine Bindung, die auch ein aufgeklärter Kaiser nicht aufgeben wollte. In dem Unvermögen, der christl. Religion gerecht zu werden, verfiel man auf den taktischen Ausweg, das neue Bekenntnis als Verbrechen zu behandeln, es aber nicht von Staats wegen zu verfolgen.

II. Hadrian, Marcus Aurelius. Das Ergebnis dieser Halbheit war recht fragwürdig. Nun lag die Initiative bei den Denunzianten. Da konnten persönliche Feindschaften ausschlaggebend sein; es scheint, daß wiederholt die Juden sich beim Vorgehen gegen Christen betätigten (vgl. zB. Mart. Polyc. 13; Tert. scorp. 10). Bei öffentlichen Unglücksfällen, die man auf den Zorn der Götter zurückführte, konnte es geschehen, daß einige Leute darauf verfielen, die Christen als Sündenböcke zu opfern. Es lag im Ermessen des Statthalters, wie weit er in solchen Fällen Anzeigen gegen die Christen aufnehmen oder gar von sich aus anregen wollte. So ist es zu erklären, daß im Lauf des 2. Jh., unter der Regierung gebildeter u. großgesinnter Herrscher, an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten Konflikte ausbrachen, u. daß es zu scheußlicher Folterung, zu grausamen Vollstreckungen kam. Wir wissen aus einzelnen Märtyrerakten, vor allem aber aus Tert. ad Scap. 4/5, daß manchen Statthaltern die ganze Prozedur zuwider war, u. daß sie nach Möglichkeit durch die Finger sahen. Anstoß erregte vor allem auch das da u. dort auftretende tumultuarische Volksgeschrei nach einer Christenhetze. Als aus solchem Anlaß der Statthalter von Asien Q. Licinius Silvanus Granianus sich mit einer Frage an den Kaiser Hadrian wandte, richtete dieser an dessen Nachfolger C. Minicius Fundanus, der wahrscheinlich iJ. 124/5 Proconsul war (Groag: PW 15, 1820/6), ein Schreiben, das uns in griech. Übersetzung bei Eus. h. e. 4, 9 erhalten ist; die lat. Fassung bei Rufin. h. e. 4, 9 ist nicht der originale Text, sondern eine in christenfreundlichem Sinn abgewandelte Rückübersetzung aus dem Griechischen (C. Callewaert: RevHistLitRel 8 [1903] 152/89). Wie es im Eingang des Reskripts heißt, ging es Hadrian darum, die Beunruhigung der Bevölkerung zu beheben u. falsche Anzeigen zu unterbinden. Daher untersagte er das Nachgeben gegenüber formlosem Volksbegehren (οὐκ ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς). Er erklärte dagegen das Vorgehen für notwendig, wenn ein einzelner bereit war, seine Anklage auch vor einem Gerichtshof zu führen u. einen Verstoß gegen die Gesetze nachzuweisen; in solchem Fall ordnete er die Bestrafung des Verbrechens an. Dagegen forderte er bei falschen Anzeigen strenge Bestrafung der Denunzianten. Die Christen haben von Justin an dieses Reskript zu ihren Gunsten ausgelegt (W. Schmid, The Christian re-interpretation of the rescript of Hadrian: Maia 7 [1954] 1/10); moderne Gelehrte haben gemeint, Hadrian habe durch seine Entscheidung das Vorgehen gegen das christl. Bekenntnis als solches ausgeschlossen, ja er habe sogar verboten, daß die Behörde durch die Forderung des Opfervollzugs die Straftat konstruierte (B. d'Orgeval, L'empereur Hadrien [Par. 1950] 306f). Doch ist diese Deutung ausgeschlossen, da ein derartiges Abweichen von der trajanischen Norm ausdrücklich hätte ausgesprochen werden müssen. Überdies lassen die Ausführungen der Apologeten u. einzelne Märtyrerberichte gar keinen Zweifel daran, daß im 2. Jh. immerfort das Christentum als solches verurteilt u. bestraft wurde. Es gibt unter den Antoninen keine Gesetzgebung, die eine andere Rechtslage geschaffen hätte. Melito will (bei Eus. h. e. 4, 26, 10) davon wissen, daß Antoninus Pius sich an die Städte gewandt habe mit der Forderung, nicht von der Norm abzugehen (μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν); das ist durchaus möglich, wenn auch das uns erhaltene Schreiben an den Provinziallandtag von Asien (Iustin. apol. app. u. Eus. h. e. 4, 13) unglaubwürdig ist. An der Rechtslage der Christen war damit nichts geändert, es ist auch unter Marcus Aurelius u. Commodus grundsätzlich nichts geändert worden. – Damit steht in Einklang, daß unter allen Herrschern des 2. Jh. Christen, vereinzelt oder in Gruppen, abgeurteilt u. hingerichtet wurden. Die spätere christl. Überlieferung hat die Kaiser Trajan u. Marcus zu Verfolgern gestempelt; schon bei Eus. wird mit der Regierung des einen u. des andern ausdrücklich eine Verfolgung zusammengebracht (h. e. 3, 32, 1; 4, 15, 1). Bei Trajan erklärt sich dies wohl aus der Tatsache, daß der Brief des Plin. das Leiden vieler Christen in Bithynien bezeugte, u. daß unter den Opfern dieser Zeit eine in der Kirchenleitung so überragende u. im Schrift-

tum so wirksame Gestalt wie Ignatius war (Eus. h. e. 3, 36). Bei Marcus ließ die nun mächtig einsetzende Literatur der Leidensberichte u. Märtyrerakten keinen Zweifel an einem scharfen Vorgehen gegen die Christen. Eine genaue Datierung der verschiedenen Martyrien war allerdings nicht immer gegeben; bis heute besteht daher eine gewisse Unsicherheit. Der Tod des Justin u. seiner sechs Gefährten (Eus. h. e. 4, 16 u. die Akten) dürfte in die Jahre 165/7 fallen. Das Martyrium des Bischofs Polykarp v. Smyrna, über das ein Brief der Kirche von Smyrna an die Gemeinde von Philomelion eindrucksvoll berichtet (Eus. h. e. 4, 15, 1/45), gehört sehr wahrscheinlich auch in diese Zeit, wohl in das Jahr 167 (gegen die bisher übliche Datierung in das Jahr 155 u. für die Datierung in das Jahr 177: H. Grégoire: AnalBoll 69 [1951] 1/38; für die Datierung zwischen 161 u. 168/9: H.-I. Marrou: AnalBoll 71 [1953] 5/20). Der gleichen Zeit dürften die Martyrien des Markioniten Metrodorus, des Presbyters Pionius u. der Pergamener Karpos, Papylos u. Agathonike angehören (Eus. h. e. 4, 15, 46/8). In der zweiten Hälfte der Regierung des Marcus steigerte sich die Feindseligkeit gegen die Christen; Eus. meldet für 177 ein besonders heftiges Wiederaufflammen der Verfolgung in einigen Ländern (h. e. 5 pr. 1) u. bringt dann das Rundschreiben der Kirchen von Lugdunum u. Vienna an die Gemeinden von Asien u. Phrygien über das Martyrium der Christen in den beiden gallischen Städten (h. e. 5, 2/4), ein Dokument, das ein erschreckendes Bild von der Volkswut u. von der Grausamkeit der Vollzugsorgane entwirft. Man darf gewiß annehmen, daß die immer bedrohlicher werdende Lage des Reiches die heidn. Religiosität gesteigert u. die Bevölkerung von neuem gegen die Christen aufgereizt hat. Da u. dort mag auch die herausfordernde Haltung einzelner Christen, das Drängen zum Martyrium, das besonders bei den Montanisten begegnet, zur Verschärfung der Gegensätze beigetragen haben (Grégoire 28f. 140/4). Was den Kaiser selbst betrifft, so wissen wir, daß er die überlieferte Religion gewissenhaft festhielt, ja beim Ausbruch des Markomannenkriegs auch die Priester fremder Religionen ihre Riten in Rom zum Heil des Reiches ausüben ließ (Vita Marci 13, 1). Wahrscheinlich in der Zeit der allgemeinen Erregung erließ er ein Edikt gegen die religiösen Unruhestifter (Modestinus: Dig. 48, 19, 30; H. Eberlein, Kaiser Mark Aurel u. die Christen, Diss. Breslau 1914, 16/8), das natürlich auch gegen die Christen angewandt werden konnte. Wenn Melito (bei Eus. h. e. 4, 26, 5/6) von neuen Verordnungen spricht, die in Asien zu einem förmlichen Raubzug gegen die Christen führten, so könnten damit Beschlüsse des Provinziallandtags gemeint sein (H. Grégoire: BullAcBelg 38 [1952] 44/6), der dabei ganz im Einklang mit der kaiserlichen Religionspolitik handelte. Dieser scharfe Kurs hielt auch noch unter Commodus an, wie für Afrika die Verurteilung der Scillitaner durch den Proconsul Saturninus (28/9 Knopf), für Kappadozien u. Asien das Vorgehen der dortigen Statthalter (Tert. ad Scap. 3, 5), für Rom die Verschickung von Christen in die Bleigruben Sardiniens (Hippol. ref. 9, 12, 9f) beweist. Später hat sich die Lage beruhigt (Eus. h. e. 5, 21, 1). Das Eintreten der dem Christentum nahestehenden kaiserlichen Konkubine Marcia für die Sache der Christen hat in Einzelfällen geholfen.

III. Urteil der Christen u. Heiden. Die Christen lebten unter den Antoninen, die die politische u. religiöse Tradition des besten römischen Bürgertums hüteten, in dauernder Gefährdung. Die griech. Apologeten hatten wahrlich Grund, in ihren an die Kaiser (von Hadrian bis Marcus u. Commodus) gerichteten Schutzschriften die Bestrafung des Christentums an u. für sich anzufechten, die Brutalität der Folterung u. der Vollstreckung zu brandmarken u. gegen wilde Hetze zu protestieren. Es ist bemerkenswert, daß sie die christl. Ablehnung des Götterglaubens auch mit dem Hinweis stützen, daß die atheistischen Philosophen in der heidn. Welt geduldet werden (Justin. 1, 4; Tatian 27, 2; später Tert. apol. 46, 3/4). Athenagoras beruft sich im Eingang seiner Schrift auf die allgemeine Duldung der widersprechenden Religionen im Reich u. rühmt die Einsicht der Herrscher, ‚daß man einem jeden die Götter seiner Wahl lassen muß, damit die Menschen aus Furcht vor der Gottheit das Unrecht meiden‘ (1); er verlangt, daß man die Christen ebenso behandle wie die Philosophen, bei denen man auch nicht die Wissenschaft an sich bestrafe (2) u. sieht das Vorgehen gegen die Christen genau so wie die Verurteilung der großen Philosophen von Pythagoras bis Sokrates als eine Erscheinung in dem uralten ‚Kampf

der Schlechtigkeit gegen die Tugend' (31). Man sieht, wie die Vertreter der christl. Philosophie gegenüber ihren Unterdrückern eine geistige Position gewinnen, die einen freiheitlich gesinnten Heiden nachdenklich stimmen konnte. Dazu kommt die bekannte Beweisführung, daß das Christentum eine für die Interessen von Kaiser u. Reich bedeutsame Größe darstelle: als loyale Untertanen leisten die Christen der Obrigkeit Gehorsam u. beten für den Kaiser (Justin. 1, 17; Athenag. 37); sie sind für die Herrscher die besten Helfer u. Verbündeten zur Aufrechterhaltung der Ordnung; es könnte nur zum Vorteil des Staates sein, wenn alle Menschen zu der sittlichen Auffassung der Christen kämen (Justin. 1, 12); die Geschichte zeigt, wie Kaiserstaat u. Christentum aufeinander bezogen sind, denn seitdem diese Philosophie unter Augustus aufgeblüht ist, ist die röm. Macht gewaltig vermehrt worden u. so wird es bleiben, wenn das Christentum Schutz erfährt (Melito bei Eus. h. e. 4,26,7). Hier äußert sich eine Richtung, die auf die Annäherung der neuen Religion an den Staat hinzielte (Ruch: RevScRel 1 [1921] 1/22). Das Christentum, das trotz der Verfolgung sich weiter über die Länder ausbreitete u. nun auch in die höheren Schichten eindrang, stellte sich bereits als eine politische Größe dar. – Das Urteil der Heiden über das Christentum u. über seine Stellung zum Staat ist allerdings ganz negativ (Labriolle 55/169). Nur so viel kann dem christl. Standhalten in der Unterdrückung u. dem Bemühen der Apologeten gutgeschrieben werden, daß Literaten u. Philosophen des 2. Jh. nun doch vom Dasein u. Wirken der Christen Kenntnis nahmen. Die Todesbereitschaft der Christen wurde allerdings gering geschätzt, weil sie nicht aus vernünftigen Gründen hervorgehe, sondern aus bloßer Gewöhnung, wie Epiktet sagt (diss. 4, 7, 6), aus bloßem Trotz, wie der Kaiser Marcus erklärt (11, 3, 2). *Celsus, der in der Zeit der scharfen Christenverfolgung des Marcus die erste Kampfschrift gegen das Christentum verfaßte, fand es in Ordnung, daß die Christen wie Verbrecher für ihre Missetaten büßen müssen (8, 54d [208 Bader]), ja er rief ihnen drohend zu: ,Wenn einer von euch sich noch verborgen herumtreibt, so wird er aufgesucht u. mit dem Tode bestraft' (8, 69 [214 B.]). Dieser feindlichen Welt hat das Christentum im Glauben an das Martyrium als ein von Christus selbst verliehenes Charisma standgehalten. Seit der Apk. u. dem 1. Clemensbrief erhält der Begriff Martys den besonderen Sinn des Blutzeugen. Im Schrifttum des 2. Jh. tritt dem Bekenner, der nur Trübsal erfahren hat, der im Tod vollendete Märtyrer gegenüber: er ist der geisterfüllte Zeuge, der die Leiden Christi nachahmt, er geht unmittelbar in die Seligkeit ein, er vermag aus seiner Gnadenfülle die Abtrünnigen wieder in die Gemeinschaft zurückzuführen; daher suchen die Gläubigen die Verbindung mit ihm über Leiden u. Tod hinaus zu bewahren, indem sie ihn im Gefängnis besuchen, zur Hinrichtung begleiten, nach dem Tod an besonderem Ort beisetzen, um an der Grabstätte alljährlich den Todestag zu begehen. So erscheint die Gestalt des Märtyrers besonders in den Berichten über den Tod und in den Akten über den Prozeß der Blutzeugen (H. Delehaye, L'origine du culte des martyrs[2] [Brüssel 1933]; H. von Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche [1936]; E. Peterson, Theologische Traktate [1951] 167/224). Vom Drängen zum Martyrium haben die Vorsteher der Gemeinden abgemahnt, aber man wußte, daß die Martyrien eine werbende Kraft entfalteten u. die Welt überwanden.

D. Kampfgesetze im 3. Jh., Waffenstillstand des Gallienus. I. Severer. Das Zeitalter der severischen Kaiser brachte den Aufstieg des Orients im röm. Reich. Es ist bekannt, daß die Herrscher dieser Dynastie, dem punischen u. syrischen Volkstum entstammend u. in einer Atmosphäre des nationalen Ausgleichs u. der religiösen Aufgeschlossenheit wirkend, dem Christentum teilweise eine gewisse Duldung, ja ein persönliches Interesse entgegenbrachten. Septimius Severus hatte Christen in seiner Umgebung u. gab seinem ältesten Sohn eine christliche Amme; der Gemahlin des Elagabal, Aquilia Severa, hat wahrscheinlich Hippolyt seine Schrift über die Auferstehung gewidmet; Severus Alexander verehrte im Lararium seines Palastes unter anderen Heroen auch Christus, er zog den christl. Gelehrten Julius Africanus heran, u. seine die Regierung bestimmende Mutter berief Origenes nach Antiochia zu Vorträgen über die christl. Religion. Die allgemeine Stimmung des Zeitalters hat dem Christentum wie auch den syrischen Kulten den Weg

nach dem Westen u. das Eindringen in die Gesellschaft erleichtert. Die folgende Generation der Christen hat diese Jahrzehnte als eine lange Friedenszeit in Erinnerung behalten (Firmilian: Cypr. ep. 75, 10; Cypr. laps. 5). – Doch hat die Konfliktslage der christl. Gemeinden angedauert; ja die Regierung hat zum ersten Male in der severischen Zeit durch besondere Gesetzgebung die Niederhaltung der neuen Religion angestrebt. Die persönlichen Neigungen der Herrscher traten zurück vor der in der Oberschicht des Reiches aufkommenden nationalen Reaktion (F. Altheim, Niedergang der alten Welt 2 [1952] 307/11). Jeder Kaiser führte seit Commodus in der Titulatur die Beinamen Pius Felix, womit zum Ausdruck gebracht war, daß der fromme Götterdienst als Bürgschaft des Glückes galt. Die Verehrung der di publici populi Romani wurde streng aufrechterhalten, der Kaiserkult erfuhr in dem nunmehr auf den Absolutismus zusteuernden Kurs eine wesentliche Steigerung. Cass. Dio bezeugt die Gesinnung seiner eigenen Zeit, wenn er dem Maecenas in der berühmten Rede an Augustus die Worte in den Mund legt: ‚Ehre die Götter überall ganz nach Väterart u. zwinge auch die anderen zu solcher Verehrung (τιμᾶν ἀνάγκαζε). Hasse u. strafe diejenigen, die im Götterdienst Fremdes bringen ... Dulde keinen Gottlosen u. Zauberer‘ (52, 36, 1f). Der jetzt offen ausgesprochene Zwang zum Götterkult bedrohte die Christen um so mehr, als sie nun auch häufiger in den Ämtern u. im Heeresdienst begegneten u., wenigstens im Osten, in die Welt der Bildung eindrangen. Im Hinblick auf diese Ausbreitung konnte mancher Heide sagen: ‚Diese Vereinigung muß man gänzlich ausrotten u. verfluchen‘ (Caecilius bei Minuc. Fel. 9, 1). Es fehlte nicht an Statthaltern, die ihre Vollmachten zum Schutz der überlieferten Religion zu gebrauchen bereit waren, zumal sie wußten, daß sie sich durch die Verfolgung der Christen bei der Bevölkerung beliebt machen konnten (Tert. apol. 49, 4; 50, 12). Die Prätorianerpräfekten als Juristen aber waren die Hüter der Staatsräson; Ulpian hat die bisherigen kaiserlichen Erlasse in Sachen des Christentums zum praktischen Gebrauch zusammengestellt (Lact. div. inst. 5, 11, 19; vgl. Wenger, Quellen 519_{320}), ein Zeichen, daß die Bekämpfung des Christentums jetzt wenigstens von einzelnen als eine ernste, von der Vergangenheit in die Zukunft reichende Aufgabe verstanden wurde. – So erklärt es sich, daß die im ganzen friedliche Zeit durch mehrere heftige Angriffe des Staates auf das Christentum unterbrochen wurde, u. daß Euseb dem Kaiser Septimius Severus ausdrücklich eine Verfolgung der Kirchen zuschreiben muß (h. e. 6, 1). Wir kennen das iJ. 197 beginnende scharfe Vorgehen gegen die Christen in Afrika aus den frühen apologetischen Schriften des Tert. Offenkundig auf der Grundlage des trajanischen Reskripts sind Anzeigen gegen die Christen aufgenommen u. Strafen verhängt worden; den im Gefängnis schmachtenden Brüdern will Tert. mit seiner Schrift Ad martyres beistehen, indem er das Gefängnis als Refugium, den Kerker als Fechtschule, die Haft als Training des christl. Soldaten deutet. Vor allem aber wendet sich der Anwalt der Verfolgten an die heidn. Öffentlichkeit (ad nat.) u. an die Statthalter (apol.), u. hier wirken die Leidenschaft des Schriftstellers u. das Selbstbewußtsein seiner starken Gemeinde zusammen, um die Verteidigung in der Form des Angriffs zu führen. Nun wird die heidn. Religion beschuldigt, die Rechtswidrigkeit des Christenprozesses u. des ganzen Vorgehens gegen die Christen wird schonungslos enthüllt. Prahlend mit der Zahl der Christen, geht Tert. so weit, eine Sezession der christl. Bevölkerung u. damit die Erschütterung des Reiches anzudrohen (apol. 36, 6/8). Sicher des weiteren Zuwachses, gerade auch in der Zeit der Verfolgung, findet er für eine den Christen von je vertraute Anschauung die Formel: semen est sanguis Christianorum (apol. 50, 13). – Der offensichtliche Erfolg der christl. Mission hat Septimius Severus wahrscheinlich iJ. 201, als er die östlichen Provinzen besucht hatte, zu dem Versuch einer gesetzlichen Einschränkung dieser Religion veranlaßt: Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de Christianis sanxit (Vita Sept. Sev. 17, 1). Praktisch bedeutete dies, daß sowohl der Übertritt zum Judentum durch Annahme der Beschneidung als auch das Christwerden durch Annahme der Taufe unter schwere Strafe gestellt wurde. Es ist möglich, daß dem Kaiser u. seinen Ratgebern die Abkapselung des Christentums als Ziel vorschwebte, so wie man die Festlegung der jüd. Religion auf eine bestimmte Gruppe wieder in Erinnerung rief. Dieser Erlaß zog in Ägypten sogleich

(Ende 201: Eus. h. e. 6, 2, 2) eine besonders gegen die alexandrinische Katechetenschule, die Pflanzstätte der christl. Bildung, gerichtete Verfolgung nach sich. Der bisherige Vorsteher Clemens mußte die Schule verlassen; Origenes konnte die Leitung übernehmen, war aber längere Zeit ernstlich gefährdet u. mußte aus der Zahl seiner Schüler sechs Neubekehrte sterben sehen (Eus. h. e. 6, 3, 1/7; 4). Aber auch Christen, die der Religion schon lange anhingen, sind damals in Alexandria Märtyrer geworden (Eus. h. e. 6, 1; 5). In Afrika wurden gleichfalls in erster Linie Katechumenen u. Neugetaufte aufgegriffen. Das Martyrium der Perpetua u. Felicitas, die iJ. 203 mit vier andern Christen in Karthago starben, ist in einem Bericht dargestellt, der den Heroismus der Jugend als eine wesentliche Kraft in der Ausbreitung des Christentums offenbart (35/44 Knopf). – Wie oft u. wie lang das Gesetz des Septimius Severus zur Anwendung kam, wissen wir nicht. Jedenfalls bestand nach wie vor für die Statthalter die Möglichkeit, Christen in der herkömmlichen Weise den Prozeß zu machen. Es bedeutete eine Stärkung der christl. Stellung, daß Caracalla von der allgemeinen Verleihung des römischen Bürgerrechts an die Provinzialen iJ. 212 die Christen nicht ausschloß. Doch während dies geschah, gingen in den afrikanischen Provinzen die Statthalter erneut gegen die Christen vor, besonders scharf jener Vigellius Scapula, an den sich jetzt Tert. in einer energischen Schrift beschwörend und drohend wandte. Auch in Palästina u. Syrien sind einzelne Christen bestraft worden (Eus. h. e. 6, 11, 5; 12, 1). Die Heftigkeit der Verfolgung in Karthago mag durch den afrikanischen Rigorismus veranlaßt sein, den wir von Tert. in seinen montanistischen Schriften vertreten sehen (Grégoire 33/5; W. H. C. Frend, The Donatist Church [Oxford 1952] 112/24). Die Verwerfung des Soldatendienstes, die in De corona ausgesprochen ist (bes. 11; vgl. K. Bihlmeyer, Die syrischen Kaiser zu Rom u. das Christentum [1916] 36/41), konnte von einem Mann wie Scapula als Herausforderung empfunden werden, auch wenn nicht alle Christen in dieser Frage auf der Seite des Tert. standen (E. A. Ryan: TheolStud 13 [1952] 1/32). Im übrigen gab die Praxis der Verfolgung dem unermüdlichen Eiferer Anlaß genug, den Christen ins Gewissen zu reden, daß es nicht erlaubt sei, in der Verfolgung zu fliehen oder sich durch Bestechung freizukaufen (fuga; bes. 4/12), u. daß das Martyrium kein zweckloses Opfer, keine Wahnsinnstat darstelle (scorp.; bes. 1). Dem heidn. Statthalter gegenüber droht Tert. mit der göttlichen Bestrafung, die für die Vergießung von Christenblut zu gewärtigen sei, u. verlegt sich vor allem darauf, die Anwendung der Folter zum Zweck der Erzwingung des Abfalls u. die grausamen Formen der Hinrichtung durch Feuer u. wilde Tiere als gesetzwidrig zu erweisen (ad Scap. 3/4; vgl. Le Blant 213/5. 237/46). Mit Nachdruck verficht er den schon im Apol. aufgegegriffenen Gedanken der Religionsfreiheit. Hatte er es dort als unreligiös gebrandmarkt, die Freiheit der Religion zu rauben u. die freie Wahl der Gottheit zu verbieten (24, 6; vgl. 28, 1), so erklärt er es jetzt ‚als Menschenrecht u. Naturvermögen für jeden, das zu verehren, was er für gut hält' (ad Scap. 2) u. warnt mit der griech. Formel μὴ θεομαχεῖν vor dem in der ganzen antiken Welt als Frevel geltenden Kampf gegen einen Gott (ad Scap. 4; W. Nestle, Griech. Studien [1948] 567/96). So werden hier gegen die Christenverfolgung die Grundanschauungen ins Feld geführt, auf die sich früher die röm. Religionspolitik gestützt hatte: daß man niemandem die Verehrung eines Gottes verbieten u. daß man keinen Gott bekämpfen dürfe. Gegen den von den Kaisern zugelassenen, von den Statthaltern geübten Religionszwang erhebt sich der Christ im Namen der Freiheit (vgl. auch Minuc. Fel. 37, 1). – Nach dem Zwischenspiel des Scapula trat in Afrika Ruhe ein. Unter Elagabal u. Severus Alexander blieben die Christen im ganzen Reich unbehelligt, obwohl Elagabal den Baal von Emesa nach Rom überführte u. auch in den Provinzen verehrt sehen wollte, u. obwohl Severus Alexander den nationalrömischen Kräften Spielraum gab (zu den einzelnen Nachrichten über das Verhältnis beider Kaiser zum Christentum Bihlmeyer aO.). Von letzterem erzählt sein Biograph, er habe in einem Rechtsstreit, der zwischen der röm. Christengemeinde u. den Wirten der Stadt Rom um ein früher staatliches Grundstück entstanden war, zugunsten der Christen entschieden (Vita Sev. Alex. 49, 6). Damit sind die Christen Roms als Korporation anerkannt worden. Daß die röm. Gemeinde ihre Friedhöfe als Eigentum besaß

u. jetzt in einheitliche Verwaltung nahm, zeigt der archäologische Befund ebenso wie die rechtsgeschichtliche Entwicklung (F. De Visscher: AnalBoll 69 [1951] 39/54; Grégoire 147f; *Grabrecht). Überhaupt hatten um diese Zeit die christl. Kirchen in den Ländern, die von der neuen Religion tiefer berührt waren, ihre Versammlungshäuser u. Begräbnisplätze u. traten mit ihrer Organisation hervor.

II. Maximinus Thrax, Decius. Dieses Hineinwachsen des Christentums in die Gesellschaft wurde nach dem Untergang des Severus Alexander 235 von Maximinus Thrax kurz unterbrochen. Er war der erste in einer längeren Reihe von Soldatenkaisern, die aus den Balkan- u. Donauländern hervorgingen, ein entschiedener Gegner der Orientalen u. ihres Anhangs. Eus. berichtet, Maximin habe aus Groll gegen den aus zahlreichen Christen bestehenden Hofstaat seines Vorgängers eine Verfolgung begonnen u. durch ein Gesetz den Angriff auf die Vorsteher der Kirchen als die für die christl. Mission Verantwortlichen eröffnet (h. e. 6, 28). Von der Durchführung dieses Kampfgesetzes gegen die Hierarchie erfahren wir nur, daß in der röm. Gemeinde der Bischof Pontian u. der Gegenbischof Hippolyt nach Sardinien verbannt wurden. Es muß mit der neuen Lage zusammenhängen, wenn Origenes sich jetzt mit einer eindringlichen Schrift ‚Ermahnung zum Martyrium' an seine Freunde wandte. In Kappadozien dagegen, wo die Bevölkerung durch Erdbeben geängstigt war, kam es in der gewohnten Weise zu einem scharfen Vorgehen des Statthalters u. des Volkes gegen die Christen u. ihre Versammlungshäuser (Firmilian: Cypr. ep. 75, 10). Unter den Nachfolgern des Maximin genossen die Christen wieder stillschweigende Duldung, besonders unter Philippus Arabs, unter dem die Orientalen wieder zum Zug kamen. Von diesem Kaiser ging das Gerücht, das schon der zeitgenössische Bischof Dionysius v. Alexandria kennt u. das dann Eus. erwähnt (h. e. 6, 34; 7, 10, 3), er sei Christ gewesen. Doch spricht gegen diese Überlieferung, die auch in der modernen Forschung Annahme gefunden hat (Grégoire 11f. 90f), neben anderen Gründen (E. Stein: PW 10, 769f) schon die Tatsache, daß Eus. Briefe des Origenes an den Kaiser u. an die Kaiserin gekannt hat, ohne aus diesen eine Bestätigung des Gerüchts zu gewinnen. Philippus hat auch ganz nach dem hergebrachten Ritus iJ. 248 die Jahrtausendfeier der Stadt Rom begangen u. in einer religiösen Kundgebung den Glauben dieser Generation, daß das Glück des neuen Zeitalters im gottgleichen Kaiser begründet sei, machtvoll zum Ausdruck gebracht. Er hat nicht veranlaßt, aber auch nicht verhindert, daß es ein Jahr später in Alexandria zu einer von religiösen Wallungen getragenen blutigen Hetze gegen die Christen kam (Eus. h. e. 6, 41, 1/9). – Um diese Zeit hat die ernste Bedrohung des Reiches zu einer tiefer gehenden Erweckung jener römischen Religiosität geführt, die auch unter den severischen Kaisern ihre Verfechter gehabt hatte. Der Krieg, der nun oft zugleich gegen die Barbaren an Rhein u. Donau u. gegen die über den Euphrat vordringenden Perser geführt werden mußte, steigerte die seit langem drückende Finanznot u. Währungskrisis. Gebildete u. einfache Leute führten alles Unglück (Niederlagen, Teuerung, Pest) auf den Zorn der Götter zurück u. bemühten sich nach der Weise der Vorfahren durch erhöhte Opferleistung um die Versöhnung des Himmels. Die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts regierenden illyrisch-pannonischen Kaiser machten sich den Glauben an das ewige Rom mit dem Ernst von Neubekehrten zu eigen. Die Legionen, auf die sie sich in erster Linie stützten, stammten aus den Donauländern, die einen starken Impuls der Romanisierung empfangen, jedoch nur wenig von der christl. Mission verspürt hatten. So ergab sich im Kaisertum u. im Heer das Bestreben, auch die religiösen Kräfte für den großen Abwehrkampf des Reiches zu mobilisieren. Das führte zu neuer Feindschaft gegen die immer noch abseits stehenden Christen, die in den vorangehenden Jahrzehnten viele neue Anhänger gewonnen u. ihren Gemeinden eine feste Organisation gegeben hatten. Es half nicht viel, wenn Cyprian die weit verbreitete Neigung, die Schuld an allem Unglück auf die Christen zurückzuführen, in mehreren Schriften energisch zurückwies (vgl. auch Orig. in Mt. comm. ser. 39 [74/7 Kl.]). Die allgemeine Stimmung legte der Regierung nach dem Untergang des Philippus die Wiederaufnahme des Kampfes gegen die Christen nahe (E. Liesering, Untersuchungen zur Christenverfolgung des Kaisers Decius, Diss. Würzb. 1933; Alföldi 323/48). – Euseb schreibt dem Kaiser Decius ‚eine Verfolgung der Kirchen

aus Feindschaft gegen Philippus' zu (h. e. 6, 39, 1; vgl. Orac. Sib. 13, 79/88; dazu A. T. Olmstead: ClassPhil 37 [1942] 398). Alles, was wir von der Persönlichkeit dieses Pannoniers u. von der Methode seiner Verfolgung erfahren, läßt die allgemeine Begründung seines Vorgehens in der heidn. Reaktion auf die Not dieser Zeit, besonders in der religiösen Haltung von Senat u. Armee erkennen. Unsere Quellen zur Geschichte der Verfolgung selbst sind allerdings ganz überwiegend christlich: während die Märtyrerakten historisch wertlos sind, geben die bei Euseb wiedergegebenen Briefe des Bischofs Dionysius v. Alexandria (h. e. 6, 40/2), zahlreiche Briefe des Cyprian u. vor allem dessen Schrift De lapsis ein anschauliches Bild des Geschehens. Dazu kommen als amtliche Dokumente über 40 Opferbescheinigungen, die in ägyptischen Papyri vorliegen (J. Knipfing: HarvTheolRev 16 [1923] 345/90; A. Bludau, Die ägypt. Libelli = RQS Suppl. 27 [1931]). Es ergibt sich, daß Decius wohl noch Ende 249 durch Edikt befahl, den Göttern öffentlich, vor amtlichen Kommissionen, Opfer u. Spenden darzubringen, vom Opferfleisch u. Opferwein zu genießen u. den Vollzug bescheinigen zu lassen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Opferbefehl an alle Reichsbewohner, nicht etwa nur an die des Christentums Verdächtigen, gerichtet war, u. es ist möglich, daß das allgemeine Opfer in Form einer Supplikation vorgenommen wurde. Was man bei den Einzelaktionen des 2. Jhs. angestrebt hatte, den Vollzug des Opfers an die röm. Götter, zu denen auch die divi imperatores u. der Genius des lebenden Herrschers gehörten, das versuchte man nun in ganz umfassendem Rahmen. Von den Christen, gegen die das Edikt in erster Linie gerichtet war, verlangte man beim Opfervollzug kein förmliches Abschwören ihres Glaubens. Wenn sie aber bis zu einem bestimmten Termin die Opferleistung nicht vollbracht hatten, so wurden sie zitiert u. durch Strafen, deren Ausmaß offenbar den lokalen Behörden überlassen war, zur Verleugnung des Glaubens u. zur Darbringung des Opfers gezwungen (Eus. h. e. 6, 41, 12. 17/22). Sie wurden gefangengesetzt, der Folter unterworfen, erlitten Vermögensverlust, Verbannung u. in seltenen Fällen den Tod. Das Ganze war ein dem Stil des Jahrhunderts entsprechender Versuch, durch kollektive Frömmigkeit die Gnade der Götter zu erzwingen. – Der Erfolg dieser Aktion bei den Christen war ungeheuer. Es erwies sich, daß es jetzt Scharen von Christen gab, bei denen die von Origenes schon früher beobachtete laxe Auffassung herrschte, man könne die Gottheit unter einem beliebigen Namen verehren (exh. ad mart. 46). Dazu kam die verführerische Wirkung der nationalen Massenveranstaltung, bei der ganze Familien u. ganze Beamtenschaften geschlossen auftraten. Überdies zeigten sich die Kontrollbehörden möglichst nachsichtig; sie gaben sich gelegentlich zufrieden, wenn statt der vollen Opferleistung wenigstens einige Weihrauchkörner gestreut wurden, u. teilten, manchmal bestochen, Opferscheine auch an solche aus, die nicht geopfert hatten. So kam es, daß an den Orten, über die unsere Quellen Auskunft geben, die meisten dem Befehl genügten; viele wurden noch im Gefängnis oder unter der Folter abtrünnig, manche überlebten als Bekenner, wenige starben den Märtyrertod. – In Afrika ergriff Cyprian v. Karthago die Flucht u. suchte von seinem Versteck aus seine Gemeinde zu leiten; aus der größeren Zahl von Gläubigen, die in Karthago gefangengesetzt wurden, sind einige an den Folgen der Haft gestorben. Selbst zwei Bischöfe der Provinz sind abtrünnig geworden (Cypr. ep. 59, 65). Auch Dionysius v. Alexandria wählte mit einigen Angehörigen seiner Gemeinde die Flucht; es gab Todesopfer in der Stadt, weit mehr aber auf dem Land, wo die Bevölkerung oft mit Gewalt gegen die Christen vorging (Dionys.: Eus. h. e. 6, 41, 15/23; 42, 1/4). Besser bewährte sich die Gemeinde in Rom, wo Bischof Fabian als Märtyrer starb (Eus. h. e. 6, 39, 1) u. manche Kleriker u. Laien als Bekenner das Gefängnis ertrugen. Syrien u. Palästina erlebten das Martyrium der Bischöfe von Jerusalem u. von Antiochia u. das standhafte Bekenntnis des Origenes (Eus. h. e. 6, 39, 2/5). In Spanien sind zwei Bischöfe abgefallen (Cypr. ep. 67). Ob die Regierung mit diesen Ergebnissen zufrieden war, erfahren wir nicht. Schon gegen Ende des J. 250 ließ die Aktion nach, im folgenden Frühjahr trat Ruhe ein, während Decius den Krieg gegen die Goten auf sich nahm. Nun drängten sich die Gefallenen wieder in ihre Gemeinden, u. es ist nach allem, was geschehen war, ein überraschender Beweis für die Festigkeit der Hierarchie, daß Cyprian in Karthago u. Cornelius in Rom die Wieder-

aufnahme der verschiedenen Kategorien von Gefallenen (sacrificati, thurificati, libellatici, accepta facientes) nach bestimmten Bußleistungen durchsetzen konnten, wenn auch in beiden Gemeinden eine Gegenpartei sich formierte.

III. Valerian, Gallien, Aurelian. Die Christen haben die Einstellung des Kampfes der göttlichen Hilfe u. Strafgerechtigkeit zugeschrieben (Cypr. laps. 1). Auf heidnischer Seite hat man den Gedanken des Decius, nachdem dieser in der Gotenschlacht gefallen war, nicht wieder aufgegriffen. Wenn unter Trebonianus Gallus iJ. 252 Maßnahmen gegen Kleriker ergriffen u. Bischöfe in Rom u. in Ägypten in die Verbannung geschickt wurden (Eus. h. e. 7, 1; Cypr. ep. 59, 6; 60, 2; 61, 3), so handelte es sich nicht um eine Erneuerung des decischen Edikts, sondern um lokal verschiedene Aktionen (Alföldi 337f; vgl. Grégoire 149/52). Zu einer umfassenden Verfolgung kam es erst wieder unter Valerian. Die Angabe des alexandrinischen Dionysius, daß dieser Kaiser in seinen ersten Jahren besonders christenfreundlich gewesen sei, u. sein Hof eine Kirche Gottes gebildet habe, daß er nur durch den Rat seines Finanzministers Macrianus, eines angeblichen ‚Erzmagiers von Ägypten', zur Verfolgung gedrängt worden sei (Eus. h. e. 7, 10), ist als tendenziös angesprochen worden (Alföldi 338f); sie soll offenkundig den Vater des den Christen gutgesinnten Gallien entschuldigen. Valerian hat iJ. 257, als die Kriegslage es erlaubte, gegen den Klerus, die vornehme Laienschicht u. gegen den Gottesdienst der Christen einen Angriff gerichtet, der die Gemeinden aus der Öffentlichkeit wegräumen sollte. Die Briefe des Dionysius (Eus. h. e. 7, 10/11) u. des Cyprian (ep. 76/81) wie auch einzelne, historisch verwertbare Märtyrerakten u. die Vita Cypriani zeigen im Gegensatz zu Decius die Schärfe des heidnischen Vorgehens u. die Entschiedenheit der christl. Abwehr. Ein erstes Edikt verlangte 257 von Bischöfen, Presbytern u. Diakonen den Opfervollzug u. verbot unter Todesstrafe die gottesdienstlichen Versammlungen u. den Besuch der Friedhöfe (Acta proc. Cypr. 1, 1/8; Eus. h. e. 7, 11, 4). Durch das im nächsten Jahr folgende zweite Edikt wurden Kleriker, die nicht geopfert hatten, zum Tod verurteilt; Senatoren, Ritter u. hohe Beamte verloren Stellung u. Vermögen u. verfielen, wenn sie auch dann noch das Opfer verweigerten, der Hinrichtung; gegen adelige Frauen wurde die Verbannung ausgesprochen; Beamte des Hofes u. der kaiserlichen Domänen wurden mit Vermögensverlust u. mit Zwangsarbeit auf den Domänen bestraft (Cypr. ep. 80). Wenn auch das fiskalische Interesse der vom Finanzminister beratenen Regierung aus diesen Bestimmungen deutlich wird (Grégoire 48/52), so war das Ziel des Vorgehens doch die Beseitigung der christl. Führerschicht. Diese aber hat dem Angriff, der so klar auf sie gerichtet war, unerschütterlich standgehalten. In Rom erlitt Bischof Xystus mit seinen Diakonen das Martyrium, in Karthago trat Cyprian den Todesgang an, von seiner Gemeinde u. von vielen Heiden ehrfürchtig geleitet. Es gab in Rom wie in Afrika u. Numidien außer den Bischöfen manche Märtyrer u. Bekenner. In Alexandria wurden zahlreiche Christen verhaftet, gefoltert, getötet, während Bischof Dionysius in der Verbannung überlebte. In Spanien starb Bischof Fructuosus v. Tarraco mit zwei Diakonen, auch Palästina hatte Märtyrer. Was Cyprian schon beim Vorgehen des Gallus hatte feststellen können, wiederholte sich: der Angriff traf nicht auf ungerüstete, achtlose Christen, er scheiterte am Zusammenhalt u. der Stärke des vereinten Heeres (ep. 60, 2). – Als Valerian 260 in die Gefangenschaft der Perser geraten u. dort verschollen war, hat sein Sohn u. Nachfolger Gallien, um den Zusammenhalt des Reiches zu retten, in der Außen- u. Innenpolitik einen völligen Kurswechsel herbeigeführt. Wie er in den Grenzländern Territorialherrschaften duldete, um im Innern des Reichs die Zentralgewalt durch langfristige Reformen neu aufzubauen, so scheint er auch in der Christenfrage den augenblicklichen Zustand hingenommen zu haben, um Zeit für eine Erneuerung des heidn. Glaubens u. Denkens zu gewinnen. Er verfügte durch ein Edikt wohl noch iJ. 260 die Einstellung der Verfolgung u. die Rückgabe der Güter. Nach Wiedergewinnung Ägyptens richtete er an ägyptische Bischöfe ein Reskript, in dem er unter Berufung auf das vorausgegangene allgemeine Edikt die Rückgabe der Kulträume u. die Aufhebung jeder Belästigung des Gottesdienstes zusagte. In einem weiteren, an andere Bischöfe gerichteten Schreiben wurde die Herausgabe der Friedhöfe bewilligt (Eus. h. e. 7, 13). So war der Zustand, der vor der valerianischen Verfolgung ge-

golten hatte, wiederhergestellt u. die christl. Kirche de facto anerkannt. Bischof Dionysius glaubte sich befugt, die Alleinherrschaft des Gallien im Gegensatz zu den ruchlosen Vorgängern, die verschwunden waren, als das Wiedererscheinen der Sonne u. das Aufblühen des Reiches verherrlichen zu dürfen (Eus. h. e. 7, 23, 1/3). – Wie die Christen die Verfolgungen um die Mitte des 3. Jh. innerlich bewältigt haben, das zeigen uns in verschiedener Weise Origenes u. Cyprian. Noch vor dem Beginn der Aktion des Decius hat Orig. in seiner Widerlegung des Celsus die übermenschliche Größe Jesu u. die göttliche Kraft des Christentums im besonderen auf die Tatsache gegründet, daß die Verkündigung des Wortes gegen den unablässigen Widerstand der Welt alle Völker u. alle Stände erreicht habe. Die Verfolgungen, die Jesus vorausgewußt u. vorausverkündet hatte, sind gekommen (c. C. 2, 13). Alle Mächte der Erde haben sich, wie Orig. immer wieder neu formuliert, der Lehre widersetzt: die Kaiser, deren Statthalter u. Feldherrn, der römische Senat, die Obrigkeiten in den Städten, das Heer, das Volk (1, 3, 27; 2, 79; 4, 32). Es waren die von Weihrauch u. Opferfleisch lebenden Dämonen, die zum Widerstand gegen den christl. Glauben u. seine Bekenner aufgestachelt haben, aber das Wort Gottes war stärker als alle Macht, Jesus hat viele Menschen dahin bekehrt, ‚daß sie bereit waren, eher zu sterben als das Christentum zu verleugnen, was, wie die Geschichte lehrt, für eine andere Lehre noch niemand getan hat‘ (1, 26). Der Christ weiß, daß immer Verfolgungen kommen können, wenn Gott dem Versucher die Macht gibt, aber der Sieg Christi gibt Zuversicht u. läßt daran denken, daß alle Römer den Glauben annehmen werden (8, 70/2). In diesem theologisch begründeten Wissen um die Verfolgungen konnte Orig. seine Schüler zum Martyrium mahnen, das zur Schau Gottes, zur höchsten Seligkeit führt, das einen Wettkampf im Angesicht der ganzen Welt darstellt, für den die großen Gestalten der Makkabäerzeit, die Überwinder der furchtbarsten Martern, als Vorbilder beschworen werden (exh. ad mart. 13/5, 18, 22/7 [13/24 Koe.]). Demgegenüber läßt der Bischof von Karthago in seinen Schriften, besonders in De lapsis u. Ad Demetrianum, u. in seinen Briefen die pastoralen Anliegen der Verfolgung stärker hervortreten. Verfolgungen sind Strafen für den Verfall des Glaubens u. der Zucht (laps. 5/6; ep. 11, 1), sie werden bestanden von den Kämpfern Christi, die mit den Trophäen von der Niederlage des Feindes zurückkehren u. triumphierend Einzug halten (laps. 2/3). Die Formen der Folterung u. der Hinrichtung sind in ihrer ganzen Furchtbarkeit gegenwärtig (laps. 13; ad Demetr. 12/3), Märtyrer u. Bekenner verdienen daher die Ehre der Gemeinden; auch die Flucht unter Zurücklassung des Vermögens ist eine Form des Bekennertums (laps. 3, 10). Die Gefallenen aber müssen nach der Weisung der Vorsteher Buße tun. Die Gewißheit, daß die Verfolgungen die Strafe Gottes nach sich ziehen, daß der Frevel der Gottlosen von der göttlichen Rache begleitet wird, macht die Verfolgten zuversichtlich u. geduldig (ad Demetr. 17, 21; bon. pat. 21/2; laps. 1). – So hatte die christl. Kirche trotz mancher Verluste in den Verfolgungen u. ernsten Krisen beim Neuaufbau der Gemeinden das sichere Bewußtsein, alle Angriffe abgewehrt u. ihre Lage verbessert zu haben. Die rechtliche Stellung blieb allerdings unklar. Wenn die Gemeinden seitens Galliens tatsächlich anerkannt waren, so war doch keineswegs entschieden, daß die christl. Religion eine religio licita sei. Grundsätzlich bestand immer noch die Möglichkeit, gegen das Christentum als solches vorzugehen, u. es wurde auch von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht, wie das Martyrium des Marinus im palästinensischen Caesarea zeigt (Eus. h. e. 7, 15; vgl. F. Altheim, Literatur u. Gesellschaft im ausgehenden Altertum [1948] 127/31, einschränkend gegenüber Alföldi 343f u. Grégoire 55f). Was Gallien bewilligt hatte, war mehr ein Waffenstillstand als ein Friede. Doch dauerte dieser Zustand der Ruhe lange an. Die Christen drangen besonders in den östlichen Ländern zahlreich in die Ämter, in die bürgerlichen Berufe u. in den Heeresdienst ein (P. Brezzi: StMStR 22 [1949/50] 42/54), die Gemeinden stärkten ihren Zusammenhalt u. vermehrten ihren Besitz, die Bischöfe der Provinzen hielten ungestört ihre Synoden ab. Lehre u. Leistung der Christen wurden im Neuaufbau von Familie, Ehe u. Beruf inmitten einer zerrütteten Gesellschaft wirksam. – In der 2. Hälfte des Jahrhunderts hat aber auch die Religiosität der antiken Welt eine Vertiefung erfahren. Die Philosophie des Neuplatonismus vermittelte den Gebildeten den Auf-

stieg von der philosophischen Erkenntnis der Welt zur Schau der Gottheit, u. sie gab für die Masse der einfachen Menschen die Rechtfertigung der überlieferten polytheistischen Religion insofern, als sie die vielen Götter u. Dämonen als Zwischenglieder zwischen der höchsten Gottheit u. der Sinnenwelt gelten ließ. Einen Versuch, im staatlichen Kult eine Hierarchie der Götter mit beherrschender Spitze aufzurichten, unternahm der Kaiser Aurelian. Wie es ihm gelang, das Reich durch Überwindung der Gegenkaiser u. durch Abwehr der Randvölker zu konsolidieren u. seine Alleinherrschaft zu sichern, so ergab sich ihm eine Götterordnung von der überragenden Gestalt des syrischen Sonnengottes her, dessen Macht er bei seinem ersten Feldzug gegen Zenobia von Palmyra, die Herrin eines mit Rom rivalisierenden orientalischen Kaisertums, erfuhr (272). Sol Invictus erhielt, nach Rom übertragen, römische Formen der Verehrung u. sollte die religiöse Einigung des Reiches anbahnen (W. Weber: Probleme der Spätantike [1930] 88/90; F. Altheim, Niedergang der alten Welt 2 [1952] 341/6). Dabei hat Aurelian das Christentum zunächst hingenommen. Bei seinem Aufenthalt in Antiochia (272) wurde ihm der Streit zwischen dem von einer Synode abgesetzten Bischof Paulus u. dem neuen Bischof der Stadt Domnus um den Besitz des bischöflichen Hauses vorgetragen. Aurelian entschied, daß das Haus dem gehören sollte, dem die Bischöfe Italiens u. Roms es zusprächen (Eus. h. e. 7, 30, 19). Es ist gewiß nicht anzunehmen, daß der Kaiser damit die am weitesten vom Ort des Streits entfernten Bischöfe zu Schiedsrichtern bestimmen wollte (Grégoire 60/1), er überließ die Entscheidung vielmehr den Bischöfen, die das Römertum zu repräsentieren schienen, u. erkannte im ganzen die kirchliche Organisation an. Als aber drei Jahre später die Neuordnung des Staatskults vorgenommen war, zog er die Konsequenzen u. bereitete die Verfolgung der Christen vor. Das Edikt, das neue Maßnahmen vorsah, ist nach dem Zeugnis des Laktanz bis zur Ermordung des Kaisers im Frühjahr 275 nicht mehr in die entfernten Provinzen gelangt (mort. pers. 6, 1f); nach Eus. h. e. 7, 30, 20f hat es überhaupt nicht mehr die Unterschrift Aurelians erhalten. Das Vorhaben als solches ist ein Beweis der anhaltenden Christenfeindschaft der Soldatenkaiser u. ihres Anhangs. Daß auch die heidn. Bildung eine erneute Auseinandersetzung mit dem sichtlich anwachsenden Christentum für notwendig hielt, zeigt für diese Zeit die scharfe Polemik des Porphyrius in seiner Schrift gegen die Christen. Nach den Fragmenten zu urteilen, haben in dieser wesentlich gegen die Bibel u. gegen die Dogmen gerichteten Kampfschrift die politischen Argumente nicht die Rolle gespielt wie bei Celsus, aber der gelehrte Verfasser hat die weite Verbreitung des christl. Glaubens, die Ausübung des Kults in großen Kirchen, die Rolle der Frauen mit dem Scharfblick des Gegners festgehalten u. den Entscheidungskampf zwischen der überlieferten Lebensordnung, die auf Brauch u. Gesetz beruhte, u. ,dem barbarischen Unterfangen' der Christen als das Gebot der Stunde erkannt (Labriolle 287).

E. Diokletianische Verfolgung. I. Ursprung. Seit dem Ende des Gallien waren kraftvolle Herrscher am Werk, die Anarchie zu überwinden. Ihre Ansätze, das Reich nach außen zu sichern u. im Innern wieder aufzubauen, wurden von Diokletian in einem großen staatsmännischen Werk zusammengefaßt. Für die Stellung des Staates zum Christentum wurde die von Diokl. geschaffene Tetrarchie besonders bedeutungsvoll. Diokl. machte 286 seinen Waffengefährten Maximian zum zweiten Augustus u. übertrug ihm die Regierung im westlichen Reichsteil. Sieben Jahre später setzte er in den beiden Reichsteilen je einen nachgeordneten Kaiser mit dem Namen Caesar ein: Galerius erhielt als Gehilfe des Diokl. die Regierung der Donau- u. Balkanländer, Constantius als Gehilfe des Maximian die Regierung in Britannien u. Gallien. Die Vierteilung der Regierung hinderte weder die Einheit des Imperiums noch die weitere Ausgestaltung des Absolutismus. Der Kaiserkult gewann strenge Formen; die Herrscher des Ostens nannten sich Söhne des Juppiter (Iovii), die westlichen Regenten Sprößlinge des Hercules (Herculii). Die Belebung der staatlichen Religiosität nahm ihren Fortgang; ja der Oberkaiser Diokl. hat mit zensorischer Strenge die Erneuerung von Sitten u. Glauben betrieben. In seinen Gesetzen, wie in dem 295 erlassenen Eheedikt, berief er sich auf den Brauch der Vorfahren; in einem Edikt gegen die von Persien ausgehenden Manichäer, das durch den Perserkrieg besondere Schärfe erhielt (297), bezeichnete er die von den Alten

festgesetzte Ordnung als unanfechtbar (K. Stade, Der Politiker Diocletian u. die letzte große Christenverfolgung [1926] 77/92; nicht widerlegt durch Grégoire 69/72. 125/7). Trotz dieser konservativen Haltung hat Diokl. das Christentum lange geduldet, er hat die Regsamkeit der Bischöfe hingenommen u. die Zahl der Christen in der Beamtenschaft u. im Heer größer werden lassen. Euseb hat die mächtige Stellung der christl. Kirche in diesen Jahren eindrucksvoll geschildert (h. e. 8, 1). Als aber das Reich nach außen gesichert war (298), hat Diokl. auf allen Gebieten sein Reformwerk bis zu den letzten Konsequenzen geführt, er hat in der Wirtschaftspolitik das kühne Edikt über die Höchstpreise gewagt (301) u. in der religiösen Frage den umfassenden Angriff auf das Christentum unternommen. – Freilich ist der Ursprung der großen Verfolgung bis heute umstritten. Die zahlreichen Märtyrerakten, die sich auf Diokl. beziehen, ergeben nur geringen historischen Ertrag u. sagen über die Begründung der Verfolgung nichts aus. Euseb gibt in den Büchern 8/10 seiner Kirchengeschichte, in der Schrift über die Märtyrer in Palästina u. in der panegyrischen Vita Constantini einen Bericht über die Vorgänge vom Standpunkt eines im Orient wirkenden Gelehrten u. Bischofs. Der in Nicomedia tätige christl. Rhetor Laktanz will in seinem Pamphlet De mortibus persecutorum mit der Darstellung der Kaiserschicksale den Beweis für die These führen, daß alle Verfolger von Gott mit einem schrecklichen Tod bestraft worden seien. Während Euseb im Verlauf seiner Arbeit am 8. Buch der Kirchengeschichte zunächst Diokl. als Anstifter der Verfolgung bezeichnet, dann diese Rolle dem Galerius zuweist, um in einer letzten Fassung wieder Diokl. als Christenfeind hervorzuheben (R. Laqueur, Euseb. als Historiker seiner Zeit [1929] 77/80; vgl. J. Moreau: Annales Univ. Saraviensis 2 [1953] 91/6), schreibt Laktanz (9/15) mit Nachdruck die Initiative ausschließlich dem Galerius zu: der nach Herkunft u. Erziehung besonders abergläubische Caesar habe Diokl. unter Druck gesetzt u. durch Intrigen u. Verbrechen den widerstrebenden Oberkaiser Schritt für Schritt in die große Verfolgung hineingezogen. Diese Überlieferung hat Grégoire wirkungsvoll modernisiert: Galerius habe seit seinem Sieg über die Perser die leitende Stellung im Kaiserkollegium angestrebt; auf dem Weg zur Macht habe er die Christenverfolgung als ein Mittel politischer Taktik ergriffen, um die Sympathien der im wesentlichen heidnischen illyrischen Armee zu gewinnen u. sich im westlichen Reichsteil, in dem das Christentum viel schwächer vertreten war als im Osten, einen festen Anhang zu sichern; auch habe man wieder einmal Sündenböcke für die furchtbare Teuerung u. Not gebraucht. Diese ganze Erklärung beruht auf der irrtümlichen Annahme, daß im vorausgehenden Jahrhundert der Friede zwischen Staat u. Kirche bereits förmlich hergestellt gewesen sei; sie kann sich für die angeblichen politischen Berechnungen des Galerius auf keinerlei Quellenzeugnis berufen. Daß Galerius zur Verfolgung getrieben hat, ist den Aussagen des Euseb u. Laktanz zu entnehmen. Aber daß Diokl. gegen seinen Willen zum Angriff gezwungen worden sei, verdient keinen Glauben. Hat er doch in der Tetrarchie eine so überlegene Stellung innegehabt u. auch nach seiner Abdankung eine so unbestrittene Autorität genossen, daß ihm die Verantwortung für die Verfolgung zukommen muß. Laktanz hat in seiner Voreingenommenheit aus dem schweren Tod des Galerius auf dessen Hauptschuld geschlossen. Ganz sicher ist, daß für Diokl. wie für Galerius religiöse Motive ausschlaggebend waren. Wenn auch die Christenfrage zu einem Politikum ersten Ranges geworden war u. wenn auch die Wirtschaftsnot alle Maßnahmen der Regierung begleitete, so erscheint doch die Christenverfolgung in allen unseren Zeugnissen als ein Akt der Glaubensentscheidung, nicht der politischen Spekulation. Die uns erhaltenen Urkunden über die Einstellung der Verfolgung nennen für das ganze Vorgehen lediglich religiöse Gründe. Ebenso steht urkundlich fest, daß im Bürgertum einiger Städte des Ostens mit dem Kampf gegen die Christen eine Belebung heidn. Kulte verbunden war. Wir erfahren auch von Lact. (div. inst. 5, 2/3), daß sogleich nach der Eröffnung der Verfolgung zwei Werke antichristlicher Polemik erschienen sind, die das Zusammenwirken der spätantiken Philosophie mit dem zum Angriff übergehenden Staat enthüllen. Den Verfasser des einen Werkes bezeichnet Lakt. als Konjunkturphilosophen (o philosophum adulatorem et tempori servientem: 5, 2, 11), den Autor des zweiten, Hierokles, kennen wir als besonders

gehässigen u. grausamen Verfolger in der Statthalterschaft Ägyptens (Labriolle 302/315). Regierung u. Bürgertum, politische Macht u. Bildung traten also geschlossen in den Kampf für die alten Götter ein. Die religiöse Begründung der Christenverfolgung mag auch zu einem gewissen Grad den an manchen Orten aufkommenden Fanatismus, die Grausamkeit des Marterns u. Exekutierens, die Gemeinheit des Schändens (Le Blant 201/12) erklären.

II. Verlauf. Nachdem es im christlichen Soldatenstand zu schweren Fällen der Dienstverweigerung gekommen war (Maximilian in Numidien, Marcellus in Mauretanien; vgl. die Akten 86f. 87/9 Knopf), begann Diokl. zwischen 299 u. 301 mit der Säuberung der Armee von Christen, indem er die Soldaten vor die Wahl stellte, das Opfer zu vollziehen oder ihre Entlassung zu nehmen (Eus. h. e. 8, 4, 2/3). Während diese Aktion noch im Gang war, erlebte es Diokl., daß ihm selbst der Erfolg eines mit Eingeweideschau verbundenen Opfers durch die Anwesenheit von Christen, wie er glaubte, versagt blieb (Lact. 10). Bevor er weitere Maßnahmen ergriff, befragte er im Winter 302/3 in Nicomedia den Staatsrat u. holte auch vom Orakel des milesischen Apollo Rat ein (Lact. 11). Mit der Zustimmung der Götter u. Menschen begann er dann den großen Angriff. Am 23. 2. 303 erließ er im Namen der vier Kaiser ein erstes Edikt mit schwerwiegenden Verordnungen: die christl. Kirchen mußten zerstört, die hl. Bücher ausgeliefert u. verbrannt werden (vgl. Sp. 715), gottesdienstliche Versammlungen wurden verboten; alle Christen verloren die Rechtsfähigkeit, die der Oberschicht angehörenden büßten ihre Ämter, Würden u. Standesvorrechte ein, Christen im kaiserlichen Hausdienst wurden zu Sklaven gemacht (Eus. h. e. 8, 2, 4; Lact. 13). Diese Bestimmungen lassen, auch wenn sie auf Schonung von Menschenleben bedacht waren, an dem radikalen Charakter des Vorgehens nicht den geringsten Zweifel; der Angriff richtete sich gegen den Christengott selbst; er war weit mehr als jede frühere Kampfmaßnahme eine Theomachie. Ein Mann, der das in Nicomedia ausgehängte Edikt herabriß, wurde lebendig verbrannt (Lact. 13). Als dann im kaiserlichen Palast in Nicomedia Feuer ausbrach, wurden die Christen am Hof beschuldigt, schwer gefoltert u. grausam hingerichtet. Dem Opferzwang, der jetzt einsetzte, wurden auch die Gemahlin des Kaisers, Prisca, u. seine Tochter Valeria, die als Christinnen galten, unterworfen (Eus. h. e. 6, 8, 1/7; Lact. 15f). Wie sich die Ausführung des Edikts im Reich ausgewirkt hat, erfahren wir nur mangelhaft. In Rom u. in Afrika gab es Kleriker, die kirchliche Bücher auslieferten (traditores), in den Ländern des Constantius dagegen nicht; Constantius hat beim Vollzug des Edikts im Gegensatz zu den übrigen Herrschern sich damit begnügt, kleine Kirchen zerstören zu lassen (Lact. 15, 7); sein dem Monotheismus zuneigender Glaube bewahrte ihn vor weiteren Schritten. – Aufstände, die in Melitene u. in Syrien ausbrachen u. den Christen zur Last gelegt wurden, zogen bald zwei weitere Edikte nach sich. Das zweite Edikt ordnete die Gefangennahme der Kleriker an, das dritte bestimmte, daß die Kleriker, wenn sie das Opfer vollzogen, wieder freigesetzt, wenn sie es verweigerten, mit Folter u. Tod bestraft werden sollten (Eus. h. e. 8, 6, 8/10). Die Verhaftung der Kleriker, die den Gemeinden ihre Vorsteher nahm, wurde durchgeführt, der Opferzwang wurde auf verschiedene Weise u. mit wechselndem Erfolg ausgeübt. Gegen Ende des J. 303 beging Diokl. in Rom die Feier seiner 20jährigen Regierung mit einer religiösen Zeremonie, die ein Bekenntnis des ganzen Staates zum neuerweckten Götterglauben darstellte. Nach Nicomedia zurückgekehrt, fiel er in eine ernste Krankheit, jedoch im Frühjahr 304 erließ er ein viertes Edikt, das einen allgemeinen Opferbefehl enthielt u. damit den Schrecken der Verfolgung in die gesamte christl. Bevölkerung trug; den Opferverweigerern wurde die Zwangsarbeit in den Bergwerken oder der Tod als Strafe angedroht (Eus. mart. Pal. 3, 1). So lag der Plan der Ausrottung des Christentums offen zutage. – Über die Ausführung des zweiten bis vierten Edikts in den verschiedenen Ländern geben neben Euseb u. Laktanz die wenigen brauchbaren Märtyrerakten, die Martyrologien, Inschriften u. spätere christl. Autoren wie Optat., Prudent., Basil. u. Joh. Chrysost. ein ungleiches Bild (A. Ehrhard 91/112. 118/20; J. Zeiller: A. Fliche-V. Martin, Histoire de l'église 2 [1935] 466/74; W. H. C. Frend, The Donatist Church [Oxf. 1952] 3/14). Die Vierteilung des Kaisertums schuf von Anfang an Unterschiede, die sich auch nach der Abdankung des Diokl. u. Maximian

(305) in der zweiten Tetrarchie fortsetzten. Die Störung der tetrarchischen Ordnung durch Usurpationen trug viel dazu bei, die Differenzen zu vermehren. Galerius wurde nach Diokletians Abgang Augustus im östlichen Reichsteil, er vergrößerte sein Ländergebiet durch Hinzunahme von Kleinasien u. überließ seinem Caesar Maximinus Daia nur den Orient u. Ägypten. In dieser ganzen östlichen Reichshälfte wurde die Verfolgung jahrelang durchgehalten u. rief in Stadt u. Land schwere Leiden hervor. Constantius ließ es in Britannien u. Gallien beim ersten Edikt bewenden, sein Sohn *Constantinus, der 306 nachfolgte, teilte die Gesinnung u. Haltung seines Vaters. Severus, der 305 als Caesar Italien, Afrika u. Spanien übernahm, hielt sich, solang er an der Macht blieb, im Kurs des Augustus Constantius. Maxentius, der sich 306 in Italien zum Kaiser ausrufen ließ u. den ganzen Regierungsbereich des Severus gewann, fand sich mit der christl. Kirche ab. Auch der 308 zum Augustus ernannte u. zunächst nur in Pannonien regierende Licinius war kein Verfolger. In den westlichen Ländern dauerte also die Verfolgung nur bis zur Abdankung des Maximian. – Auch in dieser kurzen Zeit gab es in Italien, Afrika (besonders Numidien) u. Spanien Märtyrer u. Bekenner. In Rom, wo Bischof Marcellinus 304 wohl als Opfer der Verfolgung starb (Eus. h. e. 7, 32, 1), konnte man erst 307 einen Nachfolger wählen. Als es über dieser Wahl im Zusammenhang mit der Behandlung der Abtrünnigen zu Kämpfen in der Gemeinde kam, wurde der neue Bischof verbannt u. ebenso dessen Nachfolger, als sich die ernsten Unruhen erneuerten. Maxentius, der diese Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der Ordnung treffen mußte, hing der alten röm. Religion an, war aber kein Christenfeind. Ja er gab, nachdem im Gesamtreich die Entscheidung für die Toleranz gefallen war, der röm. Kirche 311/2 die während der Verfolgung eingezogenen Güter zurück, offenbar um seinen Anhang in Rom zu verstärken (H. v. Schoenebeck, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius u. Constantin [1939] 5/16). – Genauere Nachrichten über den Verlauf der Verfolgung haben wir für die östliche Reichshälfte. Die illyrischen Länder sind durch manche verbürgte Martyrien vertreten, die Provinzen von Kleinasien bis Ägypten erhalten, von den Märtyrerakten abgesehen, durch die Berichterstattung des Eus. grelle Streiflichter. Galerius u. Maximinus Daia waren eifrig am Werk. Allerdings gab es selbst bei letzterem, der die Verfolgung leidenschaftlich betrieb u. zugleich die Erneuerung der heidn. Kulte in Gang brachte, hin u. wieder eine Pause, ohne daß wir die Gründe mit Sicherheit angeben könnten. In Kappadokien u. Pontus zeichneten sich die Beamten durch erfinderische Grausamkeit aus (Eus. h. e. 8, 12, 6/11), in Phrygien wurde eine nur von Christen bewohnte kleine Stadt mit allen Einwohnern verbrannt (h. e. 8, 11, 1). Die Angaben des Eus. über Syrien u. Phönikien (h. e. 8, 7; 12, 3/5; 13, 3) u. sein besonderer Bericht über Palästina lassen noch erkennen, daß der Klerus sich nicht im Martyrium hervortat; namentliche Beispiele des Versagens u. des Abfalls von Klerikern wie Laien sind ausdrücklich nicht in die Berichterstattung aufgenommen u. bleiben uns daher unbekannt. Ägypten, dessen Bevölkerung überwiegend christlich war, hatte unter der Scheußlichkeit des Statthalters Hierokles u. unter dem Haß heidnischer Gruppen schwer zu leiden (h. e. 8, 7/10; mart. Pal. 5, 3). Überhaupt ist für die ganze Verfolgung das Raffinement des Quälens, Erniedrigens u. Hinrichtens charakteristisch. Es gab auch jetzt Statthalter u. Beamte, Polizisten u. Henker, die widerwillig ihre Pflicht taten, aber entschiedener traten die andern hervor, die ihre Opfer so behandelt sehen wollten, als ob sie nicht mehr Menschen wären. Der Bericht des Bischofs Phileas v. Thmuis gibt ein entsetzliches Bild der Foltermethoden (h. e. 8, 10, 4/10). Auch zahlenmäßig waren die Verluste schlimm. Palästina hatte zwar in den Jahren 303/311 keine hundert Märtyrer, aber von Ägypten berichtet Eus., der teilweise Augenzeuge der dortigen Vorgänge war, daß an manchen Tagen 10 u. 20, auch 60 u. 100 Hinrichtungen vollzogen wurden (h. e. 8, 9, 3). Dazu kam die große Schar der Bekenner in den Bergwerken u. derer, denen ‚aus Menschenfreundlichkeit' ein Auge ausgestochen oder ein Bein gelähmt wurde. Am Ende wurden die Peiniger selbst ‚des Tötens müde, des Blutvergießens satt u. überdrüssig' (h. e. 8, 12, 8; vgl. mart. Pal. 11, 14). Die Schikanen des Opferzwangs, die Maximinus Daia ersann, wurden auch in heidnischen Kreisen als ‚ekelhaft u. gemein' empfunden (mart. Pal. 9, 2/3).

III. Toleranz, Ausgang. Selbst Galerius,

der Hüter der diokletianischen Normen, erkannte die Nutzlosigkeit des Kampfes u. hatte, vielleicht durch seine schwere Krankheit erleuchtet, noch den Mut, die Verfolgung aufzuheben. Im April 311 erließ er in Serdica im Namen der Regenten ein Edikt, das dem röm. Reich als Frucht so langer u. schwerer Kämpfe die Toleranz schenkte (Lact. 34; Eus. h. e. 8, 17, 3/10). Im Eingang des Textes wird mit allem Ernst als Richtschnur der Verfolgung die Tradition u. Zucht der Römer, als ihr Ziel die Rückführung der Christen von ihrem revolutionären Tun zur Vernunft in Erinnerung gerufen. Dann wird festgestellt, daß das staatliche Vorgehen viele zum Abfall gebracht, viele in den Tod getrieben, die Mehrheit aber nicht bekehrt habe. Angesichts der Tatsache, daß diese Menschen nun weder die Götter noch den Gott der Christen verehren, ringt sich die kaiserliche Milde zu der Entscheidung durch, ut denuo sint Christiani: die Christen sollen wieder existieren u. ihre Versammlungen aufnehmen unter der Voraussetzung, daß sie nichts gegen die öffentliche Ordnung tun. Ein an die Statthalter zu richtendes Schreiben solle die Ausführungsbestimmungen bringen. Schließlich werden die Christen aufgefordert, zu ihrem Gott für den Kaiser, den Staat u. das eigene Wohl zu beten. Dieses denkwürdige Edikt bezeichnet die völlige Umkehr der seit zwei Jahrhunderten festgehaltenen Christenpolitik: es stellt das Christentum als religio licita neben die andern Kulte, bewilligt den Christen Gewissensfreiheit u. Versammlungsfreiheit u. macht Schluß mit der Verfolgung. Die Vermutung, daß dieser Kurswechsel von Constantinus angeregt oder gar von Licinius aus politischer Berechnung herbeigeführt worden sei, ist ohne jeden Anhalt in den Quellen. Vielmehr hat Galerius selbst, d. h. der diokletianische Staat, den Kampf gegen den Christengott als gescheitert erkannt u. die religiöse Toleranz als Grundlage des künftigen Zusammenlebens geschaffen. – Das Edikt hat in der westlichen Reichshälfte den Zustand, der faktisch schon erreicht war, rechtlich befestigt, im Osten brachte es die Verfolgung zum Abschluß u. führte die Christen in den Staat zurück. Licinius, der nach dem Tod des Galerius die Donau- u. Balkanländer an sich nahm, hielt sich an die neue Norm. Selbst Maximinus Daia, der aus dem Erbe des Galerius Kleinasien gewann, konnte nicht umhin, seinen Gardepräfekten Sabinus zur Einstellung der Verfolgung anzuweisen. Das von Sabinus an die Statthalter gerichtete Schreiben, das Eus. h. e. 9, 1, 3/6 wiedergibt, ordnet die Duldung der christl. Religionsübung an. So wurden auch im Orient die Gefangenen frei, die Zwangsarbeiter kehrten aus den Gruben zurück. unter allgemeinem Jubel wurden die Gottesdienste wiederaufgenommen (h. e. 9, 1, 7/11). Doch bald darauf lenkte Maximinus wieder in die Verfolgungspolitik ein, es kam um die Wende 311/2 in Syrien u. Ägypten wieder zur Hinrichtung von Bischöfen u. anderen Christen (h. e. 9, 6). Um dem Kaiser zu gefallen, richteten manche Städte Petitionen an die Regierung, man möge die gottlosen Christen aus den Städten austreiben, u. erhielten gnädigsten Bescheid (Eus. h. e. 9, 2/4; 7; Lact. 36, 3; Inschrift v. Arykanda: Ditt. Or. 569). Energischer als zuvor betrieb Maximinus die Aufrichtung einer heidn. Kirche, indem er verdiente Beamte als Priester in den Städten u. Provinzen einsetzte (h. e. 9, 4, 2). Eine amtlich geleitete Propaganda unternahm es, die Christen moralisch zu diffamieren (h. e. 9, 5), von Toleranz war im Osten nicht mehr die Rede. – Doch nun ging in den Machtkämpfen, die nach dem Tod des Galerius entbrannten, die Hegemonie auf den Westen über, u. der Sieger im Westen gab dem Staat gegenüber dem Christentum eine Haltung, die über die galerische Toleranz hinausging. Konstantin eröffnete 312 den Angriff auf Maxentius u. gewann für die Entscheidungsschlacht an der Milvischen Brücke die Hilfe des Christengottes. Nach dem Sieg zog er den Regierungsbereich des Maxentius an sich u. begann alsbald mit besonderen Gunstbezeugungen für die christliche Kirche. Im Februar 313 traf er mit Licinius in Mailand eine weitgehende Verständigung, zu der auch eine programmatische Festlegung der Religionspolitik gehörte. Die Grundzüge dieses Einvernehmens, das man irrtümlich als Mailänder Edikt bezeichnet hat, sind aus den Reskripten zu ersehen, die Licinius wenige Monate später nach seinem Sieg im Orient erlassen hat (Eus. h. e. 10, 5, 1/14; Lact. 48, 2/12). Es wurde entsprechend dem galerischen Edikt die Glaubensfreiheit für das Christentum wie für die heidn. Kulte anerkannt, dann aber, über die allgemeine Toleranz hinausgehend, die Rückgabe der christl. Güter u. Versamm-

lungsstätten u. die Anerkennung der Rechtsfähigkeit der einzelnen Christengemeinden angeordnet. Dieses ganze Programm beruhte auf der offen ausgesprochenen, positiven Bewertung der christl. Religion als einer Quelle des Segens für den Staat. – Konstantin hatte bald nach seinem Sieg den Herrscher des Ostens zur Einstellung der Christenverfolgung gemahnt. Er erreichte immerhin, daß Maximinus dazu überging, die Rückführung der Christen zu den alten Kulten nur noch auf gütlichem Weg zu suchen (Schreiben an Sabinus: bei Eus. h. e. 9, 9a). Zu Beginn des J. 313 wagte Maximinus den Vormarsch in das Machtgebiet des Licinius. Die beiden Herrscher gestalteten ihren Kampf als förmlichen Religionskrieg, indem Maximinus als Vorkämpfer der alten Götter, Licinius mit der Hilfe christlicher Himmelskräfte in die Schlacht ging (Lact. 46, 1/7; Eus. h. e. 9, 10, 2/3). Licinius siegte unweit Adrianopel u. verfolgte den Gegner nach Kleinasien hinein. Kurz vor seinem Ende erließ Maximinus ein Edikt, das die uneingeschränkte Duldung der christl. Religion aussprach (Eus. h. e. 9, 10, 7/11). Doch der Sieger, der den ganzen Orient an sich zog, heftete nun entsprechend den Mailänder Abmachungen die Toleranz an seinen Namen u. leitete den Wiederaufbau der christl. Gemeinden ein. – Es gab allerdings einen beträchtlichen Unterschied zwischen der Christenpolitik des Ostens u. des Westens. Während Licinius, der kein persönliches Verhältnis zur neuen Religion fand, nur eben die Duldung des Christentums aufrechterhielt, schuf Konstantin neue Methoden in der Heranziehung der christl. Kirche an den Staat. Es ist daher verständlich, daß auch die Religionsfrage wieder akut wurde, als es seit 321 zwischen den beiden Kaisern zu offener Spannung kam. Licinius nahm jetzt die Politik der Verfolgung wieder auf, nicht um die Heiden im westlichen Reichsteil für sich zu gewinnen, sondern weil er Grund genug hatte, die Christen seiner eigenen Länder für Parteigänger des Konstantin zu halten (Eus. h. e. 10, 8, 16). Er entfernte die Christen vom Hof, zwang Beamte u. vereinzelt auch Soldaten zum Vollzug heidnischer Opfer u. untersagte die christl. Liebestätigkeit (Eus. h. e. 10, 8, 10f), er verbot die Synoden der Bischöfe u. erschwerte den Gottesdienst durch schikanöse Bestimmungen (Eus. v. Const. 1, 51, 53). Einzelne Statthalter gingen noch weiter, zerstörten Kirchen, schufen Märtyrer u. Bekenner u. erweckten den Eindruck, es stehe eine allgemeine Verfolgung bevor (Eus. h. e. 10, 8, 13/8). So wurde der Kampf der Machthaber beiderseits zum Religionskrieg (Eus. v. Const. 2, 12/7). Erst nach dem Sieg Konstantins bei Chrysopolis im September 324 u. nach dem Ende des Licinius war mit der Wiederherstellung der Alleinherrschaft im röm. Reich der christl. Kurs der Politik gesichert. – Wie man an diesem Wendepunkt rückblickend über die Verfolgungen dachte, dürfen wir den Kundgebungen des Kaisers Konstantin entnehmen, der als Sprecher eines großen Teils seiner Zeitgenossen erscheint (H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins: AbhG 1954, besonders 310/2). In der Proklamation an die Untertanen, die wir in der palästinensischen Fassung kennen, spricht er es als eine Erfahrung der Geschichte aus, daß diejenigen, die gegen den Allerhöchsten wüteten u. das Menschengeschlecht drangsalierten, durch ihre Niederlage u. ihren elenden Tod den entsprechenden Lohn erhalten haben, wogegen er selbst von der Gottheit als Werkzeug der Rettung auserwählt worden sei (Eus. v. Const. 2, 24/8). Derselbe Gedanke begegnet wieder in dem Edikt an die Provinzialen des Ostens (ebd. 2, 49/54). Hier werden die Martern, die Diokl. u. seine Mitherrscher den Dienern Gottes antaten, als ein Schauspiel von solcher Ungeheuerlichkeit bezeichnet, daß selbst die Sonne sich verhüllen mußte; die Tatsache, daß fliehende Christen bei den Barbaren Aufnahme fanden, erscheint als ein Schandfleck des röm. Volkes; die Urheber des Verbrechens aber haben bei ihrem schmählichen Ende, bei ihrem Sturz in den Abgrund der Hölle weder Namen noch Nachkommen hinterlassen. Ebenso drastisch wird in dem Brief Konstantins an den Perserkönig Sapor am Geschehen der Gegenwart die Strafgerechtigkeit Gottes demonstriert (ebd. 4, 11f). Hier äußert sich der für dieses Jahrhundert charakteristische Glaube an die göttliche Vergeltung, die den Frevlern ein schreckliches Ende, den frommen Herrschern einen greifbaren Lohn im Sieg über die Feinde, in langem Leben, in der Nachfolge leiblicher Söhne bereitet. Derartig massive Vorstellungen liegen auch zugrunde, wenn nach der Beilegung der Verfolgungen u. nach der Wiederaufnahme des christl. Gottesdienstes

das heidn. Volk in seiner Verwunderung erklärt, der Gott der Christen sei groß u. der allein wahre Gott (Eus. h. e. 9, 1, 8). – Der Glaube, daß Frömmigkeit u. politische Macht sich gegenseitig bedingen, wurde seit Konstantin zum festen Bestandteil des Denkens der christl. Kaiser; er hat wesentlich dazu beigetragen, daß das Prinzip der allgemeinen Toleranz durch die Forderung der Glaubenseinheit in einem christl. Reich verdrängt wurde. So ging der planmäßigen Einschränkung des Heidentums die Unterdrückung von Spaltungen u. Häresien innerhalb der Kirche zur Seite, u. es gab Verfolgungen von Christen durch Christen. Die afrikanische Sonderkirche der Donatisten hatte unter Constantinus u. Constantius durch staatliche Zwangsmaßnahmen schwer zu leiden u. brachte so viele Märtyrer hervor, daß einer ihrer Wortführer, Vitellius Afer, sagen konnte, die Donatisten seien gerade dadurch, daß sie verfolgt werden, als die wahren Christen erwiesen (P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 5 [1920]147f; W. H. C. Frend, The Donatist Church [Oxf. 1952] 159/62. 177/82). In der Auseinandersetzung zwischen Katholiken u. Arianern wurde vom Staat u. von einzelnen Gruppen Gewalt angewandt; das Vorgehen des Kaisers Valens gegen die Katholiken seit 370 kam einer Verfolgung gleich u. die Aufrichtung der rechtgläubigen Staatskirche durch Theodosius nahm den Glaubenszwang in Anspruch (K. Voigt, Staat u. Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit [1936] 28/43; W. Ensslin, Die Religionspolitik des Kaisers Theodos. d. Gr. = SbM 1953, 2). Julian, der das Heidentum wiederherstellen wollte, verabscheute jeden Gewissenszwang, begann aber doch eine unblutige Verfolgung der Christen u. ließ die wilden Ausschreitungen des Pöbels ungestraft (J. Bidez, Julian der Abtrünnige [1940] 342/7. 276/80. 306/16). Der Gedanke, die Religion des Herrschers zum einzig rechtmäßigen Glauben zu erklären u. in einer einheitlichen Staatskirche zu formen, ist in diesem Zeitalter Christen u. Heiden gemeinsam; er begegnet auch außerhalb des röm. Reiches. Die Sassaniden haben seit der Mitte des 3. Jh. den zoroastrischen Glauben zur persischen Staatskirche erhoben u. die Anhänger fremder Religionen ausgetrieben; die Christen, die trotz aller Schwierigkeiten dort Boden gewonnen u. Bistümer gegründet hatten, wurden bald nach dem Tod Konstantins, als der Krieg zwischen Rom u. Persien neu entbrannte, schwer verfolgt u. konnten ihre Märtyrer den Opfern der röm. Verfolgungen anreihen (J. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide [Paris 1904] 43/82); über die Staaten der germanischen Völkerwanderung lebten die Verfolgungen in die mittelalterliche Welt hinein fort.

F. Bewertung durch Zeitgenossen. Im vorstehenden Bericht sind die Urteile über Verfolgung u. Martyrium, die in den einzelnen Phasen des Kampfes auf beiden Seiten aufkamen, immer wieder behandelt worden. Zum Abschluß soll noch von der Bewertung der Christenverfolgungen im ganzen die Rede sein.

I. Heiden. Was die heidn. Stellungnahme betrifft, so erfahren wir aus dem christl. Schrifttum viele Einzelheiten über die Reaktion der Umwelt auf die Haltung der Christen in der Verfolgung: wie eine fanatische Volksmenge die hilflosen Opfer verhöhnt, wie Standhaftigkeit im Martyrium Bewunderung, Schwachheit Verachtung findet, wie einzelne Heiden, selbst Beamte u. Polizisten, ihr Mitleid äußern u. zu helfen versuchen, wie schließlich die Raserei des Quälens u. Schikanierens auf unwillige Ablehnung stößt. Dagegen suchen wir in den historischen u. philosophischen Werken der Heiden vergebens nach einer zusammenfassenden Beurteilung des blutigen Kampfes. Das Schweigen, mit dem das Aufkommen des Christentums allgemein bedacht wurde, gilt im besonderen den Christenverfolgungen. Es scheint, daß dieses stillschweigende Übergehen für die Mentalität der antiken Menschen eine Form des Ausscheidens unerwünschter Dinge darstellt. Soweit die kaiserlichen Verordnungen, die das Vorgehen gegen die Christen regelten, uns noch erhalten sind, lassen sie erkennen, daß es der Regierung vor allem darauf ankam, keinen Widerstand gegen die Staatsgewalt zu dulden. Im 3. Jh. tritt dann als Ziel der Christenpolitik die Rückführung der Abtrünnigen zu den röm. Göttern deutlich hervor. Schwerwiegend ist im Toleranzedikt des Galerius das Eingeständnis, daß das Ziel des Vorgehens nicht erreicht sei, u. die damit verbundene Anerkennung der Existenz des Christengottes u. seiner Verehrer. Die Grausamkeit des Folterns u. Exekutierens wird nur in Konstan-

tins Erlaß an die Provinzialen des Ostens gebrandmarkt (Eus. v. Const. 2, 52f). Daß auch die Philosophen in ihren polemischen Schriften, soweit wir sie kennen, das System des Marterns u. den ihm zugrunde liegenden Gewissenszwang nicht verurteilt haben, bleibt eine befremdliche Beobachtung. Celsus weist zwar das Ansinnen von sich, daß ein Mensch in der Gefahr seinen Glauben abschwören oder zum Schein abtrünnig werden soll (1, 8; 8, 66 [42, 212f Bader]), aber die Christen erscheinen ihm als Verbrecher, die mit Recht zu leiden haben (oben B III). Porphyrius schließt aus der Tatsache, daß Christen in großer Zahl grausam bestraft werden u. daß der Christenglaube als todeswürdig gilt, nur auf die Machtlosigkeit von Christus u. die Nichtigkeit der biblischen Prophezeiungen (fr. 36. 64 Harnack; Labriolle 254. 285). Der ungenannte Philosoph, der zu Beginn der diokletianischen Verfolgung mit seiner Schrift hervortrat, will das Licht der Weisheit vorantragen, ‚nicht nur, damit die Menschen durch die Aufnahme des Götterkults wieder gesunden, sondern auch, damit sie durch Ablegung des hartnäckigen Widerstands die körperlichen Peinigungen vermeiden u. nicht umsonst die wilden Verstümmelungen der Glieder erleiden sollen' (Lact. div. inst. 5, 2, 6); aber er sagt nichts gegen die Unmenschlichkeit dieser Methoden. Selbst Julian, der grundsätzlich aufklären, nicht bestrafen will, der die Vernunft anruft u. Körperstrafen ablehnt (ep. 61. 114 [75. 195 Bidez]), findet kein Wort gegen die Christenverfolgungen u. führt das Martyrium auf einen von den bösen Dämonen bewirkten Anfall von Wahnsinn zurück (ep. 89b [155 B.]).

II. Christen. Als eine Zusammenfassung der christl. Vorstellungen kann die grundsätzliche Würdigung gelten, die Laktanz zu Beginn des 4. Jh. den Christenverfolgungen zuteil werden läßt (div. inst. 5, 11/13. 19/23; vgl. epit. 52/5). Die höchste Ungerechtigkeit, einen förmlichen Verstoß gegen die Menschlichkeit überhaupt sieht er in den grausamen Methoden der Folterung u. Peinigung, die darauf abzielen, den Willen zu brechen. Er weist darauf hin, daß dieses verblendete Vorgehen die Tatsachen verkennt; denn die Verfolgungen bewirken die Zunahme der Gläubigen, sie zeigen aller Welt das vernünftige Element im christl. Glauben, seine solide Grundlage, u. schaffen in den Bekennern u. Märtyrern die wahren Vertreter des von Horaz gefeierten Ideals eines gerechten u. standhaften Mannes, der dem Pöbel u. dem Tyrannen trotzt. Der Opferzwang kann weder Göttern noch Menschen nützen: ‚Es bedarf nicht der Gewalt u. des Unrechts; denn Religion kann nicht erzwungen werden. Mit Worten, nicht mit Prügeln muß man die Sache vertreten, um Freiwilligkeit zu erreichen' (5, 19, 11). Der Wahnsinn der Verfolgung geht von den bösen Geistern aus, er wird von Gott zugelassen zur Prüfung der Guten, zur Mehrung des Gottesvolks; doch sollen die ungerechten Verfolger nicht glauben, daß sie straflos ausgehen werden. Dieser Gedanke von der Bestrafung der Verfolger beherrscht dann die Kampfschrift De mortibus persecutorum. In der christl. Weltgeschichte des Orosius wird er erweitert zu dem Nachweis, daß im Lauf der Kaisergeschichte das Reich nach den einzelnen Christenverfolgungen mit Katastrophen heimgesucht wurde entsprechend den ägyptischen Plagen; als Strafe für die zehnte Verfolgung wird der endzeitliche Untergang aller Feinde Christi im ewigen Feuer verkündet (7, 26/7).

G. Würdigung. Weder die heidn. noch die christl. Beurteilung der Verfolgungen gibt eine Vorstellung von dem umfassenden Prozeß der Auseinandersetzung der beiden Welten, von ihrem Kampf u. ihrem Ausgleich. Wenn man die Wendung der spätantiken Religiosität zu einer heidn. Staatskirche betrachtet, wird man an das Wort Max Schelers erinnert: ‚Wer verfolgt, folgt'; das Christentum anderseits erhielt in der Abwehr der Angriffe die stärksten Antriebe zur Weltgestaltung. Bei allem Wandel in der Stellungnahme des Staates u. in der Reaktion der Christen zeigt sich als das wesentliche Element der Christenverfolgungen die religiöse Frage. Krieg u. Finanznot, Erwägungen der Machtpolitik rivalisierender Kaiser haben ihre Rolle gespielt, doch sie sind nur Erscheinungen am Rande der Psychomachie, die um die Überwindung des Polytheismus ausgetragen wurde. Der röm. Staat, wesenhaft religiös begründet, sah sich in der Not der Selbstbehauptung veranlaßt, die Toleranz preiszugeben u. als letztes Mittel der Rettung den Religionszwang zu ergreifen. In dieser Verleugnung seines besseren Selbst liegt für den Staat die Tragik der Verfolgungspolitik. Es ist für die Würdigung dieses Vorgangs nicht ausschlaggebend, daß die Zahl der Märtyrer geringer war als man lange geglaubt hat

(Grégoire 161/3; BullAcBelg 38 [1952] 37/60; gegen E. de Moreau: NouvRevThéol 1951, 812/32). Selbst wenn die Gesamtzahl der Opfer weit unter 10000 bleiben sollte, kennzeichnet sie einen Kampf von solcher Gewalttätigkeit, daß in der ganzen antiken Geschichte der Vergleich fehlt. Das Bild wird noch verdüstert durch die Wollust des Quälens, die im Vollzug von Folterung u. Hinrichtung oft begegnet. Man wird an die Roheit der Gladiatorenspiele erinnert u. gewinnt den Eindruck, die Niederzwingung von Christen habe manchen Statthaltern als Ersatz für die ausbleibenden Siege über barbarische Völker gedient (vgl. Lact. div. inst. 5, 11, 12/5; mort. pers. 13, 2). Das Ausmaß der moralischen Kraft, die die Christen in der Überwindung der staatlichen Peinigungsmethoden aufgebracht haben, mag man aus der überraschenden Tatsache ersehen, daß eine einfache Frau aus dem Volk ihre in der Verfolgung erlittene Auspeitschung als die heroische Leistung ihres Lebens auf ihrer Grabplatte darstellen ließ (H. Fuhrmann: MemPontAcc 4 [1934/8] 187/207, Taf. 43/4). Einem Staat gegenüber, der zum Henker seiner Bürger, zum Unterdrücker der Gewissen geworden war, verfochten die Christen den Grundsatz der religiösen Freiheit. Der Ausgang ihres Kampfes erweist die Tragweite des passiven Widerstandes u. die Wahrheit des Philosophenwortes: ‚Immer u. ewig siegt der, der begeistert ist, über den, der nicht begeistert ist‘. Was immer christliche Kirchen u. Staaten in späterer Zeit durch Religionszwang gesündigt haben, die Martyrien der röm. Christenverfolgungen gehören in die Geschichte der Freiheit.

A. Alföldi, Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jh.: Klio 31 (1938) 323/48. – P. Allard, Histoire des persécutions 1/5[3] (Paris 1903/8). – B. Aubé, Histoire des persécutions 1/3 (Paris 1875/86). – L. H. Canfield, The Early Persecutions of the Christians = Studies in History, Economics and Public Law 45, 2 (New York 1913). – M. Dibelius, Rom u. die Christen im 1. Jh. = SbH 1941/2, 2. – A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer (1932). – H. Grégoire, Les persécutions dans l'empire romain = Mémoires de l'Acad. Roy. de Belg., Cl. des Lettres 46, 1 (Brux. 1951). – E. G. Hardy, Studies in Roman History (London 1906). – Harnack, Mission[4]. – H. Leclercq, Art. Persécutions: DACL 14, 523/94. – E. le Blant, Les persécuteurs et les martyrs (Paris 1893). – L. Homo, Les empereurs romains et le christianisme (Paris 1931). – Labriolle, Réaction. – A. Linsenmayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den röm. Staat bis zum Tode des Kaisers Julian (1914). – A. Manaresi, L'impero Romano e il cristianesimo (Torino 1914). – E. T. Merrill, Essays in Early Christian History (London 1924). – C. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1 (1890). – A. Piganiol, L'empereur Constantin (Paris 1932). – W. Seston, Dioclétien et la tétrarchie 1 (Paris 1946). – J. Vogt, Constantin der Große u. sein Jahrhundert (1949). – J. Zeiller, L'empire romain et l'église (Paris 1928).

J. Vogt.

Christenverfolgung II (juristisch).

1. Methodische Vorbemerkung. Gesetzesrecht ist, im weitesten Sinne genommen, eine Summe von Normen, durch deren Anwendung der Staat bestimmte Ziele zu erreichen strebt. Solche Ziele sind durch die Behörde gesetzt, welche die Normen aufstellt. Soll eine Norm begriffen werden, so muß man die Absicht ihrer Urheber kennen. Da die Normen, mit denen die frühe Kirche in Konflikt geriet, durch die heidn. Regierung aufgestellt u. angewendet wurden, können sie nur dann richtig interpretiert werden, wenn die Absicht ihrer heidn. Urheber klargestellt ist. Hierfür ist aber ein Zeugnis von christlicher Seite unzulänglich. Christliche Quellen mögen für die Frage wertvoll sein, was bei einem bestimmten Anlaß wirklich geschah; wenn sie aber nicht genaue Zitate aus heidnischen Urkunden bieten, sind sie für die Ermittlung des Grundes, warum es geschah, weniger ergiebig. Die Absichten u. Motive, die christliche Schriftsteller den röm. Behörden zuschreiben, sind oft das Ergebnis reiner Spekulation. Solche Äußerungen dürfen nur mit der größten Vorsicht benutzt werden.

2. Folgerungen aus der republikanischen Zeit. Das Verhalten der Römer der republikanischen Zeit gegenüber den eindringenden Fremdkulten ist für die Frage nach den Absichten der heidn. Macht sehr aufschlußreich. Obwohl damals manche die reli-

giöse Einheit für das Ideal hielten (zB. Cic. leg. 2, 19), haben wir keinen Grund anzunehmen, daß fremde Kulte, nur weil sie fremd waren, in Italien unterdrückt wurden oder die Teilnahme an ihnen verhindert wurde, wenn die Teilnehmer röm. Bürger waren. Die erhaltenen Zeugnisse führen vielmehr zu dem Schluß, daß man gegen fremde Kulte nur dann vorging, wenn man glaubte, daß sie zu Handlungen veranlaßten, die zu allen Zeiten strafbar waren, ob sie nun religiösen oder anderen Motiven entsprangen. Im bekannten Falle der Bacchanalia vJ. 186 vC. wird aus Liv. 39, 8 (bes. 4/8) deutlich, daß man gegen diesen Kult nur deswegen einschritt, weil er die sittliche Haltung seiner Anhänger schwächte oder zerstörte u. sie zu allerlei Verbrechen ermutigte. Es gibt kein Zeugnis dafür, daß man von den röm. Bürgern der republikanischen Zeit, geschweige denn von den peregrini verlangt hätte, die Götter des röm. Staates zu verehren u. sich von nichtrömischen Kulten fernzuhalten. Es scheint, daß wenigstens in historischer Zeit dem röm. Staat die Überzeugung des einzelnen gleichgültig war, außer in dem Fall, wo angenommen werden mußte, daß ein bestimmter Kult seine Anhänger zu Verbrechen anstiftete (vgl. H. Last: JRS 27 [1937] 84ff).

3. Folgerungen aus der Behandlung der Juden. Die Toleranz des röm. Staates fremden Religionen gegenüber zeigt sich klar auch in Roms Verhalten gegenüber dem Monotheismus der Juden. Ihre einflußreiche Rolle in Rom ist durch Cic. für das J. 59 vC. bezeugt (pro Flacco 66). Caesar behandelte sie mit besonderer Rücksicht (Ioseph. ant. Iud. 14, 8, 3, 138; 14, 10, 8, 216; Suet. Caes. 84, 5; vgl. T. R. Holmes, Roman Republic 3 [Oxford 1923] 507ff). Auch Augustus war ihnen günstig gesinnt (Philo leg. 155ff. 311ff; Ios. ant. Iud. 16, 6, 2, 162ff); er gab sogar einer der röm. Synagogen seinen Namen, u. zw. nicht nur deshalb, weil deren Mitglieder vielleicht seiner familia entstammten (vgl. N. Müller-N. Bees, Die Inschriften der jüd. Katakombe am Monteverde zu Rom [1919] nr. 25. 174f; CIJ nr. 301. 338. 368. 416. 496; E. Bormann: WienStud 34 [1912] 362ff). Claudius hat die Privilegien der Juden überall in der röm. Welt bestätigt (Ios. ant. Iud. 19, 5, 3, 286ff; vgl. PLond 1912, 11. 86ff). Nach dem Fall von Jerusalem bedeutete der von Vespasian eingerichtete fiscus Iudaicus eine indirekte Anerkennung der Juden u. ihres Rechtes, auch weiter auf ihre eigene Art zu leben. Den gleichen Sinn hatte die Erlaubnis des Antoninus Pius, seine eigenen Söhne zu beschneiden zu einer Zeit, als sonst die Beschneidung von Konvertiten verboten war (Dig. 48, 8, 11 pr.). Septimius Sev. hat wohl die Proselytenmacherei verboten, aber nicht die jüd. Religion selbst (Hist. Aug. Sev. 17, 1). Wenn die röm. Regierung gegen Juden vorging, tat sie das, um Verbrechen zu unterdrücken, zB. iJ. 19 nC. grobe sittliche Vergehen (Ios. ant. Iud. 18, 3, 4, 65ff; Tac. ann. 2, 85, 5), oder iJ. 49 nC. (?), um die Störung des Friedens zu verhindern (Suet. Claud. 25, 4; Oros. 7, 6, 15). – Es war also für den röm. Staat durchaus möglich, selbst mit dem Monotheismus einigermaßen auszukommen. Die Behandlung der Juden durch die Römer ist daher nicht geeignet, Theorien zu stützen, nach denen das Christentum von Anfang an vom röm. Staate verfolgt wurde, weil es nichtrömischen Ursprungs war, oder weil seine Anhänger sich jener Kulthandlungen enthielten, die die Monotheisten nicht vollziehen konnten.

4. Claudius u. Nero. Die Gründe für die frühesten Konflikte zwischen dem röm. Staat u. dem Christentum waren verschieden. Die Unruhen in Rom unter Claudius kann man kaum zu den Christenverfolgungen rechnen; denn zwar scheinen Christen daran beteiligt gewesen zu sein (Act. 18, 2); aber die Unterscheidung zwischen Christen u. Juden war damals selbst den Beteiligten noch nicht bewußt, daher notwendigerweise auch nicht den Beamten des Claudius (vgl. Christenverfolgung I Sp. 1164f). Soweit es damals zu einem Zusammenstoß kam, war dieser ausschließlich durch die Störung der Ordnung verursacht. Das Vorgehen der Regierung richtete sich also gegen ein nichtreligiöses, ein weltliches Vergehen, nämlich Aufruhr. – Ähnlich sind die Ereignisse zu erklären, die auf den Brand von Rom iJ. 64 nC. folgten. Sueton hat allerdings den Angriff auf die Christen nicht mit dem Brand verbunden (Nero 16, 2. 38); gleichwohl ist an der Richtigkeit des taciteischen Berichts nicht zu zweifeln (ann. 15, 44; Merrill 113; Christenverfolgung I Sp. 1165f). Es ergibt sich daraus, wenn man der natürlichsten Interpretation folgt, daß Nero, um den Verdacht der Brandstiftung von sich abzulenken, die Kunde verbreiten ließ, die Urheber seien in einer besonderen Gruppe von Einwohnern, eben unter den Christen der Stadt, festgestellt worden; diese waren so unpopulär, daß die

Menge immer bereit war, ihnen eine üble Handlung zuzutrauen. Dementsprechend wurden die Christen verhaftet. Bei dieser Gelegenheit u. in Verbindung mit dieser speziellen Katastrophe galt das Bekenntnis zum Christentum als ein Bekenntnis zur Brandstiftung, u. die Opfer wurden offenkundig wegen Brandstiftung hingerichtet (vgl. Sulpic. chron. 2, 29, 2; Dig. 48, 19, 28, 12). Tacitus selbst scheint nicht geglaubt zu haben, daß die Christen für den Brand verantwortlich waren; aber er war bereit zuzugeben, daß sie wegen der ,flagitia', die sie beim ,vulgus' verhaßt machten, den Tod verdienten. Somit konnten die Christen, eben weil sie unpopulär waren, ohne Widerspruch von Seiten der Öffentlichkeit für ein angebliches Verbrechen, das sie nicht begangen hatten, bestraft werden; ihre Unpopularität entsprang ihren angeblichen ,flagitia', den empörenden Handlungen, die ihnen nach allgemeiner Überzeugung ihre Religion auferlegte. Auch hier kann man nicht von einer Verfolgung im gewöhnlichen Sinne sprechen; denn es ging nicht darum, das Christentum zu unterdrücken, sondern nur die Öffentlichkeit davon zu überzeugen, daß die Urheber des Brandes entdeckt waren. Da aber die Opfer nicht gelitten hätten, wenn sie nicht Christen gewesen wären, war es für die christl. Anschauung dennoch möglich, den Angriff so zu deuten, als ob er gegen das Christentum als solches gerichtet wäre u. als ob es sich um eine Verfolgung ,wegen des Namens' gehandelt hätte. Und da die Christen damals zum ersten Male in ansehnlicher Zahl vom röm. Staate aufgespürt u. unterdrückt wurden, war es für die Christen später, als solche Zwischenfälle an der Tagesordnung waren, leicht, das Ereignis von 64 nC. als das erste einer Reihe zu zählen u. die Feindseligkeit gegen die Kirche als eine von Nero inaugurierte Politik hinzustellen, als ein ,institutum Neronianum' (Tert. nat. 1, 7, 9). Der Vorfall war aber örtlich beschränkt. Die Angeklagten, die, wenn Tacitus recht hat, formell als incendiarii behandelt wurden, wurden von den Behörden verurteilt entweder auf Grund ihrer allgemeinen Vollmacht, Verbrechen zu bestrafen, oder, weniger wahrscheinlich, auf Grund eines einschlägigen Gesetzes, der lex Cornelia de sicariis et veneficis (Dig. 48, 8, 1 pr.). Gescheitert sind alle Versuche nachzuweisen, Nero habe eine allgemeine Verfügung gegen die Christen erlassen (vgl. Sulpic. chron. 2, 29, 3), oder die Exekutionen hätten sich bis in die östlichen Provinzen erstreckt (vgl. 1 Petr., bes. 4, 12; Hebr., bes. 10, 32ff; Apc.; Lact. mort. pers. 2, 6).

5. Flavier. Die Beziehungen zwischen Reich u. Kirche liegen in der Zeit zwischen 64 nC. u. dem Prinzipat des Trajan im Dunkel. Wenn wir die Bemerkungen über Titus bei Sulpic. chron. 2, 30, 7 übergehen dürfen (Linsenmayer 72_2), sind die nächsten von uns zu verzeichnenden Ereignisse die unter Domitian (s. Christenverfolgung I Sp. 1167/70). Was man über gewisse hervorragende Persönlichkeiten sagt, die er als Christen verfolgt haben soll, ist wenig begründet. Melito ist die früheste christl. Quelle, die Domitian als Verfolger bezeichnet (Euseb. h. e. 4, 26, 9; über Clem. 1, 1 u. 7 vgl. Merrill 159f). Euseb, der anscheinend dem Zeugnis des ,Bruttius' folgt (chron. s. a. A. 2110; h. e. 3, 18, 4), hat als erster, u. E. zu Unrecht, behauptet, daß Flavia Domitilla wegen ihres Christentums verbannt wurde; die zur Bestätigung herangezogenen archäologischen Beobachtungen sind durch P. Stygers Kritik an der Chronologie De Rossis für den Friedhof bei Tor Marancia erschüttert worden (Die röm. Katakomben [1933], bes. 70ff u. 95ff). Es ist aber unbestreitbar, daß Domitian über seine eigene Stellung andere Ansichten hatte als seine Vorgänger: daß er sich für Moral u. Religion stark interessierte, u. daß er dem fiscus Iudaicus eine Aufmerksamkeit widmete, die ihm sehr wohl Bekanntschaft mit dem Christentum vermittelt haben könnte (Suet. Dom. 12, 2); schließlich daß unter ihm judaisierende Leute wegen ἀθεότης tatsächlich verfolgt worden sind (Cass. Dio 67, 14, 2). Darüber hinaus legen einige Zeugnisse nahe, daß sich das Verhalten des Reiches gegenüber der Kirche unter ihm geändert hat. Die Stellen bei Ign. Magn. 8 u. Rom. 5 weisen wahrscheinlich auf Wirren in Asien vor dem Ende des 1. Jh. hin; ein ähnlicher Hinweis ist wohl in der Apk. zu finden (6, 9; 13, 7; 17, 6. 18; 20, 4 usw.). Den wichtigsten Beitrag aber liefert der Brief des Plinius an Trajan 96 (97), den man sicherlich für echt halten darf (zB. E. C. Babut: RevHistLitRel 1910, 298ff). Dieser Brief zeigt, daß es um 112 nC. üblich geworden war, die Todesstrafe wenigstens an jenen Christen zu vollziehen, die sich weigerten, ihren Glauben abzuschwören. Diese Praxis ist wahrscheinlich nicht unter Nero, sondern erst im Zeitalter der Flavier entstanden, u. zw., soweit wenigstens Italien in Frage kommt, wohl unter Do-

mitian (vgl. Neumann 15; Mommsen, Ges. Schr. 6, 544; Duchesne, Hist. 1[5], 108f).

6. Praxis des 2. u. der 1. Hälfte des 3. Jhs. Die Praxis, für die Plin. ep. ad Trai. 96 (97) das erste unbezweifelbare Zeugnis liefert, wurde ohne wesentliche Änderung bis 249/50 nC. aufrecht erhalten. Sie muß genauer charakterisiert werden. Jeder, der dem Befehl der rechtmäßig eingesetzten Behörde, eine heidnische, für Christen unmögliche Kulthandlung zu vollziehen, den Gehorsam verweigerte, war der Todesstrafe verfallen. Aber wenn damit das Christsein unter gewissen Umständen als ein Verbrechen behandelt wurde, so war es doch ein in mehrfacher Hinsicht eigenartiges Verbrechen. Erstens sollte man die Christen nach der Entscheidung Trajans (Plin. ep. ad Trai. 97 [98], 1) nicht aufspüren u. anonymen Anzeigen keine Beachtung schenken. Zweitens war eine einzige heidn. Opferhandlung des als Christ Denunzierten ausreichend, völligen Freispruch für ihn zu erwirken, auch wenn begründeter Verdacht bestand, daß er doch Christ war. Ein Verbrechen, das die Gerichtsbehörden der Anweisung gemäß ignorieren, solange sie nicht gezwungen werden, davon Kenntnis zu nehmen, u. das zwar dem Standhaften Todesstrafe einträgt, aber bei einem einzigen Zeichen der Lossagung völlig vergeben wird, ist ungewöhnlich. Sein Ausnahmecharakter wird unterstrichen durch die zunehmende Abneigung der Behörden, die Denunzierten zu überführen, u. durch ihr Bestreben, Gründe ausfindig zu machen, die eine Freisprechung rechtfertigen (zB. Tert. ad nat. 1, 2, 2f; id. Scap. 4). Da unmöglich angenommen werden kann, daß die Zentralbehörden die nachgeordneten Stellen jemals davon abgehalten haben, solche Verbrechen aufzuspüren u. zu bestrafen, die das Volk allgemein den Christen zuschrieb (Ritualmord, Kannibalismus, Blutschande), wird klar, daß das Verbrechen in diesem Fall das Christentum selbst war, das nomen ipsum, nicht die angeblichen flagitia cohaerentia nomini (vgl. Duchesne, Hist. 1[5], 111). Dieser Schluß ist durch die Zeugnisse bei den Apologeten reichlich erwiesen, er wird bei Trajan selbst klar genug nahegelegt (Plin. ep. ad Trai. 97 [98]). – Aber es gibt noch einen weiteren Punkt. Da Trajan es gutheißt, daß die Christen in Ruhe gelassen werden, solange sie nicht denunziert worden sind, darf man mit Recht folgern, daß er irgendwie Rücksicht nahm auf die Gruppe von Leuten, deren Meinung die Angeber zum Ausdruck brachten. Wenn jene Leute nichts unternahmen, mochten die Christen ungestört bleiben; wenn sie sich aber rührten, mußte die Regierung handeln. Diese Leute waren die heidnischen Massen. Und welcher Art die Gefahr war, die eine Mißachtung ihres offenen Grolls gegen ihre christl. Nachbarn herauf beschwor, ergibt sich aus den wiederholten Unruhen, die nach der Überlieferung seit der apostolischen Zeit um der Christen willen entstanden (zB. Act. 13, 50; 14, 2ff. 19; 17, 5ff. 13; 18, 2ff). Gegenüber dieser Gefahr war Trajan bekanntlich besonders empfindlich (Plin. ep. ad Trai. 34 [43]. 92 [93]). – Der Druck, den die Gefahr von Unruhen ausübte, ist auch in der Anfrage zu spüren, die Q. Licinius Silvanus Granianus an Hadrian richtete (Eus. h. e. 4, 8, 6), ferner in Hadrians Antwort an Minicius Fundanus (ib. 4, 9, 2), in Melitos Hinweis auf die Anweisungen des Pius an die Griechen (ib. 4, 26, 10) u. in dem Erlaß des Marcus gegen die superstitiones (Dig. 48, 19, 30; vgl. Paul. sent. 5, 21, 2). Umgekehrt kann man, während die Act. mart. Scill. nirgends den Ursprung der Aktion berühren, doch aus den Hinweisen bei Tert. (zB. ap. 35, 8; 40, 2) den Schluß ziehen, daß die Leiden, die die Christen Afrikas zu einer Zeit zu erdulden hatten, als ihre Brüder anderswo im allgemeinen ungestört waren, zum mindesten weitgehend durch heidnische Agitation verursacht waren.

7. Verfolgung unter Statut oder Edikt. Es ist an der Zeit, die juristische Form der Rechtsregel zu betrachten, mit welcher die Unterdrückung der Christen begründet wurde. Zunächst ist eine Vorbemerkung nötig. Anfangs hatten theoretisch die Bestimmungen des röm. Strafrechts nur für das Gebiet von Rom u. für Fälle, in welche ein römischer Bürger verwickelt war, Gültigkeit, während die peregrini, die irgendwo in der röm. Welt wohnhaft waren, soweit sie nicht der Rechtsprechung lokaler Behörden unterstanden, unter die uneingeschränkte Vollmacht der röm. Statthalter fielen. Diese Vollmacht ist dann aber regelmäßig gemäß den Bestimmungen des Strafrechts angewendet worden. Daher kann man im Endeffekt von einer Geltung dieser strafrechtlichen Bestimmungen überall in den von Rom verwalteten Gebieten sprechen. So wurden also die Paragraphen des Strafrechts wie die magistratischen Vollmachten in Wirklichkeit auf alle Einwohner der röm. Welt in gleicher Weise angewendet

(Mommsen, StrR 104ff, bes. 110. 145f). Es ist auch daran zu erinnern, daß kaiserliche Konstitutionen eine örtlich nicht eingeschränkte Geltung hatten u. daß überdies die beständige Ausdehnung des röm. Bürgerrechts den Unterschied zwischen cives u. peregrini mehr u. mehr verwischte, bis er 212 nC. fast gänzlich wegfiel. Aus diesen Gründen dürfen wir die Unterscheidung zwischen Rom u. nichtrömischem Gebiet als für unseren Gegenstand gleichgültig betrachten.

a. Vorchristl. Gesetze. Da das Vergehen unzweifelhaft in der Zugehörigkeit zum christl. Glauben bestand, u. nicht in der Begehung irgendwelcher Handlungen, die tatsächlich oder vermeintlich die unvermeidliche Folge dieser Zugehörigkeit waren, ist es zum mindesten unwahrscheinlich, daß die strafrechtliche Bestimmung, die auf die Christen angewendet wurde, in irgendeinem der großen vor dem Auftreten des Christentums geschaffenen Statuten des röm. Strafgesetzes zu suchen ist (in Betracht kommen hauptsächlich die leges Corneliae des Sulla u. die leges Iuliae des Augustus). Aber bevor wir diese Möglichkeit völlig ausschalten können, müssen wir zweierlei erklären: die Häufigkeit, mit welcher man den Christen Vergehen gegen diese Statuten vorwarf (vgl. vor allem Tert. ap. 1/46), u. den breiten Raum, den die Apologeten auf die Widerlegung dieser Vorwürfe verwendeten. Die Erklärung liegt wohl darin, daß diese Vorwürfe von den heidn. Gegnern ausgestreut wurden, weil alle Mittel ergriffen werden sollten, die Christen bei den Behörden in ungünstigem Lichte erscheinen zu lassen. Ist diese Erklärung richtig, dann war die Widerlegung (auf jeden Fall notwendig, weil ein Schweigen als Zugeständnis der Schuld ausgelegt worden wäre) von entscheidender Bedeutung: die strafrechtlichen Maßnahmen, welche die Regierung den Christen gegenüber traf, waren mindestens weitgehend durch den Ausbruch der heidn. Mißstimmung gegen den neuen Glauben hervorgerufen; man konnte vernünftigerweise nicht hoffen, diese Maßnahmen zurückgezogen zu sehen, solange die Heiden nicht davon überzeugt worden waren, daß ihre Aversion unberechtigt war u. ihnen damit die Voraussetzung genommen war, die Existenz von Christen als Vorwand für eine Störung der öffentlichen Ruhe zu benutzen. Das Eingehen der Christen auf den Vorwurf gemeiner Verbrechen beweist also nicht, daß die Christen seit Nero normalerweise nach den gewöhnlichen Strafgesetzen bestraft wurden, wenn auch das Reskript Hadrians an Minicius Fundanus in der Version des Euseb. (h. e. 4, 9, 3) anzudeuten scheint, daß Hadrian den Christen gegenüber gerade in dieser Art verfahren habe.

b. Sacrilegium u. Maiestas. Es gibt jedoch zwei Verbrechen, die wegen ihrer Vorzugsstellung, die Tert. ihnen einräumt (zB. ap. 10, 1), besondere Beachtung verdienen: sacrilegium u. maiestas. ‚Sacrilegium' ist in diesem Zusammenhang kein juristischer, sondern ein rhetorischer Ausdruck; denn sacrilegi waren nach dem Gesetz einfach diejenigen, ‚qui publica sacra compilauerunt' (Dig. 48, 13, 11 [9], 1); Tertull. hat aber sicher nicht diesen eng begrenzten Vorwurf im Auge (s. Mommsen, StrR 569f). ‚Maiestas' läßt sich dagegen nicht so schnell abtun. Ein ‚crimen maiestatis minutae' (*Staatsfeindlichkeit) konnte in der Kaiserzeit wahrscheinlich jedem vorgeworfen werden, von dem man behauptete, daß er den Staat gefährde, die Person des Princeps bedrohe oder diesem geringere Ehrerbietung erweise als ihm zukam. Der Gefahr einer solchen Anklage waren die Christen offenkundig ausgesetzt. Ihr Treueverhältnis zu einem himmlischen König, zu dem sie sich bekannten, konnte man leicht als Verrat auslegen. Wenn die Forderung eines heidnischen Opfers als Mittel benutzt wurde, Christen von Nichtchristen zu trennen, u. wenn dann das Opfer vor einer Statue des Princeps stattfand, wie in dem von Plin. erwähnten Falle (ep. ad Trai. 96 [97], 5), konnte man die Verweigerung des Opfers für ein Zeichen der Illoyalität halten. Dennoch war Mommsen wohl sicher im Irrtum, wenn er glaubte, daß ‚das Bekennen des Christenglaubens von Hause aus Majestätsverbrechen schwerster Art, 'Perduellio', war' (StrR 575). Die Stellen bei Tert. (ap. 2, 4; 10, 1; 28, 3; 35, 5; nat. 1, 17; Scap. 2) u. bei Lact. (mort. pers. 11, 6), die Mommsen für diese Schlußfolgerung zitiert (StrR 569 n. 2; 575 n. 1) reichen nicht aus, um sie zu beweisen oder sie auch nur ernstlich zu stützen; denn diejenigen Stellen, die nicht bloß rhetorische Phrasen sind, nennen je nur die Vorwürfe, die von der feindseligen Menge erhoben wurden, aber nicht die Rechtsgründe, die zur Verurteilung der Christen geführt hatten. Mommsen hat weiter die Hypothese aufgestellt (StrR 575 n. 1), Ulpian habe das Christentum in Verbindung mit maiestas minuta behandelt; denn beide Gegenstände seien im Buch VII

seines Werkes ‚De officio proconsulis' erörtert. Aber diese Hypothese wird unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß Ulpian im gleichen Buch noch viele andere Gegenstände behandelt hat, unter denen manche mit ‚maiestas' nichts zu tun haben (O. Lenel, Palingenesia [1887/9] 973ff). Diese Hypothese lag aber Mommsen deswegen nahe, weil sie zu seiner anderen irrtümlichen Ansicht stimmte, nämlich der, daß ‚Apostasie vom Polytheismus' in Rom als ein Verbrechen galt (StrR 575. 577). Vor der Mitte des 3. Jhs. gibt es hierzu keine Überlieferung (über die Politik des Decius s. u. 9b); in der vorausgehenden Zeit spricht vielerlei positiv dagegen (zB. Tert. ap. 46, 4). Bis zu Decius kann man ‚Apostasie vom Polytheismus' nicht als ein Verbrechen in irgendeinem Sinne betrachten, noch kann man dieses angebliche Verbrechen zur Stütze der Theorie verwenden, daß das Christentum als Religion seine Anhänger der Anklage der maiestas minuta aussetzte. In diesem Zusammenhang muß auf zwei Punkte in Plinius' Bericht über seine Behandlung der bithynischen Christen (ep. ad Trai. 96 [97], 5) nachdrücklich hingewiesen werden. Erster Punkt: die heidn. Kulthandlung, die Plin. verlangte, war nur als ein Mittel gedacht, die Christen von den Nichtchristen zu unterscheiden; nichts weist darauf hin, daß die Verweigerung der von Plinius gewünschten Kulthandlung an sich das Vergehen darstellte, für das die Christen verurteilt wurden. Zweiter Punkt: daß neben den Götterbildern, die für die Zeremonie aufgestellt waren, auch Trajans Statue stand, scheint durch nichts weiter veranlaßt zu sein als durch einen höfischen Impuls des Plinius; nichts deutet darauf hin, daß Trajans Statue irgendeine spezielle Bedeutung hatte, aus der zu folgern wäre, daß die Weigerung, am Kaiserkult teilzunehmen, der Grund war, weshalb die Christen angezeigt, oder weshalb sie bestraft wurden. Das ist nicht überraschend; denn die erhaltenen Zeugnisse legen keineswegs nahe, daß Teilnahme am Kaiserkult obligatorisch war. Wenn nach Cass. Dio 47, 18, 5 die IIIviri iJ. 42 vC. die kultische Verehrung des divus Iulius angeordnet haben sollen, so hat Mommsen selbst hierzu fast alles Nötige schon gesagt (StrR 568 n. 3). Aus allen sonstigen Zeugnissen ergibt sich nur, daß es unter einem argwöhnischen Princeps für prominente Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens gefährlich war, sich von Zeremonien zu Ehren des Kaisers fernzuhalten, wie auch von anderen Funktionen, in denen das Interesse an der felicitas temporum zum Ausdruck kam (vgl. Tac. ann. 16, 22, 1). Insoweit deutet also nichts darauf hin, daß maiestas minuta die normale strafrechtliche Grundlage für Prozesse gegen die Mitglieder der Kirche bildete, obwohl die lautesten Ankläger gerade diesen Vorwurf gegen die Christen erhoben u. obwohl einige von ihnen gelegentlich aus diesem Grunde verurteilt worden sein mögen.

c. Gesetzgebung über die Collegia. Es gibt jedoch eine andere Erwägung, welche eine entfernte Möglichkeit für die Annahme bietet, daß den Christen maiestas minuta vorgeworfen wurde. Man kann zwar nicht mehr mit De Rossi annehmen (RS 1, 101f; Bull 1864, 57ff; 1865, 89ff), daß die christl. Gemeinden sich regelmäßig als collegia funeraticia ausgaben; wohl aber könnten sie von den Heiden als collegia irgendeiner Art betrachtet worden sein. Die röm. Vorschriften über diese Vereine waren verwickelt. Auch wenn eine Lex Iulia de collegiis jemals bestanden hat, lag doch ein großer Teil der Gesetzgebung über diesen Gegenstand sicher nur in späteren kaiserlichen Erlassen vor (Dig. 47, 22, 1, pr.), so zB. in Trajans mandatum, das Plin. in Bithynien anwandte (ep. ad Trai. 96 [97], 7). Die vorhandenen Zeugnisse reichen nicht aus, um einen klaren Überblick über diese komplizierte Materie zu gewähren. Die rechtliche Stellung der christl. Gemeinden im 2. Jh. bleibt daher unklar, vorausgesetzt, daß sie anderer Art war als die der zahlreichen Vereine, die ohne gesetzliche Anerkennung bestanden zu haben scheinen (vgl. Duchesne, Hist. 1[5], 385f; P. W. Duff, Personality in Roman Law [Cambr. 1938], bes. 109ff u. 169ff; dagegen Krüger, Kap. 3). Der Umstand aber, daß die einschlägigen Vorschriften wenigstens zum Teil in kaiserlichen Konstitutionen niedergelegt waren, macht es denkbar, daß Personen, die sich einer Verordnung widersetzten, die in Wirklichkeit auf kaiserlicher Anordnung beruhte, wegen maiestas angeklagt werden konnten, obwohl solche Vergehen normalerweise anscheinend als vis zu strafen waren (Dig. 47, 22, 2). – Mancherlei Überlegungen machen es jedoch unwahrscheinlich, daß der entscheidende Anklagepunkt gegen die Christen dieser Art war (vgl. W. M. Ramsay, The Church in the Roman Empire[5] [Lond. 1897] 213ff). Die bithynischen Christen scheinen sich so verhalten zu haben, wie sie es zu ihrer Verteidigung in diesem Punkte für ausrei-

chend erachteten (Plin. ep. ad Trai. 96 [97], 7). Plinius aber, der doch wohl nicht umhin gekonnt hätte, das Gesetz über die collegia anzuwenden, wenn dieses die Grundlage seines Vorgehens gewesen wäre, hält es für notwendig, in einer Formulierung, die keinen Ton auf die Frage der unerlaubten Vereinigung legt, Trajan um Rat zu bitten. Und Trajan macht in seiner Antwort deutlich, daß er selbst das Problem nicht unter diesem Gesichtspunkt betrachtet; denn einer, der über die collegia so bestimmte Ansichten hatte wie er, würde nicht angesichts einer Gruppe von Menschen, die er als eine illegale Vereinigung ansehen mußte, erklärt haben: neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest (Plin. ep. ad Trai. 97 [98], 1). Man muß ferner bedenken, daß die Apologeten von Verlegenheiten, die die Vorschriften über die collegia den Christen bereiteten, beinahe gänzlich schweigen. Diese Indizien machen es, zusammen mit der Tatsache, daß die Verfolgung gewiß ‚dem Namen' galt (oben 6), u. zusammen mit den unten unter d erwähnten Umständen unwahrscheinlich, daß die Gesetzgebung über die collegia irgendwie ernstlich zu den Schwierigkeiten der Kirche beigetragen hat.

d. Lex rogata, Senatus consultum, Constitutio. Wenn die gesetzliche Grundlage für das staatliche Einschreiten gegen das Christentum weder eine der großen Bestimmungen des röm. Strafrechts, noch auch das Vereinsrecht war, wenn sie aber dennoch auf irgendeiner ausdrücklichen u. umfassenden Anordnung beruht haben muß, dann kann sie nur auf eine spezielle, gegen die neue Religion gerichtete Maßnahme zurückgeführt werden. Wir müssen nunmehr erwägen, welche Form eine solche Maßnahme gehabt haben könnte. – Eine Möglichkeit darf gleich ausgeschaltet werden, daß es nämlich eine lex rogata war; denn eine solche wäre um jene Zeit, als das Problem des Christentums akut wurde, ein Anachronismus gewesen. – Es ist auch nicht sehr viel wahrscheinlicher, daß das Christentum durch ein senatus consultum verboten wurde. Es ist zwar richtig, daß der Senat nach republikanischer Tradition mit neu eindringenden Kulten befaßt wurde (zB. Liv. 4, 30, 10f); es wird auch erwähnt, daß er manchmal mit Angelegenheiten, die das Christentum betrafen, befaßt war (zB. Eus. h. e. 5, 21, 4). Aber es ist schon an sich innerlich unwahrscheinlich, daß ein senatus consultum nach der Mitte des 1. Jhs. nC. benutzt worden sein soll, Bestimmungen auszusprechen, die der Aufrechterhaltung der Ordnung im Reiche galten (Linsenmayer 32 Anm.). Vor allem aber zeigt die Gleichgültigkeit, die die Apologeten gegenüber dem Senat an den Tag legen, deutlich genug, daß das Vorgehen gegen das Christentum mit jener Körperschaft nicht in Verbindung gebracht wurde. – Übrig bleibt schließlich nur eine kaiserliche constitutio, die, wenn sie ein generelles Verbot des Christentums aussprechen sollte, am natürlichsten als Edikt formuliert sein würde. Daß aber irgendein solches Edikt jemals erlassen wurde, ist aus mehreren Gründen unwahrscheinlich; die nachstehend genannten sind die zwingendsten. Erstens ist es doch wohl sicher, daß im 1. Jh. jedes Edikt, das als gesetzliche Grundlage für Verfolgungen gedient haben könnte, nicht nur der Form nach, sondern auch seiner effektiven Anwendung nach universal gewesen sein müßte (erst das spätrömische Reich kannte Konstitutionen, die zwar einen weitestgehenden Wortlaut hatten, aber je nach Gutdünken der Statthalter nur sporadisch angewandt wurden). Das besagt: solange jene hypothetische kaiserliche Verordnung gegen die Christen gültig war, muß sie das Christentum überall u. immer zu einem Verbrechen gestempelt haben. Nun waren aber die Verfolgungen in Wirklichkeit örtlich begrenzt u. nicht kontinuierlich; u. da, wo sie wüteten, wurde gewöhnlich nicht die Gesamtheit der Angehörigen der betreffenden christl. Gemeinden bestraft, wie es ein generelles Verbot des Christentums verlangt haben würde, sondern oft nur ein kleiner Bruchteil ihrer Mitglieder (Conrat 10ff). Zweitens gibt es eine Erwägung, die stärker als alles andere nicht nur gegen die Theorie spricht, daß das Christentum durch ein Edikt verboten war, sondern überhaupt gegen alle Versuche, einen formellen Gesetzesakt gegen die Christen nachzuweisen. Trotz vieler Bemühungen, das Gegenteil glaubhaft zu machen, ist es immer noch eine Tatsache, daß es in der ganzen Literatur der frühen Kirche, mag sie historisch, apologetisch oder hagiographisch sein, keinen einzigen erkennbaren Hinweis auf einen gesetzgeberischen Akt gibt, der das Christentum vor der Mitte des 3. Jhs. strafbar machte (letzte Versuche eines Gegenbeweises: J. Lortz, Tertullian als Apologet 2 [1928] 206/21). Hätte ein solcher Akt bestanden, so wäre er das entscheidende Element in der Situation gewesen, gegen das alle

Argumente u. Kritiken der Apologeten sich gerichtet haben würden.

8. Theorie der Verfolgung durch behördliche Coercitio. a. Die Coercitio im allgemeinen. Wenn das Christentum illegal war, u. wenn es nicht durch irgendeine formelle Gesetzgebung, die die Apologeten zitieren konnten, dazu gemacht wurde, muß seine Ungesetzlichkeit durch eine Vorschrift ausgesprochen worden sein, die in ihrem Vollzug weniger öffentlich war als ein formelles Gesetz. Solche Vorschriften kann man in den Äußerungen jener Seite des Imperiums finden, die Mommsen unter dem Namen *,coercitio' berühmt machte (StR 1³, 136ff). ‚Salus publica suprema lex esto' (Cic. leg. 3, 8) war ein Prinzip, das die Römer in kleinen wie in großen Angelegenheiten anerkannten. Die Inhaber des Imperiums entwickelten das ihnen anfänglich bloß zustehende Recht, ihren Verfügungen Achtung zu verschaffen, weiter zu einem allgemeinen Recht, gegen Einzelpersonen alle Schritte zu unternehmen, die ihrer Meinung nach im Interesse der Gemeinschaft lagen; dabei war es gleichgültig, ob die Handlung, die zu unterdrücken sie für notwendig hielten, u. die Methoden, die sie dafür wählten, durch irgendein geschriebenes Gesetz gedeckt waren oder nicht. ‚Iusta imperia sunto iisque ciues modeste ac sine recusatione parento: magistratus nec oboedientem et noxium ciuem multa, uinculis uerberibusue coherceto' (Cic. leg. 3, 6). Dieser Satz ist eine zutreffende Beschreibung der röm. Praxis, auch wenn sie in ihrem weitesten Sinne ausgelegt wird; das Prinzip, das er enthält, war ebenso auf peregrini wie auf ciues anwendbar. Dieses Recht der Magistratsperson, Strafen nach Gutdünken zu verhängen, war im Strafrecht das Gegenstück zu der Gewalt, aus der im Zivilrecht das ius honorarium hervorging, wenigstens insofern als dieses den Vertretern der Gemeinde ermöglichte, neuen Situationen zu begegnen, die in den bestehenden Vorschriften nicht vorgesehen waren. Ein gutes Beispiel für die Anwendung des Prinzips kann man bei Plinius ep. ad Trai. 96 (97), 3 finden. ‚Pertinacia' u. ‚inflexibilis obstinatio' waren in keinem Gesetzgebungsakt als Verbrechen bezeichnet. Nichtsdestoweniger kann Plin. sagen: ‚neque enim dubitabam, qualecunque esset quod faterentur, pertinaciam et inflexibilem obstinationem debere puniri.' Wenn er nach diesem Glauben handelte, bediente er sich seiner Vollmacht zur coercitio nach eigenem Ermessen.

b. Konsultation der Zentralbehörden. Dennoch war es dem Statthalter einer Provinz, der die Anwendung der coercitio ins Auge faßte, nicht benommen, die Behörde in Rom in jedem einzelnen Fall um Rat zu bitten. Es war natürlich, daß diese Konsultation stattzufinden hatte, wenn der Statthalter sich einem so ausgedehnten u. hartnäckigen Problem gegenüberfand, wie es von den Christen gestellt war. Nicht weniger natürlich war es, daß die röm. Regierung, auch wenn die Frage in Rom selbst noch gar nicht aufgetreten war, wenn sie über ein Problem wie das Christentum durch einige ihrer auswärtigen Beamten befragt wurde, früher oder später allgemeine Prinzipien für die Behandlung des Problems entwickelte. So kam es dazu, daß die coercitio der Statthalter wenigstens in ihren ernsthafteren Anwendungen doch durch allgemeine Richtlinien gelenkt wurde, die der Princeps gemäß den Anregungen der Ratsuchenden aufstellte. Richtlinien dieser Art hatten freilich nicht notwendigerweise die Präzision eines Statuts (unten c). Eine Anfrage darüber, ob Christen zur Verhütung von Unruhen zwischen Christen u. Juden oder Heiden hingerichtet werden dürften, konnte sehr wohl vom Princeps bejahend beantwortet werden, ohne daß irgendeine Mitteilung über die Zahl der Christen, die auf diese Weise belangt werden sollten, vorlag. Der Statthalter, der in eigener Verantwortung bestimmen konnte, wie lange seine Aktion andauern sollte, konnte ganz den Umständen entsprechend die Verfahren an irgendeinem beliebigen Punkte einstellen; zB. in dem Augenblick, in dem der Unwille der christenfeindlichen Elemente beschwichtigt zu sein schien. Die weitgehende Freiheit, die den Statthaltern bei der Anwendung solcher Richtlinien gelassen war, ist einer der bezeichnendsten Züge in der Verwaltung der Strafgerichtsbarkeit unter dem Prinzipat bis zum Ende der klassischen Periode des römischen Rechts (s. Brasiello 41 ff).

c. Die Coercitio in ihrer Anwendung auf die Christen. Einen der zwingendsten unter den Gründen, die für die Annahme sprechen, daß die coercitio der Magistrate die gesetzliche Grundlage der Verfolgungen in der zur Diskussion stehenden Zeit war, liefert Lact. div. inst. 5, 11, 19: ‚Domitius (d. h. Ulpian) de officio proconsulis libro septimo rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus poenis adfici oporteret eos qui se cultores dei confiterentur.' Dieser Satz zeigt zunächst, daß

viele, wenn nicht alle einschlägigen Vorschriften in Reskripten enthalten waren, die in diesem Falle im allgemeinen Antworten des Princeps auf epistulae seiner auswärtigen Vertreter gewesen sein müssen (vgl. U. Wilcken: Hermes 55 [1920] 9ff). Der Satz zeigt aber auch, daß Ulpian die angemessene Behandlung der Christen in einem Werke erläutert hatte, in dem vor allem die gesicherten Präzedenzfälle u., soweit vorliegend, die kaiserlichen Richtlinien diskutiert wurden, die den Gebrauch der diskretionären Gewalt durch die Statthalter regelten. – Die vorstehende Erwägung wäre indessen an sich noch nicht zwingend. Sie wird aber dadurch noch weiter gestützt, daß erst, wenn man in der coercitio das gegen die Kirche angewandte Machtmittel sieht, gewisse Eigentümlichkeiten unserer Quellen verständlich werden, die sonst unerklärlich bleiben würden. Erst wenn man Mommsens coercitio-Lehre zugrundelegt, versteht man nämlich, warum die Christen keinen grundlegenden Gesetzgebungsakt zitieren können, der ihre Religion illegal gemacht hatte, u. warum, während Justin sich mit seiner 1. Apologie an den Princeps wendet (u. durchaus verständlicherweise, da ja der Princeps die Politik seiner Statthalter zu kontrollieren hatte), Tertullian sein Apologeticum an die Statthalter selbst adressiert, u. zwar in einer Weise, die unverständlich wäre, wenn die Statthalter bloß die Vollzugsorgane eines von Rom erlassenen Gesetzes gewesen wären. Die coercitio-Lehre macht es ferner verständlich, warum dem Vorgehen gegen das Christentum die Gleichmäßigkeit fehlte; wir wissen ja zB., daß Hadrian in einem Zusammenhang, der die gleiche rechtliche Allgemeingültigkeit hatte, nämlich in bezug auf die abigei (Viehdiebe) feststellt: ‚cum durissime puniuntur, ad gladium damnari solent. puniuntur autem durissime non ubique sed ubi frequentius est id genus malefici‘ (Ulpian in B. 8 de officio proconsulis, zitiert Dig. 47, 14, 1, pr.). Die Ermessensfreiheit, die den Behörden beim Vorgehen gegen die Christen gelassen war, erklärt auch zum Teil, warum die einmal begonnenen Prozesse so leicht zum Stillstand gebracht werden konnten, bevor noch mehr als ein Bruchteil der Gemeinden in Mitleidenschaft gezogen war. Sie erklärt ferner die Mannigfaltigkeit der Strafen, die über die verurteilten Christen verhängt wurden (Lact. div. inst. 5, 11, 9). Es ist zB. äußerst unwahrscheinlich, daß irgendein öffentlicher Gesetzgebungsakt verfügt hätte, eine Frau, die nach seinen Bestimmungen zu verurteilen war, solle in ein Bordell geschickt werden; u. doch soll dies, was auch immer der unmittelbare Zweck dieser Behandlungsweise gewesen sein mag, das Schicksal mancher Christinnen gewesen sein (zB. Tert. ap. 50, 12). Den besten Kommentar hierzu liefern wohl die Äußerungen des Marcian (Dig. 48, 13, 4, 2) u. des Ulpian (in B. 7 de officio proconsulis, angeführt Dig. 48, 13, 7 [6]), die besagen, daß es für ‚sacrilegium‘ eine Reihe von kaiserlichen Anweisungen (mandata) gab, die den Statthaltern die Pflicht auferlegten, dieses Vergehen so zu bestrafen, wie sie es in jedem einzelnen Falle für das beste hielten.

d. Form der kaiserl. Instruktionen. Wenn die überlieferten Nachrichten am besten durch die Hypothese erklärt werden, daß die Maßnahmen gegen das Christentum von der Zeit der Flavier an bis zur Mitte des 3. Jhs. von den Behörden auf Grund ihres Rechtes zur coercitio durchgeführt wurden, zuerst in größerer Freiheit, später von einer wachsenden Fülle kaiserlicher Instruktionen gelenkt, muß man schließlich fragen, welche Form diese Instruktionen hatten. Daß sie allmählich zahlreich wurden, geht aus der Bemerkung des Laktanz über ihre Sammlung durch Ulpian hervor (div. inst. 5, 11, 19). Die meisten waren sicherlich mandata, wie die bei Plin. ep. ad Trai. 97 (98) erhaltene. Es wäre immerhin denkbar, daß unter diesen Instruktionen eine die Form eines allgemeinen Ediktes hatte, durch welches das Christentum als illegal erklärt wurde. Daß aber ein solches Edikt wirklich existiert hat, ist aus den oben unter 7d angegebenen Gründen unwahrscheinlich. Aber auf Grund der oben unter 8c vorgebrachten Erwägungen mag nun noch hinzugefügt werden, daß der Wortlaut des Ediktes, wenn es wirklich erlassen worden wäre, so unbestimmt gewesen sein müßte, daß Anlaß, Umfang u. Methode seiner Anwendung dem beinahe unbeschränkten Gutdünken der zuständigen Behörden überlassen blieb. Es ist jedoch wahrscheinlicher, daß die Praxis der Bestrafung der Christen ganz zufällig erwuchs, als die röm. Behörden in Italien oder in den östlichen Provinzen durch aufgetretene Unruhen genötigt wurden, von der Existenz der Konvertiten Kenntnis zu nehmen (oben Sp. 1210), u. daß es in dieser Angelegenheit zunächst keinerlei allgemeine Politik gab. Die Lage wird sich erst geändert haben, als die Statthalter anfingen,

die Principes um Rat zu bitten; sie haben, wie der Fall des Plin. zeigt, oft wohl gewußt, daß die Christen schon früher staatlich belangt worden waren, waren aber unentschieden, welche Maßnahmen sie der wachsenden Menge der Gläubigen gegenüber ergreifen sollten. Um ihren Antworten eine gewisse Folgerichtigkeit zu geben, mußten die Principes, so gut sie konnten, Grundsätze aufstellen, nach denen spezielle Fragen beantwortet werden konnten. Aber während es undenkbar ist, daß die Hinrichtung von Christen um ihres christl. Bekenntnisses willen erst begann, als einer der flavischen Principes an den Statthalter irgendeiner Provinz Instruktionen schickte, die ihn zu diesem Vorgehen ermächtigten, ist es doch durchaus möglich, daß die Strafwürdigkeit des Christseins eine bloße Meinung blieb, daß sie niemals in irgendeinem Gesetzgebungsakt ausdrücklich festgelegt wurde, u. daß man sie, wenn nötig, aus früheren, auf Anfragen antwortenden mandata u. anderen Urkunden erst erschließen mußte.

9. Verfolgung durch Edikt. a. Erste Hälfte des 3. Jhs. Die oben beschriebene Rechtslage bestand weiter bis zur Zeit des Decius; aber es empfiehlt sich, die 1. Hälfte des 3. Jhs. zusammen mit der folgenden u. nicht mit der vorangehenden Zeit zu behandeln. Es gab noch gelegentlich Proteste der heidn. Massen gegen das Christentum, so in Lykien unter Maximinus Daia (ILCV 1). Aber während der Ruf nach Unterdrückung der Christen mindestens bis zur Mitte des 2. Jhs. beinahe ausschließlich von ihren ungebildeten Gegnern erhoben wurde, begannen die Heiden in ihrer Allgemeinheit nachher, als der Kosmopolitismus wuchs, zu lernen, daß die Christen nicht so übel waren, wie man gewöhnlich annahm; sie waren immer mehr bereit, mit den Anhängern der neuen Religion friedlich zusammen zu leben. Es ist bemerkenswert, daß nach Euseb die Lage der Kirche unter Commodus sich zum Besseren wandte (h. e. 5, 21, 1). Aber es gab um diese Zeit noch eine andere u. verhängnisvolle Entwicklung. Die Christen hatten strikte Pflichten ihrem Gott gegenüber; gebildete Vertreter der Regierung fingen an zu argwöhnen, daß diese Pflichten mit einer vollen Loyalität dem Reich gegenüber nicht immer in Einklang zu bringen waren. Solange die Kirche klein war u. das Reich Vertrauen zu seinen eigenen Kräften hatte, bestand keine Veranlassung, diesem Argwohn Ausdruck zu geben. Aber als die Zahl der Christen wuchs u. das Gefüge des Reiches mehr u. mehr dem Druck von außen ausgesetzt wurde, mußte die Beobachtung, daß ein wachsender Teil der Bevölkerung sich einem Glauben zuwandte, der Zweifel an seiner Loyalität erweckte, Anlaß zu ernsthafter Besorgnis geben. Der genauere Sinn der Ausführungen Frontos bleibt uns unzugänglich (Min. Fel. 9, 6; 31, 2); bei Celsus liegt schon ein deutliches Warnsignal vor, wenn es auch unbeachtet blieb; Septimius Severus soll schon eine Verfügung, wahrscheinlich in der Form eines Ediktes, erlassen haben, nach der neue Bekehrungen zum Judentum u. Christentum verboten waren (Hist. Aug. Sev. 17, 1).

b. Die Wende. Aber erst um die Mitte des 3. Jhs. waren durch Hinzutreten eines neuen Faktors alle Voraussetzungen für die Verfolgung gegeben. Die Verwirrung, die auf den Tod des Septimius Severus folgte, u. die wachsenden Schwierigkeiten an der Ost- u. Nordgrenze erregten damals große Sorge um die Zukunft des Reiches. Diese Sorge fand ihren Ausdruck in einer übertriebenen Betonung des vernachlässigten ‚mos maiorum'; für ihn begeisterten sich besonders die, welche am wenigsten berechtigt waren, ihn für sich zu beanspruchen. Die militärischen Bedürfnisse der Zeit legten nämlich in die Hand von Soldaten aus den Provinzen eine Macht wie nie zuvor; gerade diese Leute wurden nun von einem Enthusiasmus für Rom u. seine Überlieferung erfüllt, der sie die alten Formen viel zäher festhalten ließ als die Römer selbst (G. Costa, Religione e politica [Torino 1923] 271 ff; A. Alföldi: Fünfundzwanzig Jahre Röm.-Germ. Kommission [1929] 11 ff). So lag die Regierung Roms in der Zeit der Not in den Händen von Provinzialen, die oft wenig kultiviert waren, aber eine starke, wenn auch urteilslose Loyalität gegenüber den Göttern u. den Institutionen der großen röm. Vergangenheit empfanden. Als die Erfolge der Vergangenheit erzielt wurden, so sagten sich diese Leute, war das römische Volk durch keinerlei religiöse Differenzen gespalten, u. die Riten, von deren Durchführung die ‚pax deorum' abhing, wurden damals mit großer Sorgfalt erfüllt. Das frühe Kaisertum konnte es sich in der Zeit seiner Stärke vielleicht leisten, religiöse Abirrungen zu ignorieren, solange sie nicht zu Friedensstörungen führten. Aber in den Krisen des 3. Jhs., als die Gesellschaft Zeichen eines Zusammenbruchs aufwies u. von Persern u. Goten Gefahr drohte, mußten

die Männer, die für Roms Zukunft verantwortlich waren, sich natürlich ernsthafte Gedanken über die religiöse Zerrissenheit des Reiches machen u. auf die alten Mittel, die Himmelsgunst zu gewinnen, zurückgreifen.

c. Decius. Gedankengänge dieser Art mögen Caracallus vorgeschwebt haben (PGiess 40, 11, 4ff), u. trotz des Schweigens des Euseb. (h. e. 6, 28) ist es nicht unmöglich, daß Maximinus Thrax bis zu einem gewissen Grade durch solche Überlegungen geleitet wurde; aber Traianus Decius war der erste, der die neuartige Maßnahme einer eigentlichen Verfolgung ergriff. Das große Zeitalter dieser Verfolgungen beginnt 249/50 nC. mit dem im vollen Wortlaut nicht bekannten Edikt, in dem Decius alle Männer, Frauen u. Kinder aufforderte, vor einer speziell dazu eingesetzten Kommission zu erscheinen u. in deren Gegenwart einen Akt der Verehrung der heidn. Götter zu vollziehen; darüber sollten sie ein Zeugnis erhalten, das sie gegen Verfolgung schützen würde. Der Zweck dieser Anordnung muß besonders beachtet werden. Er war von einer Art, für die man in der älteren Geschichte der Beziehungen zwischen Reich u. Kirche keine Parallelen findet. Die Tradition, zu der diese Zwecksetzung gehört, wird am besten durch den Bericht des Livius über ein dem J. 463 vC. zugeschriebenes Ereignis illustriert, als angeblich eine Pestilenz Rom heimsuchte: ,inopsque senatus auxilii humani ad deos populum ac uota uertit. iussi cum coniugibus ac liberis supplicatum ire pacemque exposcere deum' (3, 7, 7). Der Unterschied zwischen diesem Anlaß u. der Maßnahme des Decius war einfach der, daß im 5. Jh. vC. so wenige ihre Pflicht nicht erfüllten, daß man sie ignorieren konnte, im 3. Jh. nC. dagegen ihre Zahl so groß war, daß man ernsthaft wünschte, sie auszuschalten (L. Homo, Les empereurs romains et le christianisme [Paris 1931] 73). Für die Christen bedeutete dies den Beginn dessen, was man mit Recht als Verfolgung bezeichnen kann. Damit setzt die große Zeit der Wirren ein, die mit Unterbrechungen bis 324 nC. dauerte. Die Aktion jedoch, die damals u. in einigen wenigen Fällen auch später noch gegen die Kirche gerichtet wurde, wirft nicht mehr die Frage nach der Form der amtlichen Ermächtigung auf: diese Ermächtigung war durch kaiserliche Konstitutionen, meistens Edikte, erteilt. Die Schwierigkeiten, die hier noch auftreten, beziehen sich auf Einzelheiten, deren Erörterung sich in diesem Zusammenhang erübrigt.

U. Brasiello, La repressione penale in diritto romano (Neapel 1937). – C. Callewaert, Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police 1: RevHistEccl 2 (1901) 771ff; 2: ebd. 3 (1902) 5ff; La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions: ebd. 12 (1911) 5ff: Le délit de christianisme dans les deux premiers siècles: RevQuestHist 74 (1903) 28ff; Les premiers chrétiens et l'accusation de lèse-majesté: ebd. 76 (1904) 5ff; Les persécutions contre les chrétiens dans la politique religieuse de l'état romain: ebd. 82 (1907) 5ff. – L. H. Canfield, The early Persecutions of the Christians (New York 1913). – M. Conrat, Die Christenverfolgung im röm. Reich vom Standpunkte des Juristen aus (1897). – L. Dieu, La persécution au 2e siècle: RevHistEccl 38,1 (1942) 5f. – L. Guérin, Étude sur le fondement juridique des persécutions: Nouvelle Revue d' Histoire du Droit Franç. et Étranger 19 (1895) 601ff. 713ff. – E. G. Hardy, Christianity and the Roman government (Lond. 1894); wieder abgedruckt: Studies in Roman History 1 (Lond. 1910). – G. Krüger, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen (1935). – H. Leclercq, Art. Droit persécuteur: DACL 4, 1565/1648, m. Überblick über die Literatur bis 1918. – A. Linsenmayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den röm. Staat (1905). – A. Manaresi, L'Impero romano e il Cristianesimo (Torino 1914). – E. T. Merrill, Essays in early Christian History (Lond. 1924). – E. Meyer, Ursprung u. Anfänge des Christentums 3 (1923) 510ff. – Th. Mommsen, Gesammelte Schriften 3 (1907) 389ff; 6 (1910) 540ff; StrR 567ff. – K. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1 (1890). – A. N. Sherwin-White, The early Persecutions and Roman Law again: JThSt NS 3, 2 (1952) 199/213. *H. Last†.*

Christianisierung I (der Bevölkerung) s. Bekehrung, Christentum I (Ausbreitung).

Christianisierung II (der Monumente).

A. Tempel. I. Gesetzgebung. Unter Konstantin werden nur einige Tempel geschlossen, vor allem im Orient, deren Kult man als unsittlich empfand (Aphaka, Hierapolis); im übrigen bleiben die alten Heiligtümer offen u. werden von den Christen noch nicht berührt. Erst unter Konstantins Söhnen werden einschneidende Gesetze gegen den Tempelkult erlassen. Aber Toleranz wechselt immer wie-

der mit Intoleranz; tolerant sind Konstantin, Jovian, Valentinian I u. Valens, während mit der Regierung Gratians die Toleranz aufhört. – Schon unter Constantius II müssen Tempel gegen christl. Übergriffe geschützt werden (Cod. Theod. 16, 10, 3). Erst iJ. 356 wird die Schließung der Tempel allgemein verfügt (ebd. 16, 10, 4); sie ist aber wohl noch nicht überall konsequent durchgeführt worden. Es beginnt nun, vorzugsweise im Orient, die Periode der Zerstörung der Tempel durch die Christen, die durch die julianische Reaktion nur kurz unterbrochen wird. Sie scheint am Ende des 4. Jh. ihren Höhepunkt erreicht zu haben. Für Syrien wird iJ. 399 die Zerstörung sogar gesetzlich befohlen (ebd. 16, 10, 16), während in demselben Jahre im Westen die Tempel abermals unter Schutz gestellt werden (ebd. 16, 10, 15). Endgültige Regelung bringt erst das theodosianische Gesetz von 435 (ebd. 16, 10, 25): es wird die Schließung, die Entsühnung durch das Kreuz (*Exorzismus), sowie auch die Zerstörung befohlen. – Der Besitz der Tempel u. des Tempelgutes wird durch kaiserliche Gesetzgebung besonders geregelt. Schon iJ. 364 wird das Tempelgut zugunsten des kaiserlichen Patrimoniums eingezogen (ebd. 10, 1, 8). Nach einem Gesetz vJ. 392 (ebd. 16, 10, 12) soll jeder Ort gleich welchen Besitzes, in dem Rauchopfer stattfinden, dem Fiskus verfallen u. 407/8 werden die Tempel dem usus publicus überwiesen (ebd. 16, 10, 19; Const. Sirmond. 12). Im J. 415 werden die Regelungen zugunsten des kaiserlichen Besitzes sowie die von verschiedenen Herrschern der Kirche aus dem Tempelgut gemachten Schenkungen bestätigt (ebd. 16, 10, 20 = Cod. Just. 1, 11, 5; das Tempelgut als ius patrimonii oder ius publicum weiterhin Cod. Theod. 10, 3, 4. 5; Cod. Just. 11, 70, 4): so scheint schon gelegentlich im 4. Jh. den Bischöfen die Verwahrung von Tempeln übertragen worden zu sein (Athenatempel von Ilion: Julian. ep. 79 [86 Bidez]; Alexandria: vgl. Dölger, ACh 3 [1933] 189/91). Alle die Tempel betreffenden Maßnahmen waren damit von kaiserlicher oder behördlicher Erlaubnis juristisch abhängig, u. im Falle der Christianisierung mußte nach röm. Recht das Gebäude mit der Weihe in den Besitz der Kirche übergehen. Durch Augustin erfahren wir beiläufig, daß zur Zerstörung u. Christianisierung von heidn. Heiligtümern eine potestas gehört (Aug. ep. 47, 3; zugleich gegen private Bereicherung bei solchen Anlässen). Die Erlaubnis zur Zerstörung der Tempel von Gaza wird von den dortigen Christen beim Kaiser offiziell beantragt (Marc. Diac. v. Porph. 48; fiskalische Bedenken verzögern die Entscheidung, ebd. 41) u. nach Ausstellung des Befehls stiftet die Kaiserin Eudoxia die Mittel zum Bau einer Kirche (ebd. 53), die sodann an Stelle des Marneion errichtet wird (ebd. 75). Häufig werden Idolvernichtungen, Tempelschließungen u. Tempelzerstörungen durch hohe kaiserliche Beamte durchgeführt (zB. den Praefectus Orientis Kynegios, vgl. O. Seeck: PW 11, 2, 2527 f; in Gaza werden die Tempel durch einen subadiuva des magister officiorum geschlossen: Marc. Diac. v. Proph. 26. 27). Dennoch schritten Volk u. Klerus ohne Autorisierung zur Tempelzerstörung u. gelegentlich zur Christianisierung (bes. im Orient; zB. Theodrt. h. e. 3, 7; 5, 23; in Gallien: Sulpic. v. s. Mart. 13/5). Für die Mission der außerhalb der kaiserlichen Macht stehenden Angelsachsen gibt Gregor d. Gr. die Weisung, die Tempel zu christianisieren, aber sie nicht zu zerstören (ep. 11, 56 [MG ep. 2, 331]).

II. Vorgang der Christianisierung. Der Christianisierung eines Tempels gehen wohl stets exorzistische Handlungen voraus (zB. Akragas, V. s. Gregorii: PG 98, 709). Wie die meisten Quellen ausweisen, werden zuerst Altar u. Kultbild umgestürzt u. zerstört; in Alexandrien wird der Körper eines Serapisbildes zerstückelt u. verbrannt, der Kopf im Triumph gleich dem Haupte eines besiegten Feindes durch die Stadt geführt (Theodrt. h. e. 5, 23). Doch werden nicht überall die Eidola vernichtet; für gebildete Christen sind die gereinigten Eidola als ‚Werke großer Künstler überaus schöne Zierden (ornamenta) des Vaterlandes' (Prudent. c. Symm. 1, 501/5). Daher werden vor allem in Kpel Plätze, Paläste u. öffentliche Gebäude mit Götterbildern aus allen Teilen des Reiches geschmückt (Lit. bei R. Janin, Constantinople byzantine [Par. 1950] 67 ff. 76. 94. 112 f. 117. 157. 185 ff; nach der Eroberung von Philae [vgl. Bd. 1, 137] sandte Narses die Eidola der Tempel nach Kpel: Procop. bell. 1, 19, 37), während in Ephesos das Bild der Artemis selbst auf einem öffentlichen Platz dem von einem Bürger gestifteten Kreuz weichen mußte (R. Heberdey: ÖJh 8 [1905] Beibl. 69 ff). Das Bild einer Kybele scheint in Kpel durch Entfernung der Löwen u. Änderung der Arme in eine Orans verwandelt worden zu sein (Zosim. 2, 31; dazu W. Amelung: RM 14 [1899] 8 ff). – Die

Zerstörung des Tempels selbst erscheint im Orient als Exorzismus (Grabeskirche, Eus. v. Const. 3, 26), vor allem durch das reinigende, die Dämonen vertreibende Feuer; der Verbrennung gingen aber bereits exorzistische Handlungen voraus (Tempel von Apameia, Theodrt. h. e. 5, 22; dazu Dölger: ACh 1 [1929] 225f; Marneion von Gaza: Marc. Diac. v. Porph. 66/9). Nach dem Brande reinigt man in Gaza den Platz des Tempels vor dem Baubeginn der Kirche u. verwendet den Marmor des Tempels als Pflaster für den Hof, um ihn, zur besonderen Manifestation des Sieges über das Heidentum, zu profanieren (Marc. Diac. v. Porph. 76; dazu Deichmann: RM 55 [1941] 116), während die Kirche aus neu gebrochenen Steinen errichtet werden soll (ebd. 79); auch beim Bau der Grabeskirche wird das Steinmaterial des Tempels entfernt (Eus. v. Const. 3, 27). – Die von Konstantin befohlenen Zerstörungen u. Christianisierungen der Tempel beziehen sich wohl nur auf Konstantinopel u. den Osten: Grabeskirche (Euseb. v. Const. 3, 26/9), Mambrekirche (ebd. 3, 51f). Die Mehrzahl der Christianisierungen wird erst nach dem theodosianischen Gesetz anzusetzen sein. – Häufig bleiben die hl. Bezirke erhalten, nur Altar, Naos u. Eidolon weichen einer Kirche. In Syrien u. Kleinasien wird mehrfach das von einer Peribolosmauer umgebene Temenos usurpiert, das als Ganzes erhalten bleibt. Stets wird der Altar zerstört u. öfter auf ihm die Kirche errichtet (Baalbek, Hössn Niha). Man hat sich dann begnügt, den Tempel nur teilweise zu zerstören u. durch christl. Symbole zu entsühnen (Hössn Niha). Der Tempel wird verlassen u. die Kirche vor, mitunter neben ihm errichtet (Qasr il Benât; Korykos; Sardes). Auch wird das eigentliche Temenos ganz verlassen u. die Kirche an ihm oder in Vorbauten erbaut (Gerasa, Propyläenk.). Häufiger wird der Tempel systematisch zerstört u. über seinem Fundament die Kirche erbaut, oft unter Verwendung von Fundament u. Mauern (Aphaka; Burkusch; Qal'at Qalôta u. a.); das Abbruchmaterial wird beim Neubau wiederverwendet (Baalbek; Qal'at Qalôta). Auch bei den ägypt. Hofheiligtümern wird das Allerheiligste stets gemieden, mitunter auch zerstört (Medinet Habu) u. die Kirche in einem der Höfe, deren Peristyl mitbenutzt wird (Medinet Habu) oder im hypostylen Saal eingerichtet (es-Sebu'a). Auch hier wird vom Temenos an seinem Rande Besitz ergriffen (Dendera). – Die Usurpierung der eigentlichen Tempel hat verschiedene historisch u. geographisch bedingte Formen. Sie ist im Osten selten, dagegen häufiger in Griechenland u. im Westen. Die einfachste Umwandlung ist die einer Cella mit Vorhalle: es kann die Apsis ein- (Assos) oder angebaut werden (Delos). Schwieriger war die Wandlung der Peripteroi. In Kleinasien (Uzunca Burc) u. Sizilien (Akragas; Syrakus) werden zwischen die Säulen der Peristase Mauern eingezogen, Arkaden in die Längswände eingebrochen u. die Trennungsmauern zwischen Cella, Pronaos u. Opisthodom entfernt. Am Pronaos wird die Apsis angebaut u. die Richtung des Tempels umgekehrt. Cella u. Pronaos bilden das Mittelschiff, die Längspteren die Seitenschiffe. Auch setzt man den ganzen Tempel in ein neues Gebäude, aber nur die Säulen der Längspteren bleiben für die Schiffsarkaden bestehen, u. man errichtet neue Umfassungsmauern (Aphrodisias; neuer Plan L. Crema: MonAnt 38 [1939] 51f). Anders verfuhr man in Athen, wo beim Theseion aus dem Innern des Tempels eine einschiffige Kirche gestaltet wurde; die Peristase blieb erhalten. Ebenso wurde beim Erechtheion das Äußere nicht verändert. Beim Parthenon (Deichmann: AM 63/4 [1938/9] 127ff) baute man das dreischiffige Innere zu einer dreischiffigen Emporenbasilika um, so daß auch im Innern die ursprüngliche Gestalt weitgehend erhalten blieb. Nur einige besonders gestaltete Tempel wie das Pantheon in Rom ermöglichten eine Übernahme ohne Veränderung, da sie den neuen Bedürfnissen nicht widersprachen. – Bei Erhaltung der Mauern ist die Zerstörung des bildlichen Schmuckes der Tempel die Regel: vollplastische Figuren werden entfernt, Reliefs u. Malereien abgeschlagen u. durch Putz oder Tünche überdeckt, wenn nicht die Wand neu christl. dekoriert wird (auch hier Exorzismus durch christl. Symbole). Am Parthenon wird eine Metope ins Christliche umgedeutet (G. Rodenwaldt: ArchAnz [1933] 401f). Die Christianisierung läßt sich nicht nur aus dem Siegesgefühl des Christentums über das Heidentum, wie es im Osten Zerstörung u. Neuaufbau erweisen, erklären. Sie ist oft in der bequemen u. billigen Einrichtung begründet (Gregor. M. ep. 11, 56). – Zum Ganzen vgl. Deichmann: JbInst 54 (1939) 105ff mit Lit. zu den hier angeführten Beispielen. Im Katalog ebd. 115ff sind nachzutragen: Syrien u. Palästina. Nr. 1. Antiocheia, Basilika des Rufinus, Profanbau. Nr. 2. Antiocheia, Igna-

tioskirche im Tychaion: A. Eltester: ZNW 36 (1937) 271f, kurz vor 450. – Syrien, Kirchen an Stelle von Höhenheiligtümern: Jac. Batn.: BKV 6, 420. – Ägypten. Nr. 42. Luxor, Tempel, Einbau ist nicht Kirche, sondern Sacellum für den Kaiserkult: U. Monneret de Villard: Archaeologia 95 (1953) 85ff. Nr. 53. Taposiris Magna, Kirche im Tempelbezirk: vgl. jetzt J. B. Ward Perkins: Bull. Soc. R. d'Arch. d'Alexandrie 36 (1943) 3ff; A. Adriani: Ann. Mus. Gréco-Romain 3 (1940/50) 130ff. Alexandria, Kirche im Dionysostempel: Soz. h. e. 7, 15. Medamud, Kirche im Dromos u. Kirche im Hofe des Tempels: M. F. Bisson de la Roque: Rapport sur les fouilles de Medamud (Le Caire 1933) 13ff; Fouilles de Medamud (Le Caire 1926) 17ff. – Kleinasien. Nr. 65. Milet, Basilika, nicht im Asklepieion, sondern in nicht bestimmtem, vielleicht profanem Bezirk: Th. Wiegand, Milet 1, 7 (1924) 224. Ephesos, sog. Lukasgrab, Kirche in antikem Rundbau (Heroon ?): R. Heberdey: ÖJh 15 (1912) Beibl. 177ff; J. Keil, Führer v. Ephesos (Wien 1930) 96f. Ephesos, Kirche im sog. Serapeion: R. Heberdey: ÖJh 18 (1915) Beibl. 86f m. Abb. 28. 30. Pergamon, Kirche (?) im Tempel der Theaterterrasse: Altertümer v. Pergamon 4 (1896) 50. Pergamon, Kirche in der Kizil Avlu (Iseum ?). Unveröffentlicht. Nazianz, Gregors Kirche war vorher Tempel: Greg. Naz. epigr. 30 (PG 38, 99). – Griechenland. Athen, Basilika im Asklepieion: I. Travlos: ArchEphem 1939/41 (1948) 34ff. Athen, Kirche im Ilissostempel: E. P. Blegen: AJA 50 (1946) 374 Abb. 1 (I. Travlos). Delphi, Apollontempel als Kirche seit dem 5. Jh. (?): J. Laurent: BCH 23 (1899) 271. Nr. 77. Korfu, N. Signora di Paleopoli, nicht unter Kaiser Jovian umgewandelt, sondern unter Bischof Jovian: I. K. Papadimitriu: ArchEphem 1942/4 (1948) 39ff. Thera, Basilika in einem Heiligtum (?; Apollon Pythios ?): F. Hiller v. Gärtringen, Insel Thera 1 (Berlin 1899) 254ff. Thera, Demetergrotte, Christus geweiht (mittelbyzantinisch ?): A. Michaelis: AnnInst 36 (1864) 256 Taf. 1; Hiller v. Gärtringen aO. 200ff. Nach Anth. Pal. 11, 269 wird ein Herkulestempel zur Kirche H. Lukios (wahrscheinlich aber Mißverständnis des christl. Redaktors, der irrig ‚Lukios' des Textes, d.i. Commodus, mit dem Heiligen identifizierte). – Italien. Nr. 84. Cuma, Kirche im Tempel; vgl. jetzt A. Maiuri: Atti III Congr. Int. Arch. Crist. (1934) 228ff Abb. 3. Fondi, Apollotempel wird Oratorium des hl. Andreas durch Bischof Andreas: Greg. M. dial. 3, 7 (PL 77, 229ff). Cassinum, Martinskirche im Apollotempel u. Johanneskirche über Apolloaltar durch den hl. Benedikt umgewandelt: Greg. M. dial. 2, 8 (PL 66, 152). – Alpenländer. Lavant (Osttirol), Kirche über Tempel (?): F. Miltner: ÖJh 38 (1950) Beibl. 60ff, Abb. 20. Ursins (Wallis), Kirche in Tempel (frühchristl. ?): L. Blondel: Act. III Congr. int. pour l'étude du Haut Moyen-âge (Olten 1954) 292 Abb. 122. – Gallien. Moûtiers (Savoie), Kirche an Stelle eines Tempels bei teilweiser Verwendung; vgl. H. Koethe: BerRGK 23 (1933) 47. – Nordafrika. Nr. 85. el-Asabaa, zu streichen; vgl. jetzt J. B. Ward Perkins: Archaeologia 95 (1953) 35ff.

B. Synagogen. I. Gesetzgebung. Die Synagogen genossen auch im christl. Imperium als aedificia publica gesetzlichen Schutz (Cod. Theod. 16, 8, 9. 12. 20. 21. 25. 27); sie waren daher frei vom metatum (ebd. 7, 8, 2). Wird eine Synagoge in einen christl. Kultbau umgewandelt, so hat die jüd. Gemeinde ein Anrecht auf Entschädigung durch ein neues Baugrundstück (ebd. 16, 8, 25). Im J. 415 wird angeordnet, daß Synagogen, die ohne Erlaubnis errichtet wurden, wieder zerstört werden müssen (ebd. 16, 8, 22). Nov. Theod. 3, 3 verbietet abermals den Neubau, ordnet aber außerdem an, daß nicht autorisierte Neubauten in Kirchen umzuwandeln seien. Die gewaltsame Umwandlung von Synagogen in christl. Gotteshäuser wurde mitunter von kirchl. Autoritäten verurteilt (Greg. M. ep. 9, 38. 195 [MG ep. 2, 67. 183]). Für Afrika verfügte Justinian iJ. 535 die Christianisierung der Synagogen (Cod. Just. 37, 8; bezeugtes Beispiel Procop. aed. 6, 2). Die Häufigkeit der Christianisierung von Synagogen bezeugt die Existenz des Formulars der Konsekration für christianisierte Synagogen im Sacr. Gelas. 1, 93. Zum Ganzen vgl. Juster 456ff.

II. Umwandlungen. a. Literarisch bezeugte, vgl. Juster aO. 1. Edessa, Stefanskirche: Chronik v. Edessa 51: TU 9, 1, 106; Journ. of Sacred Lit. 4 s. 5 (1864) 34. – 2. Alexandria, Georgskirche, iJ. 414: Chron. d. Johannes v. Nikiu 84, 98 (102 Charles). – 3. Kpel, Marienkirche (Chalkopratenkirche), iJ. 442 durch Theodos. II: Theoph. chron. 102 de Boor. – 4. Daphne, Leontioskirche, iJ. 507: Malal. 395 Bonn. – 5. Borion (Afrika), Synagoge wird Kirche durch Justin. I: Procop. aed. 62. – 6./12. In Asien, Karien, Lydien u. Phrygien wandelt Johannes v. Ephesos 7 Sy-

nagogen in Kirchen: Joh. Ephes. beat. orient. 47 (PO 18, 681). – 13. Amida, Marienkirche: Joh. Ephes. beat. orient. 5 (PO 17, 91). – 14. Palermo, Bischof Victor wandelt 598 die Synagogen in Kirchen um: Greg. M. ep. 9, 38: MG ep. 2, 67. – 15. Caralis, Neophyt okkupiert Synagoge u. stellt dort Kreuz u. Marienbild auf: Greg. M. ep. 9, 195 (MG ep. 2, 183). – 16. Tipasa, Salsakirche an Stelle einer Synagoge: Passio s. Salsae: Cat. Cod. hag. lat. 1, 346, 3 (aber wohl legendär, da keine Spur der Synagoge gefunden); vgl. St. Gsell: Recherches arch. en Algérie (Paris 1893) 6ff; Monuments antiques de l'Algérie 2 (Paris 1901) 323ff.

b. Denkmälerfunde. Synagogen scheinen wie die Tempel nicht ohne durchgreifende Veränderungen in den christl. Kult übernommen worden zu sein. Bei der Synagoge von Gerasa (C. H. Kraeling, Gerasa [New Haven 1938] 234ff, Plan 36) benutzte man einige Teile des Mauerwerks u. Säulenstellungen, kehrte aber die Richtung um u. entfernte alles spezifisch Jüdische, so daß ein neues Gebäude entstand. Vielleicht wurde in Stobi die Synagoge zerstört u. an ihrer Stelle eine Kirche errichtet; nur die Umfassungsmauern scheinen erhalten geblieben zu sein (G. Mano-Zisi: Ber. 6. Int. Kongr. f. Arch. Berlin [1940] 592; E. Kitzinger: Dumbarton Oaks Papers 3 [1946] 129ff). In Apameia wurde eine Synagoge vollständig abgetragen u. mit einer Kirche überbaut (F. Mayence: AntCl 8 [1939] 203).

C. Feuertempel. Bei der Umwandlung eines persischen Feuertempels scheint man nur die Einrichtung, besonders den Feueraltar entfernt zu haben (O. Braun, Akten pers. Martyrer: BKV 22, 140).

D. Profanbauten. Die Übernahme von Profanbauten zu sakraler Verwendung ist seltener. Es kann sich um Bauten handeln, die im Zusammenhang mit einer hl. Person stehen u. nun in Memorien verwandelt werden (Qubeibeh: O. F. M. Barnabé, Deux questions d'arch. palést. [Jerusalem 1902] 108ff; Rom, SS. Giovanni e Paolo: R. Krautheimer, Corpus Basilic. Christ. Romae 1 [C. del Vaticano 1937] 274f; A. Prandi, Il complesso monum. della Basilica celimontana dei SS. G. e P. [Roma 1953] 75ff. 121ff); auch in diesen Fällen ist die Kirche, wenn auch auf alten Fundamenten, fast immer neu errichtet worden, ähnlich wie bei den röm. Tituli (vgl. J. P. Kirsch, Die röm. Titelkirchen im Altertum [Paderborn 1918] 118ff). Im Amphitheater von Salona richtete man in zwei Räumen, in denen die Salonitanischen Martyrer gelitten hatten, Oratorien ein (Recherches à Salone 2 [Kopenhagen 1933] 146 Abb. 72; E. Dyggve, History of Salonitan Christianity [Oslo 1951] 11 Abb. 1, 19/21). Bei Stiftungen von Palastkomplexen durch Konstantin oder seine Familie an die Kirche wurden die Gebäude abgebrochen u. das Gelände planiert (Lateran: E. Josi: RivAC 11 [1934] 335ff; Trier, Dom: Th. K. Kempf: Spätantike u. Byzanz 1, 1 [1952] 110). Dagegen ist, wohl in Erinnerung an Helena, die röm. Kreuzkirche in einem Saale des Palastes der Kaiserin, u. zw. wahrscheinlich erst durch einen ihrer Enkel, eingerichtet worden (R. Krautheimer, aO. 170ff. 191ff). In ältere Häuser eingebaute Oratorien treten in ihrer Funktion wohl an die Stelle paganer Haussacella (Oratorium in einem ephesischen Privathause: J. Keil: ÖJh 27 [1931] Beibl. 11 Abb. 2. 4). Exorzistische Beweggründe könnten bei der Einrichtung einer Kirche an der Parodos des Dionysostheaters in Athen maßgebend gewesen sein (I. Travlos: Praktika Arch. Ges. 1951 [1952] 41ff. Taf. 1). – Die unveränderte Übernahme eines Profanbaus ist selten. Nur in verarmten u. vernachlässigten Gegenden werden geeignete Gebäude ohne Rücksicht auf Orientierung u. Formen nahezu unverändert übernommen; man beschränkt sich auf Anbringung von Wandschmuck u. von liturgischem Mobiliar. Ebenso verfährt man in Fällen, wo das vorhandene Gebäude in besonderem Maße den kirchl. Bedürfnissen entgegenkommt (Rom, Basilika d. Junius Bassus: Krautheimer aO. 64ff; Leptis Magna, Basilika: Ward Perkins: Archaeologia 95 [1953] 22ff; Bosra, Basilika: H. C. Butler: Syria 2 A [1919] 265ff; Eindeckung eines Hofes in Rom, S. Maria Antiqua: W. de Grueneisen, Ste. Marie Antique [Rom 1911] 61ff). Überhaupt spielen bei der Übernahme von Profanbauten wohl hauptsächlich materielle Gründe eine Rolle; daher die Seltenheit der Umwandlung von heidn. Profangebäuden in christl. Kultbauten in blühenden Gegenden (Kpel), die Häufigkeit in verarmten Gegenden. Im allgemeinen werden nur die Umfassungsmauern eines Gebäudes oder Komplexes benutzt (Rom, S. Clemente: Krautheimer aO. 118ff; S. Pudenziana: A. Petrignani, S. Pudenziana [C. del Vaticano 1934]; Olympia: Ausgrabungen v. Olympia 1 [1897] 94ff Taf. 68; Siponto: R. Labadessa: Japigia 9 [1938] 145 Abb. 2; Ephesos, Marienkirche: Forschungen in Ephesos 4, 1 [Wien 1932]).

Anderswo sind Teile eines Komplexes verwendet (Assos, Gymnasium: F. H. Bacon, Investigations at Assos [Cambridge 1902] 21; Sabratha, Forumkirche in der Basilica iudiciaria: Perkins aO. 7ff). Beim Umbau geht man bis zur Veränderung der Orientierung, auch dann, wenn die Beibehaltung eine bequemere Einrichtung ermöglicht hätte (Qanawat, Saraya: M. de Vogüé, La Syrie centrale [Paris 1865/77] Taf. 19, 1). Oft werden Bauten erweitert, bis sie frühchristl. Raumtypen entsprechen (Saloniki, H. Georgios: E. Dyggve: RivAC 17 [1940] 151 Abb. 2; ders.: Studia orient. I. Pedersen dicata [Kopenhagen 1953] 59ff); aus einschiffigen werden dreischiffige Räume gemacht (Rom, S. Croce: Krautheimer aO. 165ff; S. Clemente: Krautheimer aO. 120f. Taf. 18.20; Madaura, Basilika: E. Albertini: Atti III Congr. Int. Arch. Crist [1934] 424ff Abb. 10). Fast immer werden Apsis oder Presbyterium angebaut.

E. Christianisierung der antiken Stadt. Zumindest seit dem 3. Jh. tritt das Christentum in der antiken Stadt in Erscheinung. Außerhalb der Städte bilden sich neben den heidnischen christl. Friedhöfe u. christl. Gedenkstätten (zB. die Tropaia des Petrus u. Paulus in Rom; vgl. Chr. Mohrmann: VigChrist 8 [1954] 154/73). Die seit dem 3. Jh. nachweisbaren Kirchengebäude befinden sich am Rande der Stadt (Dura: Excavations at Dura Europos Prelim. Report 5 [New Haven 1934] 238ff; Report 7/8 [New Haven 1939] Plan) oder in äußeren Vierteln (Rom, Basilica Calixti trans Tiberim: Lib. Pont. 1, 141 Duch.), entsprechend den meisten Kultstätten nichtoffizieller Kulte (Synagogen, Mithräen), u. selbst am Rande der volkreichen Quartiere (R. Vieilliard, Recherches sur les origines de la Rome chrét. [Paris 1941] 49). Bis zum Beginn des 4. Jh. schieben sich sodann langsam die christl. Gründungen in Richtung auf das Stadtzentrum vor (Harnack, Mission 2^4, 846 Plan; H. U. v. Schoenebeck: Klio, Beih. 43 [1939] 87f; Vieilliard aO. 31ff, Taf. 1/3. 6); einen festen Sitz des Bischofs scheint es noch nicht gegeben zu haben (Harnack aO. 836ff). Nach 313 erhielt die röm. Kirche ihr festes Zentrum im Lateran durch die Stiftung Konstantins d. Gr., aber wieder am Rande der Stadt (dazu A. Grabar, Martyrium 1 [Paris 1946] 205ff), wie auch die anderen kirchlichen Gründungen des Kaisers u. der kaiserlichen Familie über u. bei den Märtyrergräbern außerhalb der Stadt liegen (Grabar aO. 205f. 315ff), womit das Schwergewicht des Christentums in Rom definitiv an der Stadtperipherie festgelegt wird. Im Laufe des 4./5. Jhs. werden Gründungen im Zentrum häufiger (Schoenebeck aO. 88; Vieilliard aO. 57ff, Taf. 4/6). Aber erst im 6. Jh. erscheinen die ersten Kirchen im eigentlichen Zentrum, auf dem Forum Romanum (Ss. Cosma e Damiano, S. Maria Antiqua: im 7. Jh. folgt S. Adriana in der Curia; vgl. Vieilliard aO. 86ff, Taf. 5. 6). Vor dem 6. Jh. sind in Rom Umwandlungen von Tempeln in Kirchen nicht nachweisbar. – Auch in dem im Laufe des 5. Jhs. verlassenen Ostia wird die konstantinische Kirchengründung außerhalb gelegen haben (Schoenebeck aO. 88); denn das Stadtzentrum hat keinen Kirchenbau (Plan: G. Calza, Scavi di Ostia 1 [Rom 1953] Abb. 17). – Die in Rom nachweisbare Festlegung des Schwerpunktes des Christentums an der Peripherie der Stadt dürfte für eine große Anzahl, wenn nicht für die Mehrzahl der antiken Städte zugetroffen haben (Grabar aO. 210f möchte diese Erscheinung auf den Westen beschränkt wissen): Episcopium u. Bischofskirche von Ravenna liegen unmittelbar an der Stadtmauer (G. Gerola: Felix Ravenna fasc. 41 [1932] 74ff) u. in Salona ihr nahe (Forschungen in Salona 1 [1917] Abb. 1; 2 [1926] Abb. 2; E. Dyggve, Hist. of Salonitan Christianity [Oslo 1951] 12f Abb. 1, 22. 23). Die ältesten Kirchen Karthagos lagen außerhalb der Mauern (Pläne: DACL2, 2, Abb. 2109; R. Cagnat, Carthage, Timgad, Thebessa [Paris 1927] Plan S. 2); eine wohl spätere Kirche befand sich am Forum (Procop. bell. 4, 14, 24f) u. erst Iustinian errichtete in dem zentral gelegenen Palast eine Kirche (Procop. aed. 6, 5, 9; Ch. Diehl, L'Afrique byzant. [Par. 1896] 389). In Timgad befindet sich die Mehrzahl der christl. Bauten im Westen der antiken Stadt; erst im 6. Jh. wird eine Kirche über einem Hause im Zentrum errichtet (A. Ballu, Les ruines de Timgad [Paris 1903] 26ff; ders., Les ruines de Timgad [Paris 1911] Plan). In Tipasa liegt die vermutliche Bischofskirche unmittelbar an der Mauer im Westen der Stadt, im Zentrum wurde später die Forumbasilika zur Kirche, während die Martyrien natürlich außerhalb in Friedhöfen liegen (L. Leschi, Tipasa [Algier 1950] 12. 40ff Plan). In Seleukeia am Kalykadnos bildet sich das christl. Zentrum außerhalb um das Martyrium der hl. Thekla; im Zentrum wird später ein Tempel zur Kirche (Plan bei J. Keil u. A. Wilhelm: MAMA 3 [1931] Taf. 3). In Bosra liegt das episcopium

nicht zentral (H. C. Butler, Syria 2 A [Leiden 1919], Plan nach S. 295), u. in Umm idj-Djimmal bilden die älteren kirchl. Bauten gleichsam einen Ring um das Stadtzentrum (Butler aO. Plan 2). Im Zentrum von Palmyra fehlen christliche Spuren, eine Kirche liegt in Wohnquartieren (Th. Wiegand, Palmyra [1932] Plan). In Dugga befindet sich die Hauptkirche im Nordosten, das Zentrum bleibt frei (Cagnat aO. Plan S. 67); in Djemila entsteht am Südostende der Stadt das christl. Viertel, das alte Zentrum hat keine kirchl. Gründungen (Y. Allais, Djemila [Paris 1938] 57ff u. Plan). – Bestimmend für diese Erscheinung waren einerseits die außerhalb der Mauern liegenden Friedhöfe u. Gedenkstätten mit dort errichteten Martyrien (u. a.: Seleukeia-Meryamlik: vgl. oben 1238; Tipasa: Leschi aO. 40ff u. Plan; Trier: Th. K. Kempf: Trierisches Jb. [1953], Plan S. 12; Ephesos, Johanneskirche: J. Keil, Ephesos-Führer [Wien 1930] Plan 2). Anderseits boten die Stadtzentren, vor allem im 4. Jh. mit ihren öffentlichen Gebäuden im Besitze der öffentlichen Hand keinen Platz für kirchl. Gründungen, u., wie aus den Ausführungen oben Sp. 1229 hervorgeht, standen Tempel u. Tempelgut keineswegs unmittelbar der Kirche zur Verfügung. Die peripheren Stadtteile, die vorzugsweise die Wohnquartiere waren, bieten daher eher Platz für die neu zu errichtenden Gebäude. Bestimmend waren weiterhin: die Lage in bezug auf die Gemeinden, private u. öffentliche Stiftungen; wohl auch die Lage in unmittelbarer Nähe von schon aufgelassenen Heiligtümern (‚Kontinuität des Kultes', zB. in Rom, Mithraeum v. S. Clemente: F. Cumont, Textes et monuments figurés rel. aux mystères de Mithra [Brüssel 1896] 203ff; Mithraeum v. S. Prisca: A. Ferrua: BullCom 68 [1940] 59ff; möglicherweise Oratorium über einem Mithraeum in Ostia: G. Becatti, Scavi di Ostia 2 [Rom 1954] 33ff; Athen, Basilika vor dem Peribolos des Olympieion: I. Travlos: Praktika 1949 [1951] 36ff, Abb. 2.11). – Der Schwerpunkt der Städte verlagert sich daher bei der wachsenden Bedeutung des gesamten kirchl. Lebens im Laufe der Spätantike häufig von den alten Zentren hinweg. – Aber auch die frühe Christianisierung des Stadtzentrums ist nachweisbar (von Grabar aO. 212ff allein für den Osten vorausgesetzt). Die Grabeskirche erstand unmittelbar im Zentrum von Aelia Capitolina (vgl. Grabar aO. 234ff; Grabar aO. 214ff vermutet ebenfalls eine zentrale Lage für die konstantinische Kirchengründung in *Antiochia). In Gerasa ist bereits im 4. Jh. die Kathedrale im Stadtzentrum auf dem Platz eines Tempels neben dem großen Tempelbezirk errichtet worden (C. H. Kraeling, Gerasa [New Haven 1939] 218 u. Plan), während die übrigen, sämtlich später erbauten Kirchen sich auf mehrere Viertel verteilen. In Milet befindet sich die Kirche inmitten des Stadtzentrums gegenüber dem Rathause (Th. Wiegand, Milet 1, 7 [Berlin 1924] Abb. 1); die ephesische Marienkirche als wohl älteste Kirche der Stadt steht auf dem Platz eines älteren öffentlichen Gebäudes am Rande des monumentalen Stadtzentrums (Keil aO. Plan 1). – Wenn auch die Topographie des christl. Athens im 4. Jh. nicht erfaßbar ist, so wurde sicher seit der 1. Hälfte des 5. Jhs. die Akropolis fortschreitend christianisiert, indem man die Tempel (Parthenon, Erechtheion) u. die Propyläen zu Kirchen umwandelte u. wohl hier, zusammen mit den Heiligtümern am Fuße der Akropolis, an Stelle des antiken religiösen Zentrums das christl. Zentrum der Stadt entstand. Ebenso wurden die Regionen der griech. u. röm. Agora mit Kirchen versehen. Nur wenige Kirchen befanden sich außerhalb des von Justinian wiederinstandgesetzten älteren Mauerrings (Ilissosbasilika, Ilissostempel; vgl. dazu E. P. Blegen: AJA 50 [1946] 373f mit Plan Taf. 30 [I. Travlos]). – In den libyschen Städten Sabratha (R. Bartoccini, Guida di Sabrata [Rom 1927] Plan) u. Leptis Magna (G. Guidi, Pianta topogr. di Leptis [Tripoli 1933]) wurde das Zentrum christianisiert, wohl infolge der Schrumpfung beider Städte in der Spätantike. – Bei der Neugründung Kpels durch Konstantin d. Gr. werden zwei der Hauptbauten, Sophienkirche u. Irenekirche, in der älteren Stadt errichtet, in unmittelbarer Nähe der kaiserlichen Palastzone (dazu Grabar aO. 212f; Pläne bei A. M. Schneider, Byzanz=Istanbuler Forsch. 8 [1936]; R. Janin, Constantinople byzantine [Paris 1950] Plan 1), während die Apostelkirche als Martyrion zwar auf dem höchsten Punkt, aber am Rande der Stadt liegt (vgl. Grabar aO. 230, der die Kirche im geometrischen Stadtzentrum sieht, was nur im Bezug auf die theodosische Mauer der Fall ist; die konstantinische Mauer lag dagegen erheblich weiter zurück; vgl. Schneider aO. 7. 30. 95; Janin aO. 246ff, Plan 1). Die Hauptbauten liegen jedoch nicht in der Nähe der Fora, eine Erscheinung, die für die meisten christianisierten Städte zugetroffen zu haben scheint.

P. Allard, L'art païen sous les empereurs chrétiens (Paris 1879) 259ff. – S. Beissel, Die Umwandlung der heidn. Tempel in christl. Kirchen: Stimmen aus Maria Laach 69 (1905) 23ff. 134ff. – F. W. Deichmann, Frühchristl. Kirchen in antiken Heiligtümern: JbInst 54 (1939) 105ff. – J. Juster, Les juifs dans l'empire romain (Paris 1914) 456ff. – P. de Labriolle: A. Fliche-V. Martin, Histoire de l'église 3 (Par. 1936) 181; 4 (ebd. 1937) 19ff. – H. Leclercq, Art. paganisme: DACL 13, 1, 241ff. – G. Stara-Tedde, Distruzione di boschi e degli alberi sacri: BullCom 35 (1907) 142ff.

F. W. Deichmann (P. de Labriolle †).

Christianus s. Christennamen C II 2.

Christogramm s. Monogramm.

Christophorus.

Die Gestalt des Ch. wurzelt im spätantiken Orient. Bei seiner Passio kommen außerchristl. Beiträge in Betracht; aber auch die erst im MA angegliederte Christusträger-Legende hat man aus heidnischen Vorstellungen abzuleiten versucht.

A. Märtyrer-Legende. I. Passio. Die Passio, deren älteste Hss. dem 8. Jh. angehören, geht in das 5. Jh. zurück. Ihre Überlieferung hat einen orientalischen u. einen okzidentalen Zweig, die sich beide in zahlreiche Versionen verästeln (Rosenfeld 357/63). Wichtige Zeugen des oriental. Zweiges bei Usener 56/76 = BHG² 309/11 u. AnalBoll 10 (1891) 394/405 = BHL 1764. Der okzidentale Zweig umfaßt nur latein. Versionen (vgl. ASS Juli 6, 146/9; kritischer Text Rosenf. 520/9 = BHL 1766); hiervon gehen die meisten nationalsprachlichen Wiedergaben des hohen MA sowie die endgültige, um die Christusträger-Legende bereicherte Fassung in der ‚Legenda aurea' aus (430/4 Graesse = BHL 1779). Das Verhältnis der Hss. untereinander steht noch nicht endgültig fest, da nicht alle publiziert sind. – Die Urfassung berichtet von einem menschenfressenden Kynokephalen Reprobus (ob der Name auf aram. rabrab, Riese, zurückgeht, ist fraglich [vgl. Dölger, Märt. 78]; dem Urtext nahestehende griech. Hss. haben das Wort schon als ‚der Verworfene' verstanden). Durch Gottes Willen empfängt Reprobus die Taufe, den Namen Ch. u. menschliche Sprache. Seine Wunder als Missionar, vor allem der ‚grünende Stab' (vgl. biblische Aaronslegende, Rosenf. 349) u. die Bekehrung zweier ihn versuchender Dirnen, veranlassen den Fabelkönig Dagnus zu Martern, welche die Unverletzlichkeit des Heiligen zeigen, bis er doch die Martyrerkrone erlangt. Während die orientalischen Versionen auf die Darstellung des Gegensatzes von tierischer Verworfenheit u. himmlischer Gnade abzielen u. die Hundsköpfigkeit des Heiligen drastisch schildern, schwächen die okzidentalen den Monstercharakter ab. So wird der menschenfressende Hundsköpfige ein menschlicher Riese; ‚genus canineorum' wird zu ‚Cananeus' oder fällt ganz weg (Rosenf. 370. 475; anders Günter 75). Anstatt mit der Bestrafung der Verfolger schließt man im Westen gern versöhnlich: von einem der Pfeile, mit denen der König auf Ch. schießen läßt, wird er selbst ins Auge getroffen; doch der Heilige zeigt ihm, wie er durch sein Märtyrerblut genesen kann. Im Westen wird ferner das *Nothelfergebet gekürzt (vgl. Usener 74, 5f). Züge wie das Stabwunder u. der Name Dagnus werden im Westen beibehalten; manchmal ist letzterer zu ‚Decius' historisiert. Lokalangaben (Samos in Lykien; Antiochia in Syrien) wollen die Geschichtlichkeit des Berichts bekräftigen (Rosenf. 477).

II. Entstehung. Eine Deutungsmöglichkeit für die Passio schien die Zugehörigkeit des Ch. zum Kreis der ‚Märtyrer vom unzerstörbaren Leben' zu bieten. Danach wäre Ch. eine literarisch verselbständigte Nebengestalt der ägypt.-gnostischen Bartholomäus-Akten (4./5. Jh.; AAA 2, 1, 128/50), wo den in Parthien missionierenden Apostel außer dem hl. Andreas der Kynokephale ‚Christianus' begleitet (Zwierzina 131. 138f; Rosenf. 9. 347f). Für diese Hypothese könnte folgendes angeführt werden: a) In Ägypten wurde die ‚Unverletzbarkeit', die zwar auch anderwärts als hagiographisches Motiv erscheint (Delehaye 287/96), im 5. Jh. in ihrer Bedeutung für das Ewige Leben unter den Christen besonders erörtert, u. zw. in deutlicher Auseinandersetzung mit der pharaonischen Vorstellung, daß Körperbewahrung zum Heile notwendig sei (S. Morenz, Altägypt. u. hellenistisch-paulinischer Jenseitsglaube bei Schenute: MittInstOrF 1 [1953] 251/5). – b) Der Kynokephale Christianus der kopt.-äthiop. Acta Barthol. u. der hundsköpfige Christophorus der Passio werden beide durch Gottes Gnade zum Menschtum u. zur Taufe berufen (vgl. auch die beiden ägypt. Kynokephalen des hl. Mercurius Abu Seifein: Piankoff, S. Mercure 18; koptische Ikone: Piankoff, Deux Saints). – c) Ch. emp-

fängt die Sprachbegnadung durch Mundberührung, die an die ägypt. ‚Mundöffnung', den Ritus verewigender Körperbeseelung, erinnert (Synax. Cpolit. 9. Mai: ASS Propyl. Nov. [1902] 668, 2/3 Delehaye = PG 117, 444 D); noch eine Passio des 11. Jh. sagt: aperiens os eius insufflavit in eum et dedit ei spiritum intellectus (AnalBoll 10 [1891] 395). – So scheinen einige konkrete Züge der Passio nach Ägypten zu weisen (für orientalische Entstehung sprechen sich außer Zwierzina u. Rosenfeld aus: E. Waldapfel, Ch. [Budap. 1937]; J. Trencényi-E. Waldapfel, Ch. = Jewish Studies in Memoriam of M. Guttmann 1 [Budap. 1946]; vgl. ferner Ameisenova 43/4). – Zur Annahme, in der Passio des Ch. sei eine Nebenfigur der Acta Barthol. verselbständigt worden, könnte es ferner passen, daß der Taufname des Ch. eine Steigerung von ‚christianus' ist. Zunächst nur als Appellativum verwendet (Dölger, Märt.; ders., Paphn.), bezeichnete Χριστοφόρος später, appellativ u. attributiv gebraucht, das wahre Christsein des Christus in sich Tragenden (Ign. ad Ephes. 9, 2), was ‚christianus' ebenso, aber schwächer ausdrükken konnte (vgl. *Christennamen A II 13 u. C II d). Trotz der Entwertung des Attributs in griech. Briefformeln (Belege: Dölger, Paphn. 79) blieb die Grundbedeutung von ‚Christophoros' bis ins latein. MA erhalten. Vgl. die karoling. Passio v. 349: MG Poet. 4, 2/3, 838: Ch..., qui Christi crucem in carne, ipsum fers in pectore; Petr. Damian.: PL 144, 681 B: beatus Ch., hoc est, Christum ferens. Christum scil. ferebat in corde, Christum proferebat in voce (weitere Belege bei Rosenf. 398/9). – Während für die oben erwähnte Hypothese ‚ägyptischer' Elemente in der Passio bei aller ihrer Fragwürdigkeit immerhin einige konkrete Punkte angeführt werden können, ist der hl. Ch. aber keinesfalls einfach ein verchristlichter *Anubis. Diese Gleichsetzung bei Saintyves beruht auf einer unzutreffenden Namensetymologie u. anderen nachweislich falschen Hypothesen (gegen Ch. = Christaphérou schon H. Grapow: Rosenf. 355_2; ferner hat der ‚grünende Stab' nichts mit der ‚Palme des Anubis' zu tun usw.). Anderseits widerspricht das frühe Auftreten eines hundsköpfigen Heiligen in den Bartholomäus-Akten der Annahme, das Motiv sei in der Passio des Ch. spätere Zutat (vgl. Rosenf. 357 gegen Hindringer 943). Schon in vorchristl. Zeit wurde die Existenz von Kynokephalen am Ende des Erdkreises allgemein geglaubt, u. dieser Aberglaube hat sich bis in die Neuzeit erhalten (Herodt. 4, 191; PsCtes. bei Phot. 47b, 19f; vgl. Hopfner, OZ 2, § 130/1; F. Kretschmer, Hundestammvater u. Kerberos 1 [1938] 168; Ameisenova). Neuerlich wollte man die Kynokephalen der Alten in Relikten einer negroiden asiatischen Urrasse wiedererkennen (A. Herrmann, Das Land der Seide u. Tibet im Licht der Antike [1938] 18/22 u. Abb. 1/2). Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß die hundsköpfigen Heiligen wie Ch. auf solche wirklichen Geschöpfe zurückgehen (vgl. Rosenf. 352 gegen Gaidoz 215f); es handelt sich bei ihnen doch wohl um fabulose Vorstellungen (nach Piankoff, Deux Saints, lägen die ‚am Ende der Welt' die Sonne grüßenden Hundskopf-Affen, wie sie in der ägypt. Religion vorkommen, zugrunde). – Beim Einbau in die Passio des Ch. erfahren die besprochenen, im Ursprung heidn. Motive eine Überhöhung: über den Unverletzlichkeitsglauben (sofern er hier vorauszusetzen ist) führt der Märtyrertod hinaus, von Hundegestalt u. Menschenfressertum befreit das Mensch- u. Christwerden. In dieser Richtung dürfte der Reiz der älteren Legende für ihre Erzähler gelegen haben.

III. Kult. Die Abhängigkeit der Passio von nichtchristl. Vorstellungen schließt die historische Existenz eines Märtyrers Ch. nicht aus (Rosenf. 9. 351). Sie ist nach der Quellenlage sogar wahrscheinlich, da das älteste Kultzeugnis, eine Inschrift über die Reliquiendeposition in der am 22. IX. 452 geweihten Ch.-Kirche in Chalkedon, von der Passio offenbar noch nicht beeinflußt ist (ASS Nov. 2, 2, 396 nr. 39; vgl. H. Grégoire: Byzantion 4 [1929] 461/5; Delehaye, Origines² 153). Belege für die Verehrung des Märtyrers im Osten bei Rosenf. 8/13. – Bei der Ausbreitung des Ch.-Kultes im Westen ist bemerkenswert: a) sein Vordringen in den byzantin. Einflußgebieten u. von diesen aus entlang den großen Verkehrsstraßen, b) die Bemühung, die überlieferte Gestalt des Heiligen zu vermenschlichen. Am weitesten geht darin ein Hymnus des Breviarium Gothicum, der Ch. eine ‚feine Statur' u. ein ‚strahlendes Antlitz' gibt (PL 86, 1167 A). Für die Distanzierung des Westens vom Orient ist die Verlegung des Festtags des Heiligen vom 9. V. auf den 25. VII. ein äußerliches Anzeichen. Das Ringen der beiden Auffassungen zeigt die ambrosianische Liturgie, die des Heiligen nach westlicher Weise am 25. VII. gedenkt; doch erinnert ein

Bittgebet des Meßformulars mit der Erwähnung der wunderlichen Erscheinung des Heiligen (mirifica ostensione) an die östliche Passio (Rosenf. 46/7). In Spanien, wo erst für das 7. Jh. Reliquien des Ch. bezeugt sind (Vives, Inscr. crist. 307. 331. 337), hat die orientalische Passio einen starken Widerhall im Sacramentarium der Westgotenkirche gefunden (7. Jh.; vgl. D. M. Férotin, Le Liber Mozarabicus Sacramentorum [Par. 1912] 15). In der Inlatio zum Fest des hl. Ch. heißt es hier: ‚a quo munere non solum eos vocas, qui humanae conditionis integre retinent formam, sed etiam illos adtrahis, qui portentorum more dissimiles extant ab humana conditione' (Férotin aO. 363_{34}f; vgl. PL 85, 799). In der Postcommunio steht die Wendung: ‚qui convertis fera in humana' (ebd. 802B). Rosenfeld (58) vermutete, daß das westgotische Festdatum des 10. VII. einen ‚Kompromiß' zwischen dem östlichen 10. V. u. dem westlichen 25. VII. darstelle; er rechnete anderseits auch mit der Möglichkeit, daß der 10. VII. den Jahrestag einer Reliquiendeposition oder der Dedikation einer Memoria bezeichnet. Da in Spanien aber auch sonst Abweichungen der Festdaten von der Tradition vorkommen, darf man der Änderung keine zu große Bedeutung beimessen (vgl. AnalBoll 69 [1951] 287). – In Italien liegen die Schwerpunkte des Ch.-Kultes in Mailand u. Ravenna, vielleicht auch Tauromenium, Taormina (Greg. M. ep. 9, 75). Ob die dem Ende des 7. Jh. angehörende Grabinschrift der Blatta in S. Anastasia in Rom mit der Wendung ‚Christigeri meruit marturis esse comes' auf eine dortige Ch.-Kultstätte hindeutet, ist strittig (IUR 2, 1, 442 = ILCV 201B; gegen die sprachlichen Bedenken Döllgers, Märt. 73, macht Rosenfeld 21 verwandte slawische Namenspielereien geltend). Jedenfalls hat Ch. in Rom vor dem 13. Jh. keine Bedeutung erlangt. Die Ausbreitung nach Norden hindern zunächst die Alpen; nach Frankreich kommt die Ch.-Verehrung zT. aus Spanien; zT. konzentriert sie sich inselartig in Handelsmetropolen wie Reims, Laon, Paris. Deutschland u. England sind zurückhaltend aus Skepsis gegenüber dem Motiv der Hundsköpfigkeit; anderseits besteht an der Passio bei den Deutschen ein literarisches Interesse. So haben die karoling. Versbearbeitung u. diejenige Walthers v. Speyer vJ. 983 weitere im Gefolge gehabt (Rosenf. 361). Bis der Heilige im 13. Jh. durch das Christusträgermotiv eine Umprägung erhält (unten B II), sind Ch.-Patrozinien u. -reliquien nördlich der Alpen nur ausnahmsweise anzutreffen. In Norddeutschland u. Nordeuropa löst Ch. ohne eigentliche Verehrung eine Namenmode aus. Ob die Erwähnung des hundsköpfigen Ch. in Irland (Gaidoz 193/7) mit den in der Kunst nachgewiesenen koptischen Einflüssen zusammenhängt (vgl. P. Paulsen: Tribus 1952/3, 149/87) oder auf lokalen keltischen Vorstellungen beruht (vgl. P. Grosjean: AnalBoll 61 [1943] 98_1), ist schwer zu entscheiden. Zum Ganzen vgl. den Katalog der Kultstätten des Ch. bis um 1300 bei Rosenf. 144/346.

IV. Kunst. Aus der Spätantike sind keine Ch.-Bilder erhalten; wahrscheinlich sind sie den Bilderstürmern des 8. Jhs. zum Opfer gefallen. Die Angaben über ein Ch.-Bild im Sinaikloster unter Justinian sind nicht ganz eindeutig (vgl. die Lit. bei Rosenf. 13_2). Ikonen des hundsköpfigen Heiligen vom Balkan u. aus Rußland sind aus dem 15. bis 18. Jh. belegt (Gaidoz 197/202; H. Findeisen: Zs. f. Volkskunde 35/6 [1926] 202; Rosenf. 390; J. Capart: Chronique d'Égypte 14 [1939] 127/30; Ameisenova 43. 44. Taf. 20c); für sie gibt eine spätbyzantin. Quelle des ‚Malerbuchs vom Athos' mit wahrscheinlich älteren Vorläufern die Vorschrift: X., ὁ Ῥέπροβος, ὁ ἐκ τῶν κυνοκεφάλων (Rosenf. 384. 389). Älter scheinen die von J. Strzygowski als Ch.-Bilder angesprochenen byzantin. Steinreliefs aus Kleinasien zu sein, die den hundsköpfigen Heiligen nach Art einiger Ikonen als Soldaten zeigen (Jb. Preuß. Kunstsamml. 19 [1898] 57/63). Beim Kynokephalen in röm. Legionärsuniform u. mit Waffen läßt sich eine Erinnerung an die weitverbreiteten ähnlichen Darstellungen des Anubis als Soldatengott nicht ausschließen (vgl. R. Paribeni: BullSocArchAlex 13 [1913] 177/83; Capart aO. 128, Abb.); im Flächenbild wird der Hundskopf des Ch. wie der des Anubis im Profil gegeben. Gleichzeitig waren noch weit in die christl. Jahrhunderte hinein allerorten die als Anubis maskierten Isispriester, die dienenden Helfer der Göttin, zu sehen. In gehobeneren Kreisen des Westens galt Anubis, seit Vergil Inbegriff des verabscheuten Orients, ähnlich wie Ch. als ein ‚Verworfener' (Belege für die Verpönung des ‚latrator' von der Kaiserzeit bis zu den latein. Vätern, oben Bd. 1, 482/3). Die Anlehnung an den volkstümlichen heidnischen Typ in der künstlerischen Wiedergabe war darum wohl nicht nur rein formal, sondern hatte auch inhaltliche Beweggründe. Vielleicht äußerte

sich in der anschaubar gemachten Gnadenwürdigkeit des Halbtiers ein Unterstrom altorientalischer Überlieferung vom Tier als Sitz numinoser Kräfte (Löhr 235); an die offizielle Mythe des Anubis braucht dabei nicht gedacht worden zu sein. – Im Westen ist Ch. als Kynokephale nur in zwei Fällen belegt: 1. Miniatur in einer Hs. des Martyrologium des Usuardus (12. Jh.; Stuttgart, LB, Cod. hist. fol. 415: K. Richter, Der deutsche St. Christoph = Acta Germanica 5 [1898] 155 mit Abb.; der Text der Hs. gibt für das Hundemaul keinen Anhalt, dieses beruht also auf anderer Tradition). – 2. Glasfenster in der Kathedrale von Angers (16. Jh.; Ch. Urseau, La Cathédrale d'Angers [Par. 1929] 71 mit Abb.; hier ist Ch. schon Träger des Christusknaben; vgl. Rosenf. 383/4. 389). Durch den Kynokephalostyp im MA ist vielleicht die erst seit dem 13. Jh. erkennbare apotropäische Bedeutung der vollmenschlichen Ch.-Bilder mit zu erklären; sie könnte außer aus der *Nothelferformel aus der Schutzkraft der alten Anubisbilder entstanden sein (ebd. 14. 356_4; C. Bonner, Studies in Magical Amulets [Ann Arbor 1950] Reg.). Zur magischen Wirkung des Anschauens von Ch.-Bildern vgl. A. L. Mayer, Die heilbringende Schau: Hl. Überlieferung. Festschrift I. Herwegen (1938) 252/5. – Im Westen ist Ch. sonst allgemein mit menschlichem Gesicht dargestellt worden. Die älteste bekannte Wiedergabe befindet sich in S. Maria Antiqua in Rom (10. Jh.; Rosenf. 22); das erste Kolossalbild als Riese vJ. 1007 ist in der Kirche von S. Vincenzo di Galliano bei Como (ebd. 380). Vor allem im Alpenland u. am Rhein erhält Ch., im Einklang mit dem Breviarium Gothicum, schöne heilandähnliche Züge (Löhr 235_{61}). Mit östlichen Bildern des 11./13. Jhs. verbindet den westlichen Typ weiterhin das Attribut des ‚grünenden Stabes' (Rosenf. 385/6).

B. Christusträger-Legende. Die ‚Legenda aurea' läßt der Passio des Ch. eine Episode vorausgehen, die vor dem 13. Jh. nicht bekannt ist: der Riese Ch. will nur dem Mächtigsten auf Erden dienen; er verdingt sich einem König, dann dem Teufel; schließlich wird er dem Allermächtigsten, Christus, dienstbar. Auf den Rat eines Eremiten hin bringt er fortan Pilger über den Fluß, bis er gewürdigt wird, den Heiland selbst, in Gestalt eines Knaben, hinüberzutragen, der ihm inmitten der Flut die Taufe erteilt (430/2 Graesse).

I. Ältere Erklärungen. Zur Erklärung sind zahlreiche Hypothesen aufgestellt worden, die an Trägermotive bei außer- u. vorchristlichen Völkern anknüpfen. Sie alle sind wegen des Zeitabstandes u. des Fehlens von Zwischengliedern in Literatur u. Kunst unwahrscheinlich; auch sprechen die oben vermutete Herkunft des Ch. aus den Acta Barthol. u. das Fehlen des Motivs einer leiblichen Christusträgerschaft in der Spätantike gegen sie. Von den Identifizierungsversuchen seien die folgenden genannt: 1. Ägypt. Anubis bzw. Bes als Träger des Horus über den Nil (C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger [1900] 152f; H. R. Hall, An Egyptian St. Christopher: JEA 15 [1929] 1; vgl. Rosenf. 369/70). – 2. Indischer Brahmadatta, der als Tierdämon u. Anthropophage den Prinzen Sutasoma trägt (H. Günter, Buddha in der abendländischen Legende? [1922] 19f; anders: ders., Psych. 9; vgl. Rosenf. 370/2). – 3. Mythe oder Bilder von Herakles mit dem Dionysosknaben (Saintyves, Succ. 15f; B. Schröder, Der hl. Ch.: JbInst 40 [1925] 364/7; ders.: Zs. f. Volkskunde 35/6 [1926] 85/98; vgl. Rosenf. 374/5. – 4. Germanische Seelenüberfahrt (Th. Schwickert: Zs. für Volksk. NF 3 [1932] 14/26; vgl. Rosenf. 376). Volksgut nach Art des zuletzt genannten könnte die Verbreitung der Christusträger-Legende nördlich der Alpen erleichtert haben.

II. Neue Erklärung. Rosenfeld hat darauf hingewiesen, daß der Riese mit dem grünenden Stab in romanischen Wandmalereien etwa seit 1150 die Gestalt Christi zu tragen beginnt. Im Südalpengebiet, am Rhein u. in Spanien ist nun aber die getragene Person nicht das Jesuskind, sondern Christus als bärtiger Mann; auch steht der Heilige nach den Bildern anstatt im Wasser auf festem Grund. Ein Figurenkapitell in Rio Mau, Portugal, zeigt das gleiche Motiv (ebd. 392f u. Abb. 1/2; Cascón). Es wäre hier also ursprünglich nicht eine Christusträger-Legende illustriert, sondern der Name Ch. ins Bildliche übersetzt worden (vgl. H. Delehaye, Cinq leçons sur la méthode hagiographique [Brüssel 1934] 145; Rosenf. 397/8). Die Möglichkeit zur Bildumsetzung bot die dem MA bekannt gebliebene Bedeutung des Namens (oben A II); wenn Ch. Christus in die Nähe seines Herzens hält, ist sogar das ‚Christum ferebat in corde' des Petrus Damianus getreu wiedergegeben (ebd. 402). Im 15. Jh. werden bilderschriftliche Friese der röm. Kaiserzeit neubelebt (vgl. K. Giehlow,

Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance: JbKaiserh 32 [Wien 1915]). Daß diese Darstellungsweise, für welche die gotische Kunst auch Heiligenattribute verwendet (Rosenf. 401), im MA außer an röm. Tradition, auch an die altägypt. Hieroglyphenschrift selbst anschloß, könnte der aus Ägypten stammende ‚Physiologus', der in einer Hs. dieselbe Methode anwendet, annehmen lassen (ebd. 398). Das neue Tragemotiv kann gleichzeitig an byzantin. Vorbildern einen Anhalt gehabt haben, wo der bärtige Christus vom Himmel her über dem Heiligen erscheint; so auf einer Ikone des Musée Byzantin zu Athen (vgl. Capart aO. 129 Abb.); es bedurfte hier nur einer kleinen Veränderung, um Christus auf die Schultern des Heiligen zu setzen. Zur räumlichen Ausbreitung der ‚bilderschriftlichen' Ch.-Darstellungen vgl. Rosenf. 403/7. Die ‚früheste, ganz erhaltene unter den seltenen Ch.-Darstellungen im Rheinland' befindet sich im Münster zu Bonn (um 1200; P. Clemen, Die roman. Monumentalmalerei in den Rheinl. [1916] 442); sie zeigte den bärtigen Christus ursprünglich von dem auf festem Grund stehenden Heiligen getragen (ebd. Abb. 316); erst 1887/8 fügte ein Restaurator das Gewässer hinzu (ebd. Abb. 317; bei Braun 169 daraufhin irrtümlich als wirklicher anstatt nur symbolischer Christusträger angesprochen). Wenn die bildliche Namensetymologie nicht als Wort gelesen, sondern paraphrasiert wurde, konnte sich daraus eine Erzählung von Ch. als Christusträger entfalten. Diese neue Legende geht um 1230 vom Südalpengebiet aus, wie auch dort um 1150 die neuen Ch.-Bilder entstanden waren. Daß Motive von Fergendiensten u. Christusbegegnungen anderer Heiliger bei der neuen Legendenbildung Einfluß hatten, ist sehr gut möglich (Rosenf. 429f). Die Gestalt des Ch., die im Westen durch Unterdrückung des begnadeten Halbtiers u. das Zurücktreten des Motivs der Körpererhaltung ihres ursprünglichen Sinnes beraubt worden war, ist mit neuem Sinn erfüllt worden durch die Legende vom dienenden Riesen, der Christus als Kind leiblich trägt. Als Patron der Pilger u. Reisenden hat dann der hl. Christophorus im späten MA u. in der Neuzeit eine immer größer werdende Verehrung auf sich gezogen (vgl. Hindringer; Lambert; Masseron). Zur Darstellung der Christusträger-Legende in der Kunst vor allem des 15./16. Jh. vgl. Sinemus; Stahl; ferner den topographischen Bildkatalog Rosenf. 446/72; Überblick über die deutschen Bildbelege bei Braun.

Z. Ameisenova, Animal-headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men: JWarbInst 12 (1949) 42/5. – J. Braun, Tracht u. Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst (1943) 165/73. – M. Cascón, San Cristobal (Santander 1952). – H. Delehaye, Les passions des Martyrs et les genres littéraires (Brüssel 1921). – F. J. Dölger, Ch. als Ehrentitel für Märtyrer u. Heilige im christl. Altertum: ACh 4 (1934) 73/80; Ch. als Ehrentitel des Asketen Paphnutius: ACh 5 (1936) 79/80. – H. Gaidoz, S. Christophe à tête de chien en Irlande et en Russie: MémSocAntFr 8, 6 (Paris 1924) 192/218. – H. Günter, Psychologie der Legende (1949). – R. Hindringer, Art. Ch.: LThK 2, 934/6. – G. Lambert, Le grand patron de la route, S. Christophe. Sa légende, son histoire, son actualité (Genappe 1932). – Ae. Löhr, Der hl. Ch. u. die Wandlungen im christl. Heiligenkult: Vom christl. Mysterium, Arbeiten zum Gedächtnis von O. Casel (1951) 227/59. – A. Masseron, St. Christophe, patron des automobilistes (Paris 1933). – Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum = ASS Propyl. Dec. (1940) 305. – A. Piankoff, St. Mercure et les cynocéphales: BullSocArchCopte 8 (Le Caire 1949) 18/24; Deux Saints à tête de chien: ebd. 12 (1949) 57/61. – H. F. Rosenfeld, Der hl. Ch. u. seine Verehrung. Eine Untersuchung zur Kultgeographie u. Legendenbildung = Acta Ac. Ab. Human. 10, 3 (Abo 1937) 1/552 mit Taf. u. Karten. – P. Saintyves, L'origine de la tête de chien de S. Ch.: Revue Anthropologique 34 (1924) 376/83; S. Ch., successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Heraclès (Paris 1936). – A. Sinemus, Die Legende vom hl. Ch. in der Plastik u. Malerei (1898). – E. K. Stahl, Die Legende vom hl. Riesen Ch. in der Graphik des 15. u. 16. Jh. (1920). – H. Usener, Acta S. Marinae et S. Christophori (1886). – Wrede, Art. Christoph: Bächtold-St. 2, 65/72. – K. Zwierzina, Die Legende der Märtyrer vom unzerstörbaren Leben: Festgruß 50. Philologen-Versammlung Graz (Innsbr. 1909) 130/58.

A. Hermann.

Christus I (Messias).

A. Nichtchristlich. I. Ältere Zeit. M. ist Gräzisierung des aram. m^e^šîḥā', das dem hebr. māšîaḥ, ‚Gesalbter', entspricht. Im AT wird, neben der Bezeichnung des Hohenpriesters als ‚Gesalbter', der regierende König ‚M. Jahwes' genannt; so Saul (1 Sam. 12, 3. 5; 24, 7. 11), David (2 Sam. 19, 22; 23, 1), Zedekia (Thren. 4, 20), Kyros (Jes. 45, 1). Der je-

weilig regierende König wird auch gemeint sein zum mindesten in einem Teil der Psalmen, die Jahwes M. erwähnen (2, 2; 18, 51; 20, 7; 28, 8; 84, 10; 89, 39. 52; 132, 10. 17; 1 Sam. 2, 10; Hab. 3, 13), wobei ungewiß bleibt, um welchen König es sich handelt u. nur das deutlich oder wahrscheinlich wird, daß an einen Angehörigen des Davidhauses zu denken ist. Bei der Benennung des Königs als M. ist, anders als bei der entsprechenden Benennung des Hohenpriesters (Lev. 4, 3. 5. 16; 6, 15 u. a.; wohl Dan. 9, 25. 26), durch Hinzufügung des Genetivs ‚Jahwes' oder auf andere Weise angedeutet, daß der so Benannte in einer besonderen Beziehung zu Gott steht. Insofern eignet dem M. von vornherein etwas Numinoses: ihn anzutasten wäre Sakrileg (1 Sam. 24, 7. 11); er ist Vermittler göttlicher Gaben (Thren. 4, 20); die Rücksicht auf ihn bestimmt Gott zur Erhörung von Gebeten (Ps. 132, 10; 2 Chron. 6, 42). Unter Einfluß einerseits der Königsvergötterung (*Herrscherkult), wie sie in Israels Nachbarschaft, in Ägypten u. Assur-Babel, üblich war, anderseits naturhaft kosmischer Hoffnungen auf ein goldenes Zeitalter (*Aetas aurea), wie sie vielerorts in der antiken Welt zu finden sind, ist dann die M.-Gestalt immer mehr ins Übermenschliche hineingewachsen; dabei wird bald mehr seine erstaunliche militärisch-politische Begabung, bald mehr seine besondere Frömmigkeit u. Gerechtigkeit, bald mehr die unter seiner Regierung eintretende wunderbare naturhaft-kosmische Umgestaltung betont. Diese Verklärung des M.-Bildes scheint schon zu der Zeit, als es in Israel oder doch in Juda noch Könige gab, eingetreten und in Form der Erwartung eines idealen M. der Zukunft immer dann zum Ausdruck gekommen zu sein, wenn man mit dem König der jeweiligen Gegenwart unzufrieden war, sei es, daß zu seiner Zeit die äußeren Verhältnisse trostlos waren, sei es, daß er selbst in religiös-sittlicher Hinsicht eine Enttäuschung bedeutete. Wenigstens finden sich bei älteren vorexilischen Propheten eine Reihe von Stellen, die, ohne den Begriff M. dabei zu verwenden, der Hoffnung auf einen klugen u. tapferen, gerechten u. frommen u. von Gott mit wunderbarem Erfolg gekrönten König aus Davids Haus Ausdruck geben, u. diese Stellen werden jedenfalls zT. echt u. alt sein (Jes. 9, 1/6; 11, 1/9; Mich. 5, 1/5). Die Jes. 9, 1/6 dem erwarteten Retter beigelegten Namen sagen von ihm aus, daß er über wunderbare Klugheit (Wunder-Rat) u. erstaunliche Kraft (Gott-Held) verfügen u. für die Dauer (Vater der Ewigkeit) eine Herrschaft des Friedens u. der Wohlfahrt (‚Friedensfürst') ausüben werde. Jes. 11, 1/9 hebt an ihm hervor, daß er ein gerechter Herrscher sein u., mit übermenschlicher Urteilsfähigkeit ausgestattet, immer die richtige Entscheidung treffen u. daß unter seinem Regiment nicht nur innerhalb der Menschen-, sondern auch in der Tierwelt u. zwischen Menschen und Tieren aller Streit aufhören u. friedlich-freundschaftliches Zusammenleben an dessen Stelle treten werde, während Mich. 5, 1/5 wiederum mehr national-partikularistischer Art ist, nämlich den aus Bethlehem in Juda erwarteten Herrscher der Zukunft als Retter Israels u. nicht der Welt überhaupt betrachtet. In den letzten Jahren der davidischen Dynastie, als ihre Vertreter zT. dem M.-Ideal so wenig entsprachen, u. gar nach deren Entthronung durch die Babylonier 586 vC. wird der M. vollends zu einer von der Zukunft erhofften Gestalt; dies lassen, obwohl auch hier das Wort M. nicht gebraucht wird, Jer. 23, 5. 6; 33, 14/17; Ez. 17, 22/4; 34, 23/24; 37, 22/4 mit aller Deutlichkeit erkennen. Hier handelt es sich überall um einen aus Davids Haus kommenden M. Aber unumgängliche Voraussetzung für die M.-Würde ist davidische Abkunft nicht. Vielmehr kann der M.-Titel auch einem Mann anderer Herkunft, ja einem Ausländer zugesprochen werden, wenn er nur dem M.-Ideal entspricht. Das schien um 550 vC. bei dem von Gott mit wunderbarem Erfolg gekrönten, als Freund der Juden u. Feind der ihnen verhaßten babylonischen Weltmacht auftretenden Kyros der Fall zu sein; u. so begrüßt Jes. 45, 1 ihn als Jahwes M. Doch das blieb eine Episode, u. 520 vC. ist es wieder ein Davidide, der als persischer Statthalter nach Jerusalem entsandte Serubabel, der als M. betrachtet wird u. zu ganz utopischen Hoffnungen auf die jüd. Weltherrschaft Anlaß gibt (Hag. 2, 20/3; Sach. 6, 9/15). Die auf ihn gesetzten Hoffnungen erfüllten sich aber nicht, u. so wandten sich die Juden aufs neue der Zukunft zu u. erwarteten den M. von ihr.

II. Nachexilisch. Dabei vollzieht sich jetzt der Tatsache entsprechend, daß, mit dem Einfluß vom *Parsismus her, die jüd. Religion aus einer Diesseits- mehr u. mehr zu einer Jenseits-Religion wird, in dieser Erwartung ein be-

deutsamer Wandel. War der M. bisher eine von der diesseitigen Zukunft erhoffte Gestalt, die hier auf Erden seinem Volk Sieg u. Heil verschafft u. es, u. darüber hinaus auch wohl die ganze Welt, in Gerechtigkeit u. Gottesfurcht regiert, so wird er jetzt eine aus dem Jenseits von Raum u. Zeit, von droben u. aus der Präexistenz kommend gedachte Größe. Zugleich dringen aufs neue auswärtige, insbesondere wieder parsistische Elemente (der Retter Saošyant; *Erlöser) in das M.-Bild ein u. lassen ihn in höherem Grade denn bisher als kosmischen Erlöser erscheinen. In den um die Mitte des 1. Jh. vC. entstandenen Psalmen Salomos, die den aus Davids Haus erwarteten M., seinen Sieg über Israels Feinde u. seine gerechte, fromme u. gesegnete Regierung herbeisehnen (17, 21/46; 18, 5/9), ist freilich von dem inzwischen eingetretenen Wandel wenig zu erkennen; um so mehr aber in dem um 100 vC. entstandenen Buch Henoch u. dem um 200 Jahre jüngeren 4. Esra-Buch sowie in einigen Qumrān-Schriften. Bei Henoch (47/71) ist der M. als *,Menschensohn' von Urzeit an zum Weltenrichter bestimmt; Esra schaut in der 6. Vision den M. als einen aus dem Meere aufsteigenden ,Menschen', der die gegen ihn anstürmenden heidnischen Weltmächte vernichtet, die zehn Stämme Israels aber beschirmt, u. in der 7. als einen aus dem Wald hervorbrechenden Löwen, der einen auf dem Meere aufsteigenden Adler, Symbol des vierten u. letzten Weltreiches, vernichtet.

III. Neutestamentliche Zeit. Eine Zusammenfassung der im neutestamentlichen Zeitalter, also in den beiden ersten Jahrhunderten nC., im Judentum gangbaren Vorstellungen vom M. ist darum außerordentlich schwierig, weil es sich da um ein Mit-, Neben- u. Gegeneinander sehr mannigfaltiger u. verschiedener Züge handelt. Versucht man trotzdem ein solches Bild zu entwerfen, so sieht es etwa so aus: Wenn die gegenwärtige Zeit des Frevels zu Ende ist, wird, nachdem ein Vorläufer wie Elia oder der Messias aus dem Stamme Joseph oder der Lehrer der Gerechtigkeit (Damaskus-Schrift; Habakuk-Kommentar u. andere Qumrān-Schriften) oder der Taheb (Samaritaner) vorangegangen ist u. die Nöte der letzten Zeit, die messianischen Wehen, überwunden sind, der präexistente, aber bis dahin verborgen gehaltene M. hervortreten u. sein Werk beginnen. Dieses besteht einerseits in der Ausübung des Gerichts, das bald mehr die Form kriegerischer Ausrottung der Feinde Israels oder der Sünder überhaupt, bald mehr forensischer Bestrafung der Frevler hat, anderseits in der Herauffuhrung des Heils, das wiederum bald als nur Israel zugute kommend, bald als die ganze Menschheit beglückend gedacht wird, wobei im ersten Falle der Zion, im zweiten der Himmel als Residenz des M. erscheint. Die Fähigkeit zu solchem Tun fließt aus der wunderbaren Ausstattung des M., die sich in dem ihn umstrahlenden sonnenhaften Glanz zeigt u. ihm eine Festigkeit u. eine Weisheit, eine Gerechtigkeit u. eine Gottesfurcht verleiht, wie sie dem gewöhnlichen Menschen unerreichbar sind. Dabei bleibt aber die dem M. zukommende Rolle immer Gott untergeordnet, u. all sein Tun dient zu Gottes, nicht etwa zu seiner eigenen Ehre. Stellvertretendes, für die anderen Sühne wirkendes Leiden, wie es Jes. 53 von dem Gottesknecht aussagt, schreibt das Judentum des ntl. Zeitalters dem M. kaum zu. Wie der M. trotz seiner Begabung mit übermenschlichen Fähigkeiten allezeit als Gott untertan gedacht wird, so steht neben der gelegentlich vertretenen Annahme von einer ewigen Herrschaft des M. die andere, daß seine Herrschaft zeitlich beschränkt ist, wobei deren Dauer schwankt zwischen 40 u. 2000 Jahren. Dementsprechend wird der M. bald als in alle Ewigkeit lebend (Apc. Bar. 73/74), bald als bei Beginn der seine Herrschaft ablösenden neuen Welt sterbend (4 Esr. 7, 26/44) vorgestellt. Zum Niederschlag messianischer Gedanken in den Gemälden der Synagoge von Dura-Europos, vgl. R. Wischnitzer, The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue (Chicago 1948); dazu: AJA 53 (1949) 230f.

B. Christlich. Was die Form des Namens angeht, so hat das NT das aram. m^{e}šîḥā', das Jesus selbst u. die Urgemeinde ohne Zweifel gebraucht haben, in der gräzisierten Form M. gelegentlich beibehalten u. auf *Jesus angewendet (Joh. 1, 41: τὸν Μεσσίαν, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Χριστός; 4, 25: Μεσσίας . . ., ὁ λεγόμενος Χριστός). Aber in der Regel ist es das schon in der LXX gebrauchte griechische Äquivalent (ὁ) Χριστός, das von Jesus ausgesagt wird. Wichtiger ist der sachliche Unterschied zwischen dem jüd. u. dem christlichen M.-Gedanken. Während das Judentum der Zeit Jesu u. der Folgezeit an der Gestalt der M.-Erwartung, wie sie sich in den letzten Jahrhunderten vC. herausgebildet

hatte, festhielt u. damit neben den hier durchaus nicht fehlenden Zügen universal-ethisch-religiöser Art dem politisch-partikularistisch-nationalen Element seine Bedeutung beließ, hat das Christentum bei der Übertragung des M.-Christus-Prädikats auf Jesus das Politische völlig ausgeschieden u. ihm einen rein religiösen Inhalt gegeben. Maßgebend dafür war Jesu eigene Haltung, die den hier in Betracht kommenden Erzählungen trotz ihrer Übermalung durch spätere ‚Gemeinde-Tradition' deutlich entnommen werden kann. Jesus hat die M.-Verheißungen des AT auf sich bezogen u. sich als M. gefühlt; aber in bewußtem Gegensatz zu dem M.-Bild seiner Zeit, die unter dem Druck der auf den Juden lastenden Römerherrschaft sehnsüchtig auf einen Befreier hoffte u. so in dem M. vorab eine politische Größe sah (Act. 5, 37. 36: Judas der Galiläer, Theudas), hat Jesus sich als eine Gestalt bezeichnet, deren Königtum (βασιλεία) nicht von dieser Welt u. deren Aufgabe daher nicht das Herrschen, sondern das Dienen, ja das, erst nachher durch Auferweckung u. Verherrlichung von Gott anzuerkennende, stellvertretende Leiden u. Sterben sei (Mc. 10, 35/45; Mt. 20, 17/28). Wie sehr dies M.-Bild abwich von dem üblichen, zeigt einmal die Verständnislosigkeit der Jünger (Mc. 8, 27/9, 1; Mt. 16, 13/28; Lc. 9, 18/27), sodann die Tatsache, daß es zutiefst die Unvereinbarkeit des M.-Anspruchs Jesu mit den jüd. M.-Vorstellungen war, die ihn ans Kreuz gebracht hat (Mc. 15, 1/15. 18. 26; Mt. 27, 11/26. 29. 37; Lc. 23, 1/25. 37. 38; Joh. 18, 28/40; 19, 3. 19. 21). Darin, daß es, aufs Ganze gesehen, alles Politische von seinem M.-Christus-Bild fern gehalten hat, ist das Christentum seinen Anfängen treu geblieben. Im übrigen aber hat es in kühner Weitherzigkeit vieles von dem, was in seiner Umgebung an *Erlöser-Erwartungen vorhanden war, auf Jesus bezogen, so besonders die 4. Ekloge *Vergils mit der Ankündigung der Geburt eines Göttersohnes. Dabei braucht es sich nicht überall um nachträgliche, erst vom Christentum vollzogene Verknüpfungen der atl.-jüdischen u. der heidnischen Erwartungen zu handeln; vielmehr haben sich wahrscheinlich die beiden Ströme schon vorher gegenseitig beeinflußt u. rühren am Ende gar aus derselben Urquelle her. Aber beim Fehlen zureichenden u. eindeutigen Materials wird man hier über Mutmaßungen schwerlich je hinauskommen; jedenfalls sind, wenn es sich wirklich um Ströme aus einer gemeinsamen Quelle handeln sollte, diese viele Jahrhunderte hindurch in getrennten Betten geflossen; sie können daher nur in ihrer Besonderheit begriffen werden. – Weiteres s. unter *Jesus Christus, *Christusepitheta.

K. Adam, Jesus Christus[7] (1946). – A. Alt, Das Königtum in den Reichen Israel u. Juda: VetTest 1 (1951) 1/22; Gedanken über das Königtum Jahwes: Kleine Schriften 1 (1953) 345/57. – W. Baldensperger, Die messian.-apokalypt. Hoffnungen des Judentums (1903). – K. Begrich, Das Messiasbild des Ezechiel: ZwTh 47 (1904) 433/61. – A. Bentzen, Messias Moses redivivus Menschensohn (Zürich 1948); King and Messiah (London 1954). – J. Bonsirven, Le judaïsme palestinien au temps de J.-Chr. (Paris 1935). – F. König, Christus u. die Religionen der Erde 3 (1951) 523/46; Art. Judaïsme nr. 10 Le messianisme: DictBSuppl. 4 (1949) 1232/58. – Bousset, Rel., Reg. – J. Brierre-Narbonne, Les prophéties messianiques de l'AT dans la littérature juive (Paris 1933); Exegèse talmudique, midrašique, targumique, apocryphe, zoharique des prophéties messianiques (Paris 1934/38). – R. Bultmann, Weissagung u. Erfüllung: ZThK 47 (1950) 433/61; Theologie des NT (1953) Reg. – L. Cerfaux, J. Coppens, R. de Langhe u. a., L'attente du Messie = Recherches Bibl. (Paris 1954). – G. Dalman, Der leidende u. der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristl. Jahrtausend (1888); Worte Jesu[2] (1930) 237/59. – M. Dennefeld, Le messianisme (Paris 1929). – L. Dürr, Ursprung u. Ausbau der isr.-jüd. Heilandserwartung (1925). – A. Dupont-Sommer, Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte (Paris 1950); Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte (Paris 1953). – I. Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East (Uppsala 1943). – R. Eisler, Ἰησοῦς Βασιλεύς (1929/30) Reg. – H. Frankfort, Kingship and the Gods (Chicago 1948). – J.-B. Frey, Le conflit entre le messianisme de Jésus et le messianisme des Juifs de son temps: Biblica 14 (1933) 133/49. 269/93. – A. frhr. v. Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ (1926) Reg. – K. Goetz, Hat sich Jesus selbst für den Messias gehalten u. ausgegeben?: ThStKr 105 (1933) 117/37. – E. R. Goodenough, By Light, Light. The mystic Gospel of Hellenist. Judaism (New Haven 1935). – H. Gressmann, Messias (1929). – W. Gronkowski, Le Messianisme d' Ézéchiel (Paris 1930). – H. Gross, Weltherrschaft als religiöse Idee im AT (1953). – L. Gry, La dénomination Messie, Fils de l'homme, dans la Bible et les apocryphes éthiopiens (Paris 1932). – G. Hölscher, Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie (1925). – R. Kittel, Hellenistische Mysterienreligionen u. das AT (1924) Reg. – J. Klausner, Die

messian. Vorstellungen des jüd. Volkes im Zeitalter der Tannaiten (1904); Jesus von Nazareth[2] (1934) Reg. – L. KOEHLER, Christus im AT u. NT: TheolZs 9 (1953) 241/59. – Ed. KÖNIG, Messian. Weissagungen des AT (1925). – C. H. KRAELING, Anthropos and Son of Man (New York 1927). – H. J. KRAUS, Die Königsherrschaft Gottes im AT (1951). – M.-J. LAGRANGE, Le messianisme chez les Juifs (Paris 1909); Judaïsme (Paris 1931) Reg. – G. LAMBERT, Le Maître de Justice et la Communauté de l'Alliance: NouvRevThéol 74 (1952) 259/97. – A. LÉMAN, Histoire complète de l'idée messianique chez les Juifs (Lyon 1909). – J. LÉVI, L'avènement de l'ère messianique: RevÉtJuiv 69 (1910) 12/208. – J. LINDBLOM, The political background of the Shiloh oracle: VetTestSuppl 1 (1953) 78/87. – E. LOHMEYER, Gottesknecht u. Davidsohn (1945). – G. MOLIN, Die Söhne des Lichts (1954) Reg. – G. F. MOORE, Judaism (Cambr. Mass. 1927/30). – S. MOWINCKEL, Urmensch u. ‚Königsideologie': StudTheol 2 (1948/49) 71/89; Han som kommer (Kopenhagen 1951); The Hebrew equivalent of Taxo in Ass. Mos. 9: VetTestSuppl 1 (1953) 88/96. – K. v. ORELLI, Art. Messias: Herzog-H. 12[3], 724/39; 24[3], 92. – J. PICKL, Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen[3] (1935). – O. PROCKSCH, Theologie des AT (1949) Reg. – F. SAGULA, Messias Rex in Psalmis: VerbDom 32 (1954) 21/33. 77/83. 142/54. – H. SCHMIDT, Mythos vom wiederkehrenden König[2] (1933). – SCHÜRER 2[3], 579/651. – E. SELLIN, Israel.-jüd. Heilandserwartung (1909); Zu dem Judaspruch im Jaqobsegen Gen. 49, 8/12 und im Mosesegen Deut. 33, 7: ZAW 60 (1944) 57/67. – H. STAERK, Soter 1 (1933); 2 (1938) Reg. – C. STEUERNAGEL, Die Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie: Bertholet-Festschrift (1950) 479/87. – P. VOLZ, Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter (1934) Reg. – TH. VRIEZEN, Prophecy and Eschatology: VetTestSuppl 1 (1953) 199/299. – J. WACH, H. SCHMIDT, L. BAECK, Art. Messias: RGG 3[2], 2142/46. – W. WREDE, Messiasgeheimnis (1901). – H. W. WOLFF, Herrschaft Jahwes u. Messiasgestalt im AT: ZAW 54 (1936) 168/202. *O. Eißfeldt.*

Christus II (Basileus).

1. Neues Testament. Das AT hatte die Vorstellung eines Messiaskönigs vorbereitet (*Christus I [Messias]). Sein Reich gehört der Endzeit an, in ihm herrschen Gerechtigkeit u. Friede, es ist ohne Ende. Als Erfüllung dieser Erwartungen erscheint Christus bei den Synoptikern u. Joh. Er nimmt den Thron Davids ein (Lc. 1, 32), richtet ein Friedensreich auf (Lc. 2, 14), seines Reiches ist kein Ende (Lc. 1, 33), als König aus Bethlehem verehren ihn die Magier (Mt. 2, 2. 6). Betont heißt er König von Israel (Mt. 27, 42; Mc. 15, 32; Joh. 1, 49; 12, 13). Um die Anerkennung u. Sinngebung dieses Messiaskönigtums geht der Kampf mit Volk u. Pharisäern. Sie hat ihren Höhepunkt im Verhör vor Pilatus. Christus nennt sich Basileus, aber in einem anderen Sinne als die Anklage lautete; sein Reich ist nicht von dieser Welt (Joh. 18, 36f). Der Schächer wird teilhaben an seinem Reich (Lc. 23, 42); die Jünger werden mit ihm essen u. trinken in seinem Reiche (Lc. 22, 30). Dieses Reich ist zugleich das Reich Gottes. – Bei Paulus fehlen diese Gedanken ganz, an ihre Stelle tritt die Bezeichnung Christi als Kyrios. Es bezeichnet seine gottgleiche Stellung (Phil. 2, 6/11; in der LXX steht κύριος fast immer für den Gottesnamen Jahwe), vor allem eignet er dem auferstandenen u. erhöhten Herrn. Paulus gebraucht damit ein Wort, das seit späthellenistischer Zeit für den König angewandt wird, oft in Verbindung mit θεός u. βασιλεύς. Auch als Göttername ist κύριος in der gleichen Zeit belegt (Einzelnachweise W. Foerster: ThWb 3, 1048f). In den gleichen Kreis politisch-religiöser Begriffe gehören die ebenfalls im Zusammenhang mit Christus gebrauchten Worte σωτήρ (Phil. 3, 20, hier in Verbindung mit κύριος; 2 Tim. 1, 10; Tit. 2, 11; 3, 4), εὐεργέτης (Lc. 22, 25), βασιλεία (2 Tim. 4, 1), ἐπιφάνεια (2 Tim. 1, 10; 4, 1; Tit. 2, 13; 3, 4), φιλανθρωπία (Tit. 3, 4). Zum Ganzen Deissmann, LO[4] 287/324. All das wird ganz unproblematisch vorgetragen. – Das Verhältnis des Königtums Christi zu den irdischen Gewalten wird erst zur Frage in der Apk. In Kap. 1 umgibt sie Christus mit den Herrschaftssymbolen eines hellenistischen Königs: vor ihm stehen 7 Leuchter, seine Hand hält 7 Sterne, er ist gegürtet mit einer zona aurea, sein Antlitz leuchtet wie die Sonne. Mit dem, der auf dem Throne sitzt, empfängt er die Akklamationen der Himmlischen (Einzelnachweise Peterson, Zeuge 78/80; Kollwitz, Bild 103/4). Auch der Sieg, der von ihm ausgesagt wird, gehört in den gleichen Umkreis. Aber polemisch ist es gemeint, wenn nun auf seinem Gewande steht: βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων (19, 16). Schon hat die Auseinandersetzung mit dem irdischen Staat begonnen (1, 9); sie ist nur ein Teil jener größeren Auseinandersetzung, die in den Visionen 12ff geschildert wird.

2. Zweites u. drittes Jh. Polemisch ist auch der Grundton des Königsbildes der

Märtyrerakten. Dem κύριος Καῖσαρ des heidn. Beamten stellt Polykarp das Bekenntnis zu Christus, τὸν βασιλέα μου, gegenüber (Mart. Polyc. 8, 2; 9, 3). Ähnlich die Pass. Scill. 6: Ego imperium huius saeculi non cognosco ... quia cognosco domnum meum, regem regum et imperatorem omnium gentium; Act. Maximil. 1: signaculum des Kaisers, signum Christi. Am Schluß steht gern statt der Kaiserjahre der Bezug auf die Herrschaft Christi: βασιλεύοντος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Act. Pion. 123), was dem lateinischen regnante vero domino nostro Iesu Christo entspricht (Act. Cypr. 6). Von extremer Feindseligkeit ist Hippolyt; das Römische Reich ist eine ‚Kraftwirkung Satans', geschaffen zur Bekämpfung des Reiches Christi (Dan. 4, 9; dazu Peterson, Monoth. 69; H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt [1938] 22 mit Anm.). Ganz anders Origenes. Als erster verknüpft er die Geburt Christi mit der Friedensherrschaft unter Augustus; unter diesem beginnt das Ps. 71, 7 verheißene Reich der Gerechtigkeit u. des Friedens (c. C. 2, 30; Peterson, Monoth. 66). Seine eigene Geschichte hat der Vorstellungskreis der militia Christi, der sich besonders reich im lat. Sprachraum entfaltet (A. v. Harnack, Militia Christi [1905]). Neben der Bezeichnung rex für Christus steht hier meist imperator (Tert. pud. 12; fuga 10 u. a.). Schon an das Ende dieser Epoche führt Lact. (div. inst. 4, 6, 5: dux et imperator; 7, 27, 6: dominus et imperator; 6, 8: magister et imperator; dazu auch Cypr. ep. 15, 1). Im allgemeinen ist der Subordinatianismus der Frühzeit einer Entwicklung der Vorstellungen vom Ch. B., besonders in der griech. Welt, nicht günstig. Das wird erst anders mit dem Beginn des 4. Jhs.

3. K o n s t a n t i n i s c h e Z e i t. Das neue Jahrhundert bringt in der Auseinandersetzung mit dem Arianismus die christologischen Klärungen des Nicaenums. Christus ‚gleichwesentlich mit dem Vater' heißt, daß ihm auch gleiche Ehre wie diesem gebührt. Stärker als bisher betont man sein Königtum u. seine Weltherrschaft: deum de deo, regem de rege, dominum de domino (Hilar. synod. 29). Dazu kommt ein zweites. Man steht nun vor der Notwendigkeit, dem christlich gewordenen Kaisertum auch eine theoretische Begründung zu geben. Man tut es, indem man es versteht als Abbild der himmlischen Monarchie. Besonders aufschlußreich hierfür ist die Tricennatsrede des Eusebius vJ. 335: als Abbild u. φίλος des himmlischen Christus regiert der Kaiser die Welt. Es ist besonders diese Gleichung: Christus = irdischer Kaiser, die die Vorstellung vom Chr. B. bereichert hat. Man gibt ihm die Ehrenprädikate, die man im offiziellen u. halboffiziellen Gebrauch dem Kaiser beizulegen gewohnt war: μέγας βασιλεύς, παμβασιλεύς, τοῦ σύμπαντος καθηγεμὼν κόσμου (Einzelnachweise Kollwitz, Chr. als L. 58). Man stellt ihn dar mit den Attributen des Weltkaisertums mit Nimbus u. erhobener Hand, auf dem Himmel stehend oder auf dem Globus sitzend (ebd. 59). Er wohnt in einem königlichen Palast (βασιλικοὶ οἶκοι: Euseb. laud. Const. 1, 2; Theoph. 1, 37) in der sakralen Unzugänglichkeit des irdischen Kaisers; zwischen ihm u. der Welt ist als velum der Himmel gespannt (Euseb. aO.). Die Berührung mit ihm vollzieht sich nach strengem höfischem Zeremoniell; man naht sich mit verhüllten Händen; man bringt ihm das Ehrengeschenk des *aurum coronarium. Für die Einzelheiten des höfischen Zeremoniells vgl. A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhof: RM 49 (1934) 1/118; ders., Insignien u. Tracht der römischen Kaiser: RM 50 (1935) 1/171; zum Weltkaisertum jetzt noch H. P. L'Orange, The Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World (Oslo 1953); zu den Denkmälern *Christusbild.

4. N a c h k o n s t a n t i n i s c h e Z e i t. Diese baut im Grunde nur auf den hier gegebenen Voraussetzungen weiter. Seit dem späten 4. Jh. erfährt der Kreis der dem höfischen Zeremoniell entnommenen Bilder eine beträchtliche Erweiterung durch die Bilder der Apk. Lange verkannt, beginnt sie sich jetzt durchzusetzen u. befruchtet seitdem in einem unerhörten Maße die Vorstellungswelt der Zeit. Auf den Stirnbögen der Apsiden erscheint jetzt der Thron des Lammes, umgeben von den 7 Leuchtern u. den 24 huldigenden Greisen. In der Apsis selbst sieht man das Bild der Himmelstadt (Joh. Chrys. in Mt. hom. 1, 8). Sie ist ganz aus Gold gebaut (ebd.), Wächter halten an ihren Toren Wache (Procl. or. 1, 3 Mai). In ihr steht der Thron des himmlischen Königs u. auf ihm thront Christus selbst, angetan mit dem königlichen Purpur (Procl. or. 7, 1; 4, 2), eine Leibwache von Engeln umgibt ihn (Joh. Chrys. in Mt. hom. 1, 8; 2, 1; Procl. or. 1, 3). Hier herrscht höfisches silentium (Joh. Chrys. aO. 1, 8), wenn nach streng geordnetem Zeremoniell die Hei-

ligen zu Christus treten, um ihm auf verhüllten Händen das aurum coronarium darzubringen, oder wenn sie aus seiner Hand die Codicilli einer Berufung oder den Siegespreis des Kranzes empfangen (Kollwitz, Oström. Plastik 147/8; *Christusbild). Abbild dieser himmlischen Stadt u. ihres Palastes ist die Kirche (L. Kitschelt, Die frühchristl. Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem [1938]; dazu Bespr.: ByzZ 42 [1942] 273; A. Stange, Das frühchristl. Kirchengebäude als Bild des Himmels [1950]; dazu Bespr.: ByzZ 47 [1954] 169; A. M. Schneider: NGGött 19 [1952] 153; A. v. Gerkan: RQS 48 [1953] 129). In ihrer Liturgie setzt sich der Kult der Himmlischen auf der Erde fort (Peterson, Engel). In ihren feierlichen Einzügen, in dem Gebrauch von Lichtern u. Weihrauch, in Tracht u. Insignien (Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte [1948]; E. Stommel, Die bischöfliche Kathedra im christl. Altertum: MünchTheolZs 3 [1952] 17), in ihren Akklamationen (Bd. 1, 226) spiegelt sich höfisches Zeremoniell. Immer mehr dringt jetzt die reich gestufte Fülle höfischer Titulatur in die Sprache der Liturgie u. Predigt ein. An der Spitze steht βασιλεύς mit all seinen Zusammensetzungen: μέγας βασιλεύς, παμβασιλεύς, τῶν ὅλων βασιλεύς, ferner κύριος, δεσπότης, im Lateinischen dominus, rex, rex universitatis, rex magnus, rex gentium (Einzelnachweise Kollwitz, Bild 107/12). Gleich dem Kaiser ist Christus pius, clemens, aeternus. Im Zusammenhang mit seinem Reiche begegnen all die Termini wieder, die wir aus den Regierungsprogrammen der Münzen u. Inschriften u. aus den Deklamationen der Panegyriker kennen: concordia aeterna, felicitas perpetua, sempiterna providentia, abundantia temporum, renovatio mundi (ebd. 111/14). Und vor allem die pax aeterna mit allen ihren Begleitbegriffen iustitia, securitas, tranquillitas, quies, concordia, fides (Kollwitz, Heilsf. 185/93; ders., Bild 113/15). Es ist vor allem das *Weihnachtsfest gewesen, das immer wieder dazu geführt hat, die reiche Friedensschilderung der römischen Welt in Verbindung zu bringen mit der Geburt Christi. Dieser Zusammenhang ist kein zufälliger. Seitdem Origenes zum ersten Male die Geburt Christi mit der Friedenszeit unter Augustus verknüpft hatte, ist diese Gleichzeitigkeit der Ausgangspunkt ausgedehnter geschichtstheologischer Deutung geworden (Peterson, Monoth.). Die röm. Friedensschilderung hängt aufs engste zusammen mit dem Sieg. Er ist an die Person des Kaisers gebunden, in ihm bestätigt sich seine himmlische Berufung. Victor gehört daher zu den entscheidenden Prädikaten des irdischen Kaisers, u. zwar victor ohne Einschränkung, victor omnium gentium, ubique terrarum. Victor ist auch der himmlische Basileus. Sein Sieg befreit die Welt vom Tyrannen, bringt den Unterdrückten die Freiheit (*libertas), schenkt den Völkern die Ordnung des Rechts u. des Friedens. War es eben das Weihnachtsfest, so ist es jetzt das Osterfest, das Gelegenheit gibt, ähnliche Gedanken auszusprechen (Kollwitz, Oström. Plastik 150; ders., Heilsf. 190/2; ders., Bild 115/7). Der Sieg Christi wirkt weiter auch im Siege seiner Getreuen; sie sind collegae crucis Christi (Prud. perist. 5, 299), Teilhaber an seinen Triumphen (Damas. epigr. 8, 7). Christus schaut ihren Kämpfen zu (Greg. Naz. or. 7, 12); gleich dem Kaiser bei den Wettkämpfen krönt er den Sieger mit dem Kranz (Joh. Chrys. in Gen. 1 hom 5, 6).

W. Bousset, Kyrios Christos (1921). – W. Foerster, G. Quell, Art. κύριος: ThWb 3, 138/94. – H. Kleinknecht, G. von Rad, G. Kuhn, K. L. Schmidt, Art. βασιλεύς, βασιλεία: ThWb 1, 562/92. – J. Kollwitz, Christus als Lehrer u. die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantin. Kunst Roms: RQS 44 (1936) 45/66; Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit (1941); Die Heilsführung der Heidenwelt: TheolGl 34 (1942) 182/93; Das Bild von Christus dem König in Kunst u. Liturgie der christl. Frühzeit: TheolGl Werkheft 2 (1947/8) 95/117. – E. Lohmeyer, Christuskult u. Kaiserkult (1919). – E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (1935); Das Buch von den Engeln (1935); Christus als Imperator: Catholica 5 (1936) 64ff = Zeuge der Wahrheit (1937) 75/86. – K. Wessel, Christus Rex, Kaiserkult u. Christusbild: ArchAnz 1953, 117/36. *J. Kollwitz.*

Christus III (Bewertung) s. Glaubensverteidigung.

Christus IV (Polemik) s. Polemik, antichristliche.

Christus V (Gigant) s. Körpergröße.

Christus VI (Haupt) s. Corpus Christi mysticum.

REGISTER

BAND I

STICHWÖRTER

Die mit einem Kreuz (+) versehenen Verweiswörter sind im Text nicht aufgeführt und werden hier nachgetragen.

MITARBEITER

Bayer, Friedrich Wilhelm (Darmstadt):
Anatomie, Augensalbe, Aussatz.
Bertram, Georg (Gießen):
Auferstehung I (des Kultgottes).
Bigelmair, Andreas (Dillingen):
Armut II (freiwillige).
Böhlig, Alexander (München):
Ägypten.
Bolkestein, Hendrik (Utrecht):
Almosen, Armut I (Beurteilung der A.).
Botte, Bernard (Louvain):
Apertio aurium, Archiereus.
Büchsel, Friedrich (Rostock):
Apolytrosis.
Capelle, Bernard (Louvain):
Augustinus.
Casel, Odo (Herstelle):
Actio.
Cerfaux, Lucien (Louvain):
Agnoia (Agnosia), Antitakten, Barbelo-Gnostiker, Bardesanes.
Deichmann, Friedrich Wilhelm (Rom):
Architektur, Baptisterium, Basilika.
Detschew, Dimitri (Sofia):
Apollon, Artemis, Bakchos (Bacchus).
Dibelius, Martin (Heidelberg):
Alexander v. Lykopolis, Archonten.
Dörrie, Heinrich (Göttingen):
Agatha (hl.).
Eckstein, Franz (Freiburg i. Br.):
Amulett, Basilisk.
Eißfeldt, Otto (Halle/S.):
Baalbek.
Emonds, Hilarius (Maria Laach):
Abt, Äbtissin.
Engberding, Hieronymus (Gerleve):
Alleluja.
Früchtel, Ludwig (Ansbach):
Apollinaris Sidonius, Aristides Rhetor, Attizismus.
Galling, Kurt (Mainz):
Altar II (orientalisch), Babylon.
Gentz, Gunther (Berlin):
Apollinaris v. Laodicea, Aquarii, Arianer, Athanasius.
Glaue, Paul (Jena):
Amen.
Gross, Karl (Ettal):
Apollonius v. Tyana, Archiv, Augustus, Aurelianus.
Grün, Synkletika (Herstelle):
Affe.
Grundmann, Walter (Jena):
Aufwärts–abwärts.
Gundel, Wilhelm (Gießen):
Alchemie, Astralreligion, Astrologie, Astronomie.
Hauck, Friedrich (Erlangen):
Arbeit.
Heffening, Wilhelm (Bonn):
Aristoteles.
Helm, Rudolf (Berlin):
Apuleius v. Madaura.
Herter, Hans (Bonn):
Anubis, Armband.
Herzog, Rudolf (Großhesselohe):
Abaton, Ärzteeid, Amphiaraos, Arzt, Arzthonorar, Asklepios.
Höfner, Maria (Tübingen):
Arabien.
Hofmann, Karl (Tübingen):
Absetzung, Anathema.
Hopfner, Theodor (Prag):
Abstinenz (sexuelle), Amme.
Jonkers, Engbert J. (Winschoten):
Aequitas.
Joosen, Josephus C. (Langeweg N. Br.):
Allegorese.
Jüthner, Julius (Wien):
Agon, Bad, Barbar.
Kalsbach, Adolf (Libur):
Annona, Armut I (Beurteilung der A.).
Keil, Josef (Wien):
Asia.
Keseling, Paul (Lingen):
Askese II (christlich), Athenagoras.
Kirsch, Johann Peter (Rom):
Altar III (christlich).
Klauser, Theodor (Bonn):
Aal, Aberkios, Abraham, Adonis, Akklamation, Akrostichis, Altar III (christlich), Amme, Angesicht Gottes, Apophthegma, Astarte, Aurum coronarium, Auswendiglernen, Baal.
Klinge, Gerhard (Berlin):
Armenien.
Kollwitz, Johannes (Freiburg i. Br.):
Antiochia am Orontes, Arca, Arcosolium, Area, Arenarium.
Koole, Jan Leunis (Naaldwijk):
Altes Testament.
Kraus, Walther (Wien):
Athena.
Krestan, Ludmilla (Wien):
Balsam.
Kroll, Wilhelm (Breslau):
Aphrodisiacum.
Kubler, Bernhard (Erlangen):
Assessor.
Kurfeß, Anton (Neu-Ölsburg):
Aetas aurea, Akrostichis, Anthropophagie.
Labriolle, Pierre de (Paris):
Apatheia, Apophthegma, Apostasie, Artotyritae, Ausonius.
Langlotz, Ernst (Bonn):
Basilika.
Last, Hugh (Oxford):
Auditorium.
Leeuw, Gerardus van der (Groningen):
Anthropomorphismus, Augenblicksgötter.
Leipoldt, Johannes (Großpösna):
Alexander v. Abonu Teichos, Antisemitismus.

Lenz, Christoph (Mannheim):
Apokatastasis.
Lohmeyer, Ernst (Greifswald):
A und O, Antichrist.
Messerschmidt, Franz (Konigsberg):
Apex.
Michel, Otto (Tübingen):
Azyma.
Muller, Frederik (Leiden):
Augurium, Augustus.
Nestle, Wilhelm, (Stuttgart):
Asebieprozesse, Atheismus, Aufklärung.
Nötscher, Friedrich (Bonn):
Adonis, Angesicht Gottes, Aschera, Astarte, Baal.
Oepke, Albrecht (Leipzig):
Adoption, Auferstehung II (des Menschen).
Oppenheim, Philippus (Rom):
Apotaxis, Barfußigkeit.
Pax, Wolfgang (München):
Amburbale.
Perler, Othmar (Freiburg/Schweiz):
Arkandisziplin.
Pfister, Friedrich (Wurzburg):
Ahnenkult.
Pighi, Giovanni Battista (Mailand):
Ammianus Marcellinus.
Preisendanz, Karl (Heidelberg):
Akephalos.
Puech, Henri-Charles (Paris):
Archontiker, Ascodrutae, Audianer.
Rech, Photina (Herstelle):
Ähre, Ameise.
Rothenhaeusler, Matthäus (Gerleve):
Apotaxis.
Sasse, Hermann (Erlangen):
Aion.
Schäfer, Ernst (Göttingen):
Agnes.
Schäfer, Karl Theodor (Bonn):
Antidotum, Aposteldekret.
Schelkle, Karl Hermann (Tübingen):
Akrogoniaios.
Schmid, Josef (München):
Barnabas.
Schmidtke, Friedrich (Münster):
Apostasion, Arche.
Schneemelcher, Wilhelm (Göttingen-Bonn):
Allerheiligen, Allerseelen.
Schneider, Alfons Maria (Göttingen):
Africa, Ambon, Anakampteria, Apsis, Atrium.
Schneider, Carl (Speyer):
Acerra, Acheiropoietos, Anapausis, Asche.
Schneider, Kathe (Düsseldorf):
Abyssos, Achat, Acheron, Achteck, Achtzahl, Adlerstein, Alraun, Amethyst, Amomum, Amsel, Asphalt, Asphodelos, Assel, Auster.
Schneider, Theophora (Herstelle):
Adler, Bauen.
Schubart, Wilhelm (Halle/S.):
Alexandria.
Schwer, Wilhelm (Bonn):
Almosen, Armenpflege, Barmherzigkeit.
Sickenberger, Joseph (München):
Apokalyptik.
Sizoo, Alexander (Amsterdam):
Autobiographie.
Staerk, Willy (Jena):
Abrahams Schoß, Anakephalaiosis.
Stauffer, Ethelbert (Erlangen):
Abschiedsreden.
Steinmetzer, Franz Xaver (Prag):
Arbeitsruhe.
Steinwenter, Artur (Graz):
Arrha, Audientia episcopalis.
Stelzenberger, Johannes (Tübingen):
Adiaphora.
Stemplinger, Eduard (Elbach):
Abmessen, Abrotonon, Abstreifen, Abwaschen, Adler, Adlerstein, Alant.
Stier, Hans Erich (Münster):
Alexander (III) der Große, Antoninus Pius.
Strathmann, Hermann (Erlangen):
Aberkios, Askese, Attis.
Stumpf, Paschasia (Herstelle):
Anker.
Tellenbach, Gert (Freiburg i. Br.):
Auctoritas.
Thomas, Joseph (Tournai):
Baptistes.
Treitinger, Otto (München):
Apocrisiarius, Baldachin.
Vögtle, Anton (Freiburg i. Br.):
Acedia, Achtlasterlehre, Affekt.
Wagenvoort, Hendrik (Utrecht):
Auctoritas.
Walton, Francis Redding (Haverford, Penns.):
Atargatis.
Waszink, Jan Hendrik (Leiden):
Abtreibung, Äther, Albinus, Allegorese, Amulett, Aristoteles, Augurium, Basilides.
Wenger, Leopold (Obervellach):
Absetzung, Adoption, Appellation, Asylrecht.
Wikenhauser, Alfred (Freiburg i. Br.):
Apostel.
Wilbrand, Wilhelm (Siegburg):
Ambrosius.
Wilpert, Paul (Köln):
Akademie, Ataraxie, Auge, Autarkie.
Zenker, Sibylla (Herstelle):
Apfel, Bär.
Ziehen, Ludwig (Brandenburg):
Altar I (griechisch-römisch).

BAND II

STICHWORTER

Die mit einem (+) versehenen Verweiswörter sind im Text nicht aufgeführt und werden hier nachgetragen.

MITARBEITER

Bauer, Walter (Göttingen):
Chiliasmus.

Baumstark, Anton (Bonn):
Begleitfeste, Bild I (jüdisch), Chairetismos.

Beyer, Hermann Wolfgang (Leipzig):
Bischof.

Botte, Bernard (Louvain):
Canon missae.

Deichmann, Friedrich Wilhelm (Rom):
Cella, Cella trichora, Christianisierung II (der Monumente).

Dölger, Franz (München):
Brüderlichkeit der Fürsten.

Dornseiff, Franz (Leipzig):
Buchstaben.

Eckstein, Franz (Freiburg i. Br.):
Brotformen, Brotstempel.

Eißfeldt, Otto (Halle/S.):
Christus I (Messias).

Eitrem, Sam (Oslo):
Bindezauber.

Stuiber, Alfred (Siegburg):
Beifall, Bildersprache, Brot, Brotformen.
Stummer, Friedrich (München):
Beschneidung.
Ternus, Josef (Frankfurt):
Chaos.
Torhoudt, Albert (Louvain):
Caelicolae.
Vogt, Joseph (Tubingen):
Christenverfolgung I (historisch, Bewertung).
Wagenvoort, Hendrik (Utrecht):
Caerimonia.

Waszink, Jan Hendrik (Leiden):
Bellona, Beseelung, Besessenheit, Biothanati, Blut, Bolos.
Wendel, Carl (Halle/S.):
Bibliothek.
Wenger, Leopold (Obervellach):
Bürgerrecht.
Wilpert, Paul (Koln):
Begierde.
Wotke, Friedrich (Wien):
Boethius.